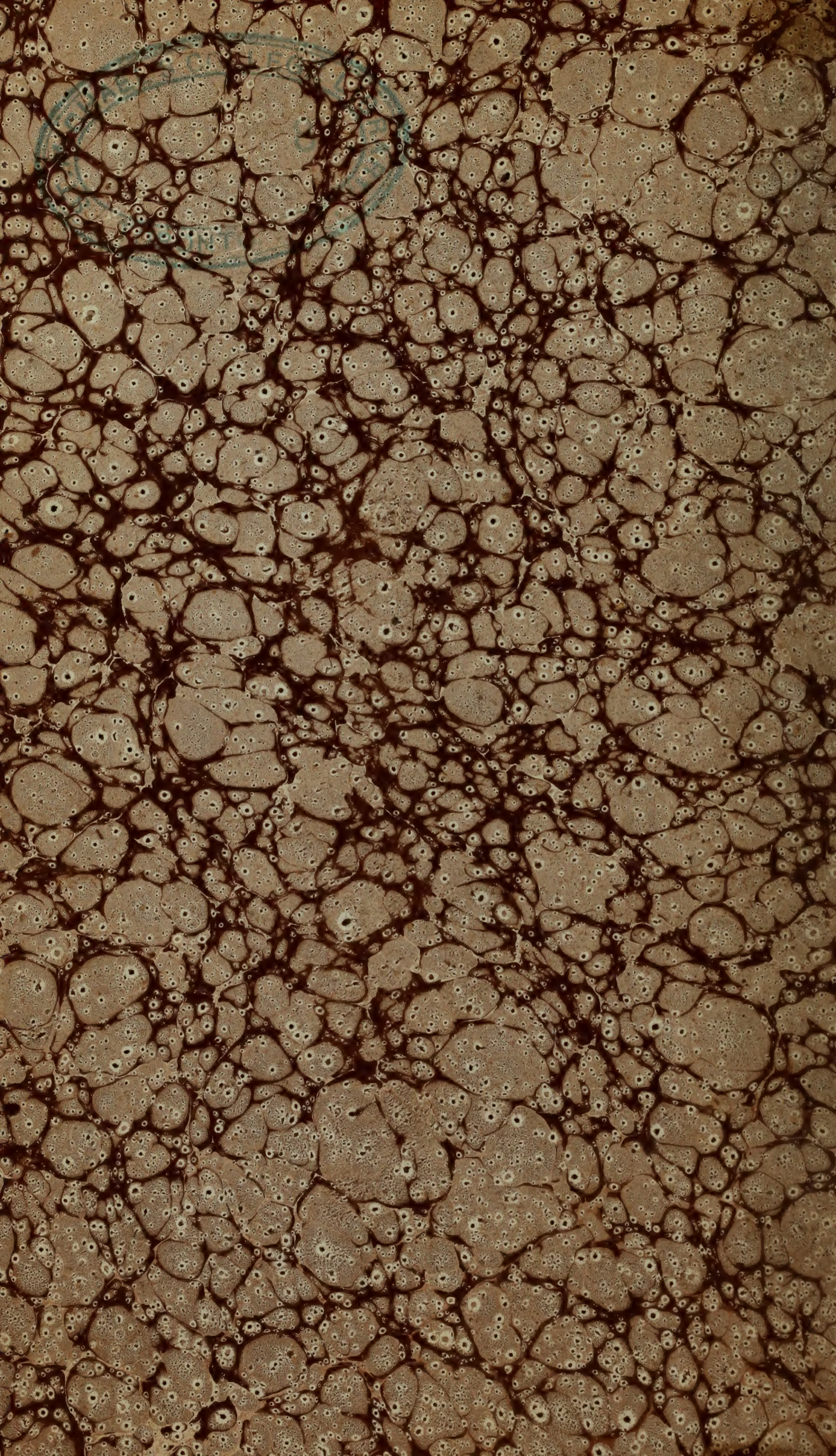
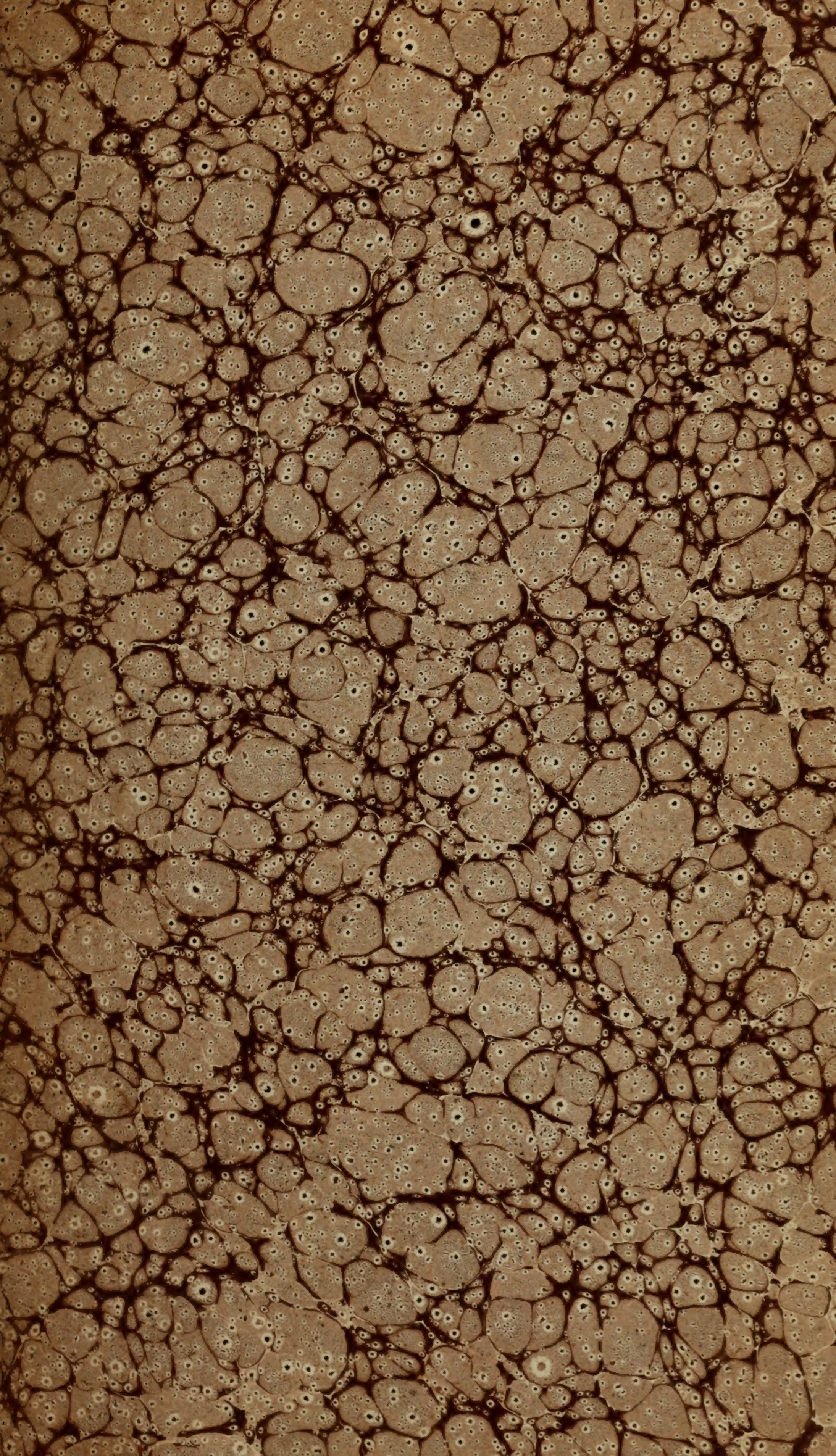






LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

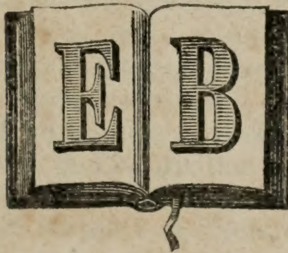
M. l'abbé DRIOUX,

Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSEIGNEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêque et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

TOME SIXIÈME.





PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIÈRE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1853.

PROPRIÉTÉ.

Eug. Belin

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

TROISIÈME PARTIE.

PLAN DE LA TROISIÈME PARTIE.

Dans la première partie de la *Somme,* saint Thomas traite de Dieu et de ses œuvres, et dans la seconde il s'est occupé des choses que l'homme doit faire pour arriver à Dieu. Il restait à traiter du moyen par lequel nous pouvons remplir notre destinée, c'est-à-dire, qu'après avoir parlé de Dieu et de l'homme, il fallait étudier le Christ qui est médiateur entre Dieu et les hommes. C'est l'objet de cette troisième et dernière partie.

Elle se subdivise en trois grandes considérations. La première a pour objet le Christ lui-même, et comprend ce que l'on entend ordinairement par le Traité de l'incarnation. La seconde embrasse les sacrements, qui sont les moyens immédiats par lesquels nous faisons notre salut. Enfin, la troisième devait s'occuper de la vie éternelle à laquelle nous parvenons par la résurrection.

I. *De l'incarnation.* — Le Traité de l'incarnation est divisé en trois parties. Saint Thomas examine : 1° l'union du Verbe avec la nature humaine; 2° les conséquences de cette union; 3° les actes de l'Homme-Dieu :

1. La première question qu'il examine, c'est la convenance de l'incarnation. Après avoir prouvé qu'il était convenable que Dieu s'incarnât et qu'il le fît à l'époque où il l'a fait, il recherche de quelle manière le Verbe s'est uni à la nature humaine.

Contre les divers hérétiques il établit que cette union ne s'est pas faite dans la nature, mais qu'elle s'est faite dans la personne ou l'hypostase, que l'âme a été véritablement unie au corps et que cette union a été, de la part de la personne divine, la plus étroite.

C'est à la personne divine qu'il a convenu directement et immédiatement de prendre la nature humaine, au lieu que la nature divine ne l'a prise que secondairement.

Toute personne divine eût pu prendre la nature humaine parce qu'elles ont toutes les trois la même puissance, et il n'est pas impossible à deux ou trois personnes de prendre une seule nature numériquement, mais il leur est impossible de ne prendre qu'une même hypostase ou qu'une même personne

humaine. Une personne divine pourrait même prendre deux natures humaines, mais il a été plus convenable que des trois personnes divines ce fût le Verbe qui prît la nature humaine.

De toutes les natures créées il n'y avait que la nature humaine qui pût être épousée par le Verbe de Dieu. On ne doit pas dire que le Christ a pris l'homme, ni que le Fils de Dieu a pris la personne humaine ; on ne doit pas non plus supposer qu'il a pris la nature humaine abstraite en dehors de tous les individus, ni la nature humaine qui existe dans tous les hommes, mais il faut reconnaître qu'il a pris une nature comme la nôtre, qui lui est propre, et il l'a prise d'Adam pour satisfaire pleinement au péché et pour montrer la noblesse de l'homme et la puissance de Dieu.

Le corps qu'il a pris est véritablement un corps terrestre comme le nôtre, et il a pris une âme véritable, douée d'intelligence et de raison, comme l'âme humaine. Il a pris le corps par l'intermédiaire de l'âme, et l'âme par l'intermédiaire de la raison et de l'intelligence. Il les a pris simultanément, puisque l'âme du Christ n'a jamais eu de subsistance propre sans le Verbe.

Le Christ a eu la grâce habituelle, puisque son âme a été unie au Verbe et que par le Verbe elle reflue sur les autres hommes. Il a eu toutes les vertus compatibles avec la perfection, mais il n'a eu ni la foi, ni l'espérance, parce qu'elles supposent quelque chose d'imparfait. Il a possédé les dons de l'Esprit-Saint de la manière la plus excellente. Il a eu toutes les grâces gratuitement données, comme ayant été le premier et le principal docteur de la foi. Il a été prophète, et il a possédé, en un mot, la plénitude de toutes les grâces.

Comme chef de l'Eglise, il a eu toute la plénitude de perfection et de grâce nécessaire pour agir sur tous les hommes. Il est aussi avec raison appelé le chef des anges, puisqu'ils doivent jouir comme nous de la gloire divine. Le titre de chef de l'Eglise lui est propre quant à son influence intérieure, mais quant au gouvernement extérieur il lui est commun avec d'autres.

Indépendamment de la science divine le Christ en raison de sa nature humaine a eu une science humaine. La science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, lui convenait de la manière la plus excellente. Il a eu aussi la science infuse et la science acquise.

Par sa science bienheureuse l'âme du Christ n'a pas compris le Verbe ou l'essence divine incréée et infinie ; mais elle a vu l'essence divine plus clairement et plus parfaitement que les autres créatures, et elle a connu dans le Verbe tout ce qui existe, tout ce qui a existé et tout ce qui existera de quelque manière, et tout ce qui est au pouvoir de la créature. Cependant elle n'a pas connu en lui toutes les choses qui sont au pouvoir de Dieu, car c'eût été comprendre la vertu et l'essence divine.

Par sa science infuse il a nécessairement connu toutes choses, à l'exception de l'essence divine. Il a pu comprendre par cette science sans avoir recours aux images sensibles. Elle n'a pas été discursive quant à son acquisition, elle ne l'a été que quant à son usage. Elle était habituelle et il pouvait s'en servir quand il le voulait. Elle s'est divisée en plusieurs habitudes différentes, selon les divers genres de choses qu'elle devait connaître.

Par sa science acquise il a perçu toutes les choses auxquelles s'étend la vertu de l'intellect agent. On dit qu'il croissait en sagesse, en âge et en grâce, parce qu'à mesure qu'il grandissait il faisait des œuvres qui montraient une science et une grâce plus éclatante. Il n'a point été instruit par les hommes, et il n'a rien appris des anges.

Son âme étant une partie de la nature humaine n'a pu être douée de la toute-puissance. Elle a pu gouverner son propre corps, régir ses actes hu-

mains, selon sa nature et sa vertu propre, mais elle n'a pu agir sur les créatures contrairement aux lois ordinaires de la nature ou en dehors d'elles, que comme un instrument de la Divinité.

Son corps a été soumis aux infirmités et aux défauts qui affligent le nôtre. Il n'a pas mérité ces peines par le péché, mais il les a reçues de sa volonté propre. Il n'a pris d'aucune manière la tache du péché originel, ou du péché actuel. Le foyer de la concupiscence n'a point existé en lui ; il n'a point connu l'ignorance, et il n'a point eu ces passions brutales qui existent dans les autres hommes. En lui elles suivaient le jugement de la raison et ne l'entraînaient jamais. Il a ressenti véritablement le bonheur, mais il a éprouvé une certaine tristesse. Sa crainte n'a pas été celle que l'on conçoit dans l'incertitude où l'on est d'un événement futur. Comme il n'y avait rien de nouveau pour sa science divine et infuse, il n'a pu être dans l'admiration que par rapport à sa science expérimentale. Sa colère ne fut point cette passion vicieuse qui est contraire à la raison, mais ce sentiment vif qu'inspire le zèle qu'on a pour la gloire de Dieu.

II. Saint Thomas, après avoir considéré dans toutes ses parties la nature humaine que le Verbe a épousée, recherche ensuite les conséquences de cette union. Il les envisage sous trois aspects : 1° en ce qui convient au Christ en lui-même ; 2° en ce qui lui convient par rapport à Dieu son Père ; 3° en ce qui lui convient par rapport à nous.

1° A l'égard de ce qui convient au Christ en lui-même, il s'occupe de la communication des idiomes et il considère si ces différentes propositions sont vraies : *Dieu est homme, l'homme est Dieu, le Fils de Dieu s'est fait homme, l'homme a été fait Dieu, le Christ est une créature ; cet homme,* en parlant du Christ, *a commencé à exister, ou il a existé toujours ; le Christ comme homme est une créature ; le Christ comme homme est Dieu ; le Christ comme homme est une hypostase ou une personne.*

Il examine ensuite ce qui se rapporte à l'unité du Christ, et il prouve qu'il n'y a en lui qu'un seul suppôt, qu'une seule personne, mais qu'il y a cependant deux volontés : la volonté divine et la volonté humaine. Dans la volonté humaine il distingue encore la volonté rationnelle et la volonté sensible. Par sa volonté sensible et naturelle, le Christ pouvait vouloir autre chose que Dieu, mais par sa volonté de raison il a toujours voulu ce que Dieu voulait. Mais comme la volonté sensible et naturelle était mue d'après le bon plaisir de la volonté divine et raisonnable, il est évident qu'il n'y a pas eu d'opposition ni de contrariété entre ses volontés.

Comme on reconnaît dans le Christ deux natures, il faut aussi reconnaître deux opérations, parce que chaque nature opère par la forme et la vertu qui lui est propre. Mais son opération humaine est en lui plus une que dans tout autre homme, parce qu'il n'y avait pas de mouvement dans la partie sensitive qui ne fût réglé par la raison.

Il a mérité par ses actions la gloire et toutes les autres choses dont il convenait qu'il fût privé pendant un temps ; et comme la grâce était en lui, non-seulement comme individu, mais encore comme chef de toute l'Eglise, il n'a pas seulement mérité pour lui, mais il a encore mérité pour les autres.

2° En considérant le Christ par rapport à Dieu son Père, saint Thomas examine successivement sa soumission, sa prière, son sacerdoce, son adoption et sa prédestination.

Il a été soumis à son Père par bonté et par obéissance. Il a été soumis à lui-même par rapport à la nature humaine.

La volonté humaine n'étant pas efficace par elle-même, mais ayant besoin

du secours de la vertu divine, il a été convenable que le Christ, comme homme, prie Dieu pour accomplir sa volonté. Il a prié pour lui-même pour nous donner l'exemple de la prière et montrer que son Père est l'auteur de tout bien. Sa volonté absolue ayant toujours été conforme à celle de Dieu, sa prière a toujours été exaucée par le Père.

Le Christ ayant été médiateur entre Dieu et les hommes, il lui convenait éminemment d'être prêtre. Parce qu'il a effacé les péchés des hommes, et qu'il leur a donné la grâce et la perfection de la gloire, non-seulement il a été prêtre, mais il a été un sacrifice et une hostie parfaite pour le péché, une victime pacifique et un holocauste.

Son sacerdoce a eu pour effet d'expier pleinement le péché. Il a été éternel non quant à l'oblation du sacrifice, mais quant à sa consommation qui consiste dans les biens qui ne doivent pas finir. On dit que son sacerdoce est selon l'ordre de Melchisédech, à cause de la supériorité de ce sacerdoce véritable sur le sacerdoce figuratif de la loi.

Dieu a adopté tous les hommes pour ses enfants, mais cette qualification ne convient qu'à ceux qui ont la charité. Le Christ n'a pas été comme homme le fils adoptif de Dieu, mais il est son fils naturel, parce que la filiation n'appartient pas à la nature, mais à la personne qui est unique et incréée dans le Christ.

Le Christ a été prédestiné ; car, quoique l'union des natures se soit faite dans le temps dans la personne du Christ, néanmoins elle a été préordonnée de toute éternité. Sa prédestination a été le type de la nôtre, non quant à l'acte de celui qui prédestine, mais quant au terme de la prédestination.

3° En considérant les conséquences de l'incarnation par rapport à nous, la première c'est que nous devons adorer le Christ, et la seconde c'est qu'il est notre médiateur entre Dieu et les hommes.

A cause de l'unité de personne on doit adorer d'une seule et même adoration la divinité et l'humanité dans le Christ. Si cependant on considère son humanité comme étant parfaitement remplie de tous les dons de la grâce, on ne doit pas l'adorer du culte de latrie, mais du culte de dulie.

D'après saint Thomas, puisqu'on adore le Christ du culte de latrie, on doit de la même manière adorer son image. La vraie croix sur laquelle le Christ est mort doit être adorée du culte de latrie, soit parce qu'elle le représente, soit parce que les membres du Sauveur l'ont touchée ; au lieu qu'une croix faite d'une matière quelconque ne doit être adorée que pour la première raison.

On doit adorer la sainte Vierge non pas du culte de latrie, puisqu'elle est une créature raisonnable, mais du culte d'hyperdulie, comme étant la mère de Dieu. Puisque nous vénérons les saints nous devons aussi vénérer leur corps et leurs reliques.

Il convenait que le Christ fût notre médiateur d'une manière absolue et parfaite, mais cela n'empêche pas que beaucoup d'autres ne le soient sous un rapport, par exemple, par manière de disposition ou comme ministres de Dieu.

III. Après avoir ainsi parlé de l'union de Dieu et de l'homme et des conséquences qui résultent de cette union, il restait à considérer les actes que le Fils de Dieu a opérés dans la nature humaine qu'il a prise et ce qu'il a souffert.

Saint Thomas considère ce qui regarde : 1° son entrée dans le monde ; 2° le développement de sa vie parmi les hommes ; 3° sa sortie de ce monde ; 4° son exaltation après cette vie.

1° Son entrée dans le monde comprend sa conception, sa naissance, sa circoncision et son baptême.

Sa conception peut être considérée par rapport à sa mère qui l'a conçu, à la manière dont il a été conçu et à la perfection avec laquelle il a été formé.

On attribue à l'Esprit-Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, la formation de son corps, parce que l'incarnation est l'effet du plus grand amour de Dieu. La bienheureuse Vierge a fourni la matière dont il a été formé, et elle a reçu de l'Esprit-Saint la grâce d'être sa mère.

Aussitôt que le corps a été conçu, le Fils de Dieu l'a pris immédiatement. Il a été dès le premier instant de sa conception animé par une âme raisonnable, puisque le Verbe n'a pris le corps que par l'intermédiaire de l'âme. Quoique du côté de la matière la conception du Christ ait été naturelle, elle a été miraculeuse et absolument surnaturelle de la part de Dieu qui l'a opérée.

Dès le premier instant de sa conception, le corps du Christ a été nécessairement rempli de toutes les grâces. Il a eu aussi le libre arbitre, il a mérité, et il a vu Dieu dans son essence plus clairement que tous les autres êtres.

Comme il y a en lui deux natures, on doit lui attribuer deux naissances: l'une éternelle par laquelle il procède éternellement du Père, l'autre temporelle par laquelle il est né dans le temps de la bienheureuse Vierge. Puisqu'il a pris son corps dans le sein de la Vierge, elle est véritablement appelée sa mère. Elle l'a enfanté sans douleur, et même elle a ressenti la plus grande joie en voyant qu'elle mettait au monde l'Homme-Dieu.

Il a voulu naître à Bethléem, c'est-à-dire dans la maison du pain, où naquit David, parce qu'il descendait du roi-prophète et qu'il devait être le pain de vie. Ce grand mystère s'est accompli à l'époque la plus convenable.

Sa naissance n'a dû être manifestée qu'à quelques-uns, et il était convenable qu'elle le fût à des hommes de toute condition, aux Mages, à Siméon, à Anne et aux pasteurs. Il n'a pas dû la manifester par lui-même, mais il était mieux qu'il le fît par les créatures. Ainsi il a été très-convenable qu'il la manifestât aux Juifs par les anges et aux Mages par l'étoile qui les a dirigés.

Il a dû se faire circoncire, comme fils d'Abraham, afin qu'en prenant sur lui le fardeau de la loi il en délivrât les autres. Sa mission étant de sauver les hommes, l'ange lui a donné avec raison le nom de Jésus.

Il a été convenable qu'il fût présenté au temple avec les oblations prescrites par la loi, et quoique sa mère ait été sans péché, elle a dû aussi, par humilité, se présenter dans le temple, comme pour y être purifiée.

Il a été convenable que Jean baptisât, afin que le Christ fût baptisé et manifesté. Ce baptême ne conférait pas la grâce, mais il y disposait. Ceux qui l'ont reçu ont dû ensuite recevoir le baptême du Christ, le seul qui imprime caractère et qui confère la grâce du salut.

Le Christ n'avait pas besoin d'être baptisé, mais il a voulu l'être pour sanctifier les cœurs, effacer nos souillures, et nous donner l'exemple de ce que nous devions faire. Il a reçu le baptême de Jean pour prouver qu'il l'approuvait. Les cieux se sont ouverts, le Saint-Esprit est descendu sur lui, et on a entendu la voix de son Père pour montrer qu'il était le Fils de Dieu, et quelle était la vertu de sa grâce.

2° Relativement au développement de sa vie, saint Thomas considère la manière dont il a vécu, sa tentation, sa doctrine et ses miracles.

Il a dû mener une vie sociale plutôt qu'une vie solitaire, puisqu'il est venu en ce monde pour manifester la vérité, sauver les pécheurs et nous faire arriver à Dieu. Il a dû se nourrir, comme nous, en mangeant et en buvant, puisqu'il vivait parmi les hommes. Il a été pauvre, soit parce que cet état convient à l'office de la prédication, soit pour nous enrichir de ses biens spirituels, soit enfin pour que l'on n'attribue pas sa prédication à la cupidité. Il s'est soumis aux préceptes de la loi ancienne, pour montrer qu'il l'approuvait et enlever aux Juifs l'occasion de la calomnie.

Il a voulu être tenté, pour nous donner un exemple et un secours contre les tentations, et nous apprendre de quelle manière nous pouvions les surmonter. Sa tentation a eu lieu dans le désert, pour délivrer de l'exil l'homme qui avait été jeté du Paradis dans une région déserte.

Il a été convenable qu'il prêchât d'abord sa doctrine aux Juifs seuls pour montrer par son avénement que les promesses faites autrefois à leurs pères étaient accomplies. Il a dû enseigner publiquement la vérité, malgré l'opposition que lui ont faite les scribes, les pharisiens et les chefs de la nation juive. Il n'a point écrit sa doctrine, comme les autres hommes l'ont fait, à cause de son excellence infinie.

Il convenait qu'il fît des miracles pour prouver qu'il est Dieu et homme et que sa doctrine vient de Dieu. Tous les miracles qu'il a faits, il les a faits par sa vertu divine; il n'a dû en faire qu'après avoir commencé sa prédication, puisqu'ils avaient pour but de confirmer ce qu'il disait.

Ses miracles ont eu pour objet les substances spirituelles, les corps célestes, les créatures irraisonnables et les hommes eux-mêmes, pour prouver par l'universalité de sa puissance qu'il était véritablement Dieu.

Il s'est transfiguré pour montrer la gloire de sa résurrection et de celle des autres. Comme il a été convenable qu'on entendît le témoignage du Père dans le baptême du Christ, de même il convenait qu'on l'entendît dans la transfiguration, pour indiquer cette adoption des enfants de Dieu qui est imparfaite par la grâce du baptême, mais qui devient parfaite par la gloire de la résurrection.

3° A l'égard de la sortie du Christ de ce monde saint Thomas considère sa passion, sa mort, sa sépulture et sa descente aux enfers.

Le Christ aurait pu délivrer le genre humain d'une autre manière que par sa passion, mais il lui eût été impossible de lui faire d'une autre manière un aussi grand bien. Il a été convenable qu'il ne souffrît pas une autre mort que la mort de la croix.

Les douleurs qu'il a souffertes ont surpassé toutes les douleurs que les hommes peuvent souffrir ici-bas. Toutes les puissances inférieures de son âme ont été en proie à la souffrance, il n'y a que la partie supérieure de la raison qui jouissait par l'acte qui lui est propre de la vision des bienheureux.

Sa passion a été consommée dans le temps et dans le lieu le plus convenable.

Le Christ a été mis à mort par ses persécuteurs. Les Juifs ont commencé sa passion et les Gentils l'ont achevée. Les principaux d'entre les Juifs ont su que Jésus était le Messie promis dans la loi, mais ils ont ignoré qu'il était Dieu; les autres n'ont su ni s'il était Dieu, ni s'il était le Messie.

Le péché des princes des Juifs qui l'ont crucifié a été le plus grave dans son genre. Les autres Juifs ont été moins coupables par suite de leur ignorance, mais les Gentils ont été plus excusables parce qu'ils ne connaissaient ni la loi, ni les Ecritures.

Par sa passion le Christ a mérité le salut éternel pour tous ses membres. Il a satisfait pour les péchés du genre humain d'une manière non-seulement suffisante, mais encore surabondante. Il a été ainsi notre Rédempteur. Car quoique l'œuvre de la rédemption puisse être attribuée à la Trinité entière, comme à sa cause première, cependant le titre de Rédempteur est propre au Christ qui a donné son sang et sa vie pour nous racheter tous.

Il nous a ainsi délivrés du pouvoir du démon et de la dette du péché, et son sacrifice a été la cause de notre réconciliation avec Dieu. Non-seulement nous avons été purifiés par là du péché originel qui est commun à la nature hu-

maine, mais nous avons encore été délivrés des péchés qui sont propres à chacun de nous.

Sa mort a été la preuve de la vérité de sa chair, et elle a dû avoir lieu pour nous guérir de la crainte de la mort et nous préparer à la résurrection future. Pendant sa mort la divinité n'a été séparée ni de son corps ni de son âme. C'est en vertu de sa divinité que sa mort a opéré notre salut.

Pour prouver que le Christ était véritablement mort et pour donner aux morts l'espérance de la résurrection, il a été convenable non-seulement que le Christ mourût, mais encore qu'il fût enseveli. Son corps est resté intact et incorruptible par la vertu de la divinité qui ne l'a jamais abandonné. Il est resté dans le tombeau un jour et deux nuits, parce qu'il nous a délivrés de la double mort de l'âme et du corps.

Son âme est descendue aux enfers pour nous en délivrer; mais elle n'est allée par sa présence substantielle que dans le lieu où se trouvaient les justes. On doit croire que l'âme du Christ a été dans l'enfer aussi longtemps que son corps a été dans le tombeau. On doit croire aussi qu'elle a délivré de l'enfer tous les patriarches et les justes qui s'y trouvaient. Elle n'a pas délivré les enfants qui étaient morts avec le péché originel, puisqu'ils n'avaient point eu la foi dans le Christ jointe à son amour. Quant aux âmes qui étaient dans le purgatoire, elle a délivré celles qui avaient fait leurs peines, mais elle n'a pas délivré les autres.

4° Pour ce qui regarde l'exaltation du Christ, saint Thomas parle de sa résurrection, de son ascension, de la position qu'il occupe à la droite de son Père et de sa puissance judiciaire. Sa résurrection a été nécessaire, non-seulement pour prouver la justice divine, pour éclairer notre foi et soutenir notre espérance, mais elle a encore été nécessaire pour servir de type aux fidèles et pour la consommation de notre salut.

Il est ressuscité le troisième jour, et il est le premier d'entre les hommes qui soit ressuscité d'une résurrection parfaite, c'est-à-dire pour ne plus mourir. Selon la vertu de sa divinité, il a été cause de sa résurrection, mais selon son humanité il a été ressuscité par Dieu et non d'après sa propre vertu.

Après sa résurrection son corps a été véritable, de même nature qu'il était auparavant. Il a été intègre et glorieux dans toutes ses parties. Il a dû cependant conserver les cicatrices de ses plaies, pour s'en faire un trophée et raffermir ceux qui étaient chancelants dans la foi.

La résurrection glorieuse du Christ n'a pas dû être manifestée au peuple tout entier, mais à quelques témoins choisis de Dieu pour la manifester ensuite aux autres. Les hommes n'ont pas dû la voir immédiatement, mais elle a dû leur être annoncée par les anges.

Le Christ n'a pas dû converser longtemps avec ses disciples après sa résurrection, de peur que l'on ne crût qu'il était revenu à la vie mortelle, mais il n'y est resté que pendant un temps très-court pour montrer qu'il était véritablement ressuscité. Il en a donné la preuve par des témoignages et des signes qui suffisent dans leur genre.

La résurrection du Christ est la cause de la nôtre. Elle est la cause efficiente et exemplaire non-seulement de la résurrection des corps, mais encore de celle des âmes.

Après sa résurrection le Christ ayant commencé une vie immortelle, il ne convenait pas qu'il restât sur la terre, mais il devait monter aux cieux. Il n'y est pas monté par sa nature divine qui n'a jamais abandonné le ciel, mais il y est monté comme homme par la vertu de sa divinité.

Quoique le corps du Christ soit par la condition de sa nature au-dessous des substances spirituelles, cependant selon qu'il est uni à Dieu en personne il l'emporte sur toutes les substances spirituelles. C'est pourquoi il a été convenable qu'il fût élevé au-dessus de toutes les créatures.

Son ascension a été cause de notre salut, soit parce qu'elle porte notre âme vers lui, soit parce qu'elle nous a préparé le chemin du ciel.

Après son ascension, le Christ s'est assis à la droite de Dieu son Père, c'est-à-dire que régnant avec lui il en reçoit la plénitude de la puissance judiciaire. Cette puissance ne convient qu'à lui seul puisqu'il est la sagesse engendrée et la vérité qui procède du Père.

Il lui convient de l'avoir comme homme, puisque, comme tel, il est le chef de l'Eglise entière.

Quoique cette puissance lui soit due, il l'a méritée par le combat qu'il a livré et la victoire qu'il a remportée pour la justice.

Elle s'étend sur toutes les choses humaines, sur les bons et les mauvais anges et en général sur tout ce qui existe (quest. I-LX).

II. *Des sacrements en général.* — Après avoir parlé du Verbe incarné, saint Thomas traite des sacrements qui tirent toute leur efficacité du Verbe. Il s'occupe d'abord des sacrements en général et ensuite de chacun d'eux en particulier.

Un sacrement est le signe d'une chose sainte qui rappelle la passion du Christ, qui montre l'action de la grâce divine et qui donne un avant-goût de la gloire future.

Les sacrements sont des choses sensibles, parce qu'il est naturel à l'homme de s'élever par les choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles. Les sacrements de la loi nouvelle étant des moyens de sanctification, on doit faire usage de ce qui a été déterminé par l'institution divine.

La matière et la forme des sacrements ont dû être déterminées, et il n'est permis ni de rien ajouter, ni de rien retrancher aux paroles dans lesquelles la forme consiste.

Dans l'état d'innocence l'homme n'avait pas besoin de sacrements, mais depuis qu'il est tombé, les sacrements lui sont nécessaires pour faire son salut.

Il y en a eu avant la venue du Christ, il a dû en établir sous la loi nouvelle qui fussent les signes des choses qu'il a faites.

Les sacrements de la loi nouvelle sont la cause instrumentale de la grâce. Ils la contiennent de la même manière qu'une cause instrumentale renferme son effet. Ils tirent toute leur efficacité de la passion du Christ.

Les sacrements de la loi ancienne qui ont existé avant la passion du Christ, n'ont eu en eux aucune vertu pour conférer la grâce sanctifiante, ils n'ont servi qu'à montrer la foi qui justifie.

Il y a des sacrements qui revêtent les fidèles d'un caractère spirituel. Ce caractère est une puissance spirituelle conférée à l'âme et qui appartient au genre de la qualité. Ce caractère étant une participation du sacerdoce du Christ s'attache à l'âme d'une manière indélébile.

Le baptême, la confirmation et l'ordre, sont les seuls sacrements qui impriment un caractère.

Quoique Dieu seul produise l'effet intérieur des sacrements, comme agent principal, cependant l'homme peut y coopérer comme ministre.

La vertu des sacrements ne provenant que de Dieu, il n'y a que lui qui les ait établis.

Le Christ comme Dieu a eu dans les sacrements une puissance d'autorité,

mais comme homme il a eu celle de ministre principal. Il n'a pu communiquer à personne cette première puissance, comme il n'a pu communiquer l'essence divine, mais il a pu communiquer la seconde à ses disciples, en leur donnant une si grande plénitude de grâce qu'ils peuvent partout, en observant les rits prescrits, conférer ce que les sacrements produisent.

Les ministres n'étant que des instruments, ils peuvent conférer les sacrements, qu'ils soient ou non en état de grâce. Mais s'ils n'y sont pas, ils pèchent mortellement puisqu'ils manquent par là de respect à Dieu.

Quoique les anges puissent avoir la puissance de conférer les sacrements, il n'y a cependant que les hommes qui la possèdent, parce qu'il n'y a qu'eux qui ressemblent au Christ.

Il y a sept sacrements : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Ordre, le Mariage et l'Extrême-Onction. Le plus grand de tous ces sacrements est l'Eucharistie, parce qu'il renferme substantiellement le Christ et que tous les autres se rapportent à lui comme à leur fin.

Trois de ces sacrements sont nécessaires au salut. Le Baptême l'est absolument ; la Pénitence l'est pour celui qui est dans le péché mortel, et l'Ordre l'est par rapport à l'Eglise. Les autres sont nécessaires dans le sens que par leur moyen on fait plus facilement son salut (quest. LX-LXVI).

III. *Du Baptême.* — Le Baptême comme sacrement a été institué dans le baptême du Christ, mais il n'a été nécessaire qu'après la passion. L'eau en est la matière, et la forme consiste dans ces paroles : Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

On ne peut le conférer deux fois puisqu'il est la régénération spirituelle de l'âme et qu'il efface le péché originel. On distingue le baptême d'eau, le baptême de vœu et le baptême de sang. Ce dernier l'emporte sur les autres, parce qu'il figure mieux la passion du Christ et la vertu de l'Esprit-Saint qui opère par la ferveur de l'amour.

Il appartient proprement aux prêtres d'administrer le sacrement de baptême, comme de consacrer l'eucharistie. Cependant dans le cas de nécessité tout homme peut baptiser.

On ne peut être sauvé si l'on n'a reçu au moins le baptême de vœu. On doit baptiser les enfants immédiatement après leur naissance, mais on ne doit baptiser les adultes qu'après qu'ils ont été instruits dans la foi. On ne doit point imposer d'œuvre satisfactoire à celui qui est baptisé, puisque le Christ auquel on est incorporé par le baptême a pleinement satisfait par sa passion et sa mort pour les péchés de tout le monde.

Les adultes avant le baptême n'ont pas besoin de confesser leurs péchés au prêtre, mais seulement à Dieu, en les pleurant du fond de leur âme.

Celui qui reçoit le baptême doit avoir l'intention de commencer une nouvelle vie. La foi lui est nécessaire pour avoir la grâce, mais elle ne l'est pas pour recevoir le caractère.

Tant que les enfants des Juifs ou des autres infidèles n'ont pas l'usage de raison, on ne doit pas les baptiser malgré leurs parents.

Le baptême efface tous les péchés et il délivre l'homme de toute la peine qu'il avait méritée. Comme il nous incorpore au Christ, il nous fait obtenir non-seulement la grâce, mais encore les vertus. Nous recevons ce double avantage du Christ notre chef d'où ils découlent.

Le baptême ouvre véritablement la porte du ciel ; il produit dans tout le monde la régénération spirituelle d'une manière égale, mais pour ses autres effets ils sont plus ou moins grands dans les divers individus selon l'ordre de la Providence.

La circoncision a été la préparation et la figure du baptême. Elle était un signe de la foi, et elle a été convenablement établie dans Abraham qui fut le père des croyants. Il y avait cette différence entre la circoncision et le baptême, c'est qu'elle produisait la grâce d'après la foi de celui qui l'opérait, au lieu que le baptême la confère par sa vertu propre.

Avant le baptême on exorcise celui qui doit être baptisé pour l'arracher à la puissance du démon et lui ouvrir le sens des choses spirituelles. C'est au prêtre qu'il appartient de faire ces exorcismes et d'instruire les adultes avant de leur conférer le sacrement (quest. LXVI-LXXII).

IV. *De la Confirmation.* — Indépendamment du baptême, il y a le sacrement de confirmation qui fait arriver l'homme au développement parfait et à toute la force de la vie spirituelle.

La matière de ce sacrement est le chrême béni, et il a pour forme ces paroles: Je vous marque du signe de la croix, et je vous confirme avec le chrême du salut au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit.

Il imprime à celui qui le reçoit un caractère, puisqu'il lui donne la puissance et la force de combattre spirituellement les ennemis de la foi; mais ce caractère ne peut être imprimé qu'autant qu'on a déjà reçu celui du baptême.

Il confère la grâce sacrifiante, et tous les fidèles doivent le recevoir. Ce sacrement étant en quelque sorte la consommation dernière du baptême, il ne peut être conféré que par les évêques qui ont, dans l'Eglise, la souveraine puissance (quest. LXXII).

V. *De l'Eucharistie.* — Le sacrement de l'eucharistie est nécessaire dans l'Eglise de Dieu, comme l'aliment spirituel des âmes. Il est un formellement, quoiqu'il soit multiple matériellement. Il n'est pas nécessaire qu'on le reçoive réellement, comme le baptême, pour être sauvé.

On donne à ce sacrement les noms de sacrifice, communion ou de symbole, d'eucharistie et de viatique, suivant les différents aspects sous lesquels on l'envisage.

Quoiqu'il y ait eu dans l'ançienne loi une foule de figures qui le représentent, la principale est celle de l'agneau pascal.

Le pain et le vin sont la matière de ce sacrement. Quoiqu'on puisse consacrer avec du pain fermenté, selon l'usage de certaines Eglises, il est plus convenable de se servir de pain azyme. On mêle de l'eau au vin parce que le Christ l'a fait, mais on ne doit pas en mettre une trop grande quantité de peur d'altérer la substance du vin.

Quoiqu'on ne puisse reconnaître par les sens la présence véritable du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, cependant on doit l'admettre par la foi. La substance du pain et du vin ne subsiste plus dans le sacrement après la consécration. Elle est convertie véritablement au corps du Christ. Cette conversion est absolument surnaturelle, elle ne peut être produite que par la puissance de Dieu, et on lui donne le nom de transsubstantiation.

Les espèces ou accidents du pain et du vin subsistent après la consécration, quoique la forme ne subsiste pas.

On doit croire, d'après la foi catholique, que le Christ est tout entier dans ce sacrement. Il est certain qu'il est par une concomitance réelle sous les deux espèces, quoique par la force du sacrement le corps soit sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin. Et il est tout entier sous chaque partie des espèces, soit qu'on coupe l'hostie, soit qu'on la laisse entière.

Le Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, puisqu'il y est par sa substance et non à la manière de l'étendue qui se mesure. Il y est par

lui-même d'une manière immobile : aucun œil humain ne peut l'y voir ici-bas; il n'y a que l'intelligence béatifiée qui puisse le voir par le moyen de la vision de l'essence divine.

Les accidents du pain et du vin subsistent dans le sacrement, sans sujet dans lequel ils existent, par la seule puissance divine. Les espèces ou accidents sont conservés par la vertu divine dans l'être qu'ils avaient lorsque la substance du pain et du vin existait. C'est pourquoi elles peuvent modifier les corps extérieurs et se corrompre elles-mêmes après la consécration aussi bien qu'auparavant. Pour la même raison elles conservent leur vertu génératrice et nutritive.

Ce sacrement a pour forme ces paroles : *Ceci est mon corps* et *ceci est le calice de mon sang.* Ces paroles ont une vertu créée qui produit la consécration. Les paroles qui se rapportent à la consécration du pain produisent leur effet avant qu'on ait prononcé celles de la consécration du vin.

L'eucharistie confère la grâce puisqu'elle renferme le Christ qui est la source et l'origine de toute grâce, et elle a pour effet de nous faire obtenir la vie éternelle. Elle demande que celui qui la reçoit soit en état de grâce, quoiqu'elle puisse remettre même le péché mortel dans celui qui la reçoit sans avoir la conscience de son péché et sans attachement pour lui. Elle remet les péchés véniels, mais elle ne délivre pas de toute la peine due au péché, elle nous fait seulement obtenir la remise d'une partie selon la dévotion avec laquelle nous la recevons.

Elle préserve aussi l'homme du péché parce qu'elle éloigne de lui les tentations du démon. Mais les péchés véniels peuvent empêcher en partie son effet.

Il y a deux manières de recevoir ce sacrement : l'une sacramentelle par laquelle on ne perçoit que le sacrement, et l'autre spirituelle par laquelle on en reçoit les effets. En s'unissant spirituellement au Christ les anges ne le reçoivent que de cette dernière manière. Les pécheurs peuvent le recevoir aussi véritablement que les justes, mais ils pèchent mortellement en le recevant ainsi dans une conscience mauvaise.

On doit refuser la communion aux pécheurs publics et connus, mais non aux pécheurs occultes qui n'ont perdu le droit, par aucune faute publique, de s'approcher de la table sainte.

D'après les lois de l'Eglise, par honneur pour le sacrement de l'Eucharistie, on ne doit le recevoir qu'à jeun. Quand on est convenablement disposé, on peut le recevoir tous les jours, mais il y a beaucoup de fidèles qui ne peuvent s'en approcher aussi souvent.

Le prêtre qui consacre ne doit pas prendre le corps du Christ sans le sang, mais on a eu raison, dans certaines Eglises, d'établir la coutume de ne faire communier les fidèles que sous une seule espèce.

Le Christ a reçu lui-même ce sacrement, et il l'a donné à Judas pour nous montrer que nous ne devions pas en écarter les pécheurs occultes dont la culpabilité n'était pas extérieurement démontrée.

Le corps qu'il a reçu étant le même que celui qui était sur la croix, si on eût conservé ce sacrement au temps de sa mort, il s'ensuit qu'il serait mort dans le sacrement aussi bien que sur la croix.

C'est aux prêtres qu'il appartient de consacrer. Plusieurs prêtres peuvent simultanément consacrer la même hostie pourvu qu'ils prononcent ensemble les mêmes paroles. Quand le prêtre consacre, comme il offre à Dieu un sacrifice, il doit recevoir le sacrement.

Les mauvais prêtres peuvent consacrer, et malgré leur indignité leur messe

ne vaut pas moins quant au sacrement, quoique leurs prières soient moins fructueuses que celles d'un bon prêtre.

Les schismatiques, les hérétiques et les excommuniés, s'ils ont été ordonnés, peuvent consacrer l'hostie, mais ils ne le font jamais sans crime. Un prêtre dégradé le peut aussi puisque son caractère lui reste.

On ne peut entendre la messe, ni recevoir l'eucharistie des excommuniés, des hérétiques et des schismatiques, sans participer à leurs péchés.

Un prêtre ne pourrait s'abstenir absolument de célébrer; il est tenu de le faire au moins les jours où les fidèles ont le plus souvent l'habitude de communier.

Saint Thomas termine ce traité en justifiant les rites que l'Eglise a établis pour la célébration de ce sacrement (quest. LXXIII-LXXXIV).

VI. *Du sacrement de Pénitence.* — La pénitence est un sacrement spécial. Sa matière prochaine sont les actes de pénitence; sa matière éloignée les péchés que l'on doit détester et effacer. Sa forme comprend ces paroles : *Je vous absous.* L'imposition des mains n'est pas plus nécessaire pour ce sacrement que pour le baptême.

Il n'est pas nécessaire absolument, comme le baptême, pour être sauvé, il ne l'est que pour ceux qui sont dans le péché. C'est pour ce motif qu'on l'appelle la seconde planche après le naufrage,

Il est convenable qu'il ait été établi sous la loi nouvelle. On peut le recevoir chaque fois qu'on retombe dans le péché, parce que la miséricorde divine surpasse la multitude et l'étendue de nos fautes.

On peut aussi considérer la pénitence comme vertu. A ce titre elle existe dans la volonté. Elle a pour but de détruire le péché et de le détester. La crainte servile l'excite d'abord, mais c'est la crainte filiale qui en est le principe immédiat et le plus prochain.

La vertu de pénitence n'est pas absolument la première des vertus, ni dans l'ordre du temps ni dans l'ordre de la nature; mais elle est la première sous un rapport selon l'ordre du temps, car c'est par son acte que la justification de l'impie doit commencer.

Il n'y a pas de péché qui ne puisse être remis par la pénitence, et aucun péché mortel ne peut être effacé ici-bas sans cette vertu.

Un péché ne peut être remis sans l'autre. Après la rémission de la faute, on est délivré de la peine éternelle, mais on reste encore passible de la peine temporelle.

Quand le péché a été pardonné, il peut encore rester dans l'âme des dispositions produites par ses actes extérieurs et qu'on appelle les restes du péché.

Les péchés véniels ne peuvent être remis sans le sacrement de pénitence. Il n'est pas nécessaire pour la rémission de ces fautes qu'il y ait infusion de la grâce habituelle. Faire sa confession générale, se frapper la poitrine, dire la prière dominicale, recevoir de l'eau bénite, la bénédiction épiscopale, sont autant de moyens qui effacent les péchés véniels, quand ils sont joints à la détestation du péché.

On ne peut remettre les péchés véniels, si l'on n'obtient la rémission des péchés mortels.

Les péchés anciens qui ont été effacés ne revivent pas si l'on vient à tomber de nouveau dans le péché mortel.

La pénitence rétablit dans l'homme qu'elle réconcilie avec Dieu toutes les vertus qui sont l'effet de la grâce. Le pénitent revient à un degré de grâce plus ou moins élevé, selon que le mouvement du libre arbitre a été plus ou moins intense dans l'acte même du repentir.

Le péché mortel paralyse les œuvres qui ont été faites dans l'état de grâce, mais la pénitence les fait revivre dans le sens qu'elle leur rend l'efficacité qu'elles devaient avoir pour nous faire arriver à la vie éternelle.

On distingue dans le sacrement de pénitence trois parties, la contrition, la confession et la satisfaction. Ce ne sont pas des parties intégrantes, mais des parties subjectives et potentielles.

Saint Thomas devait reprendre en particulier chacune de ces subdivisions; malheureusement la mort est venue ici interrompre son gigantesque travail. Il en avait marqué à grands traits les derniers linéaments. Ses disciples ont essayé de continuer son œuvre. Mais comment ne pas rester au-dessous d'un pareil maître? Le *supplément* extrait de son commentaire sur le livre de Pierre Lombard rend sans doute le fond de sa pensée, mais ses idées ne sont plus exposées avec la même force et la même concision.

Cependant, comme ce travail lui est littéralement emprunté et qu'il reproduit exactement sa pensée, nous espérons le traduire également. Ce sera le moyen de compléter ce *Cours de théologie* qui sans cela se trouverait véritablement privé de parties essentielles.

PROLOGUE.

Notre-Seigneur Jésus-Christ en délivrant son peuple du péché, d'après le témoignage de l'ange, nous a montré en lui-même la voie de la vérité par laquelle nous pouvons parvenir à la béatitude de la vie immortelle au moyen de la résurrection. Par conséquent il est nécessaire pour achever l'étude de la théologie entière, qu'après avoir examiné la fin dernière de l'homme, les vertus et les vices, nous considérions le Sauveur lui-même du genre humain et les bienfaits dont il nous a comblés. Nous traiterons donc 1° du Sauveur lui-même ; 2° de ses sacrements qui sont nos moyens de salut ; 3° de la fin de la vie immortelle à laquelle il nous conduit par la résurrection. — Sur le Sauveur lui-même nous avons deux choses à considérer : 1° le mystère même de l'Incarnation, d'après lequel Dieu s'est fait homme pour nous sauver ; 2° ce que notre Sauveur, c'est-à-dire ce que le Dieu incarné a fait et a souffert.

QUESTION I.

DE LA CONVENANCE DE L'INCARNATION.

Sur le mystère de l'Incarnation il y a trois considérations à faire. Il faut examiner: 1° la convenance de l'incarnation du Christ; 2° le mode de l'union du Verbe incarné; 3° ce qui est résulté de cette union. — Sur la convenance de l'incarnation il y a six questions à examiner : 1° Etait-il convenable que Dieu s'incarnât? — 2° Etait-ce nécessaire pour la réparation du genre humain? — 3° Si l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait-il incarné? — 4° S'est-il incarné plutôt pour effacer le péché originel que le péché actuel? — 5° Etait-il convenable que Dieu s'incarnât depuis le commencement du monde? — 6° Son incarnation aurait-elle dû être différée jusqu'à la fin des siècles?

ARTICLE I. — ÉTAIT-IL CONVENABLE QUE DIEU S'INCARNAT (1)?

1. Il semble qu'il n'était pas convenable que Dieu s'incarnât. Car puisque Dieu est de toute éternité l'essence même de la bonté, le meilleur par conséquent c'est qu'il soit comme il a été éternellement. Or, de toute éternité Dieu a existé absolument sans la chair. Il était donc très-convenable qu'il ne s'unît pas à la chair, et par conséquent qu'il ne s'incarnât pas.

2. Il n'est pas convenable de joindre des choses qui sont infiniment distantes; par exemple, si l'on peignait une image il serait très-inconvenant d'unir un cou de cheval à une tête d'homme (2). Or, Dieu et la chair sont des choses infiniment distantes; puisque Dieu est très-simple, tandis que la chair est très-composée et surtout la chair humaine. Il n'a donc pas été convenable que Dieu s'unît à elle.

3. Le corps est éloigné de l'esprit souverain, comme la malice l'est de la souveraine bonté. Or, il serait tout à fait inconvenant que Dieu qui est la bonté souveraine s'unît à la malice. Il n'a donc pas été convenable non plus que l'esprit souverain incréé prît un corps.

4. Il est inconvenant que celui qui surpasse les grandes choses soit contenu dans la moindre, et que celui qui a le soin de ce qu'il y a de plus grand se transporte dans ce qu'il y a de plus petit. Or, toute l'universalité des êtres ne peut suffire à contenir Dieu qui prend soin du monde entier. Il semble donc qu'il ne convienne pas que celui qui regarde l'univers comme peu de chose, se cache dans le corps délicat d'un petit enfant; que ce roi se soit si longtemps éloigné de son trône, et que le gouvernement du monde entier se soit trouvé transporté dans un aussi petit corps, comme l'écrit Volusien à saint Augustin (*Ep.* CXXXV).

Mais c'est le *contraire.* Il paraît très-convenable que les choses invisibles de Dieu soient montrées par ce qui est visible : car c'est pour cela que le monde entier a été fait, comme on le voit par ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 20) : *Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la connaissance que nous en ont donnée les créatures.* Or, comme le dit saint Jean Damascène (*Lib.* III *de fid. orth.* in princ.), le mystère de l'Incarnation montre tout à la fois la bonté, la sagesse, la justice, la puissance ou la vertu de Dieu. Sa bonté, parce qu'il n'a pas dédaigné la faiblesse de sa propre créature; sa justice, parce qu'après la défaite de l'homme, il n'a pas voulu laisser vaincre le tyran par un autre que par l'homme lui-même, et

(1) Le concile de Chalcédoine (art. 1) s'élève avec force contre les hérétiques qui avaient osé avancer qu'il était indigne de Dieu de s'être incarné. On peut considérer comme les auteurs de ce blasphème les apellites, les manichéens et, en général, tous ceux qui ont nié la vérité du corps du Christ.

(2) Allusion aux premiers vers de l'Art poétique d'Horace : *Humano capiti cervicem pictor equinam jungere si velit*, etc.

qu'il ne l'a pas délivré de la mort par la violence ; sa sagesse, parce qu'il a trouvé le moyen le plus convenable d'acquitter une dette du plus grand prix; sa puissance ou sa vertu infinie, parce qu'il n'y a rien de plus grand qu'un Dieu fait homme. Il a donc été convenable que Dieu s'incarnât.

CONCLUSION. — Puisque la nature même de Dieu est l'essence de la bonté, et qu'il appartient à la nature du bien de se communiquer aux autres, il est évident qu'il convenait que Dieu se communiquât à ses créatures d'une manière souveraine, et c'est ce qu'il a fait dans l'œuvre de l'incarnation.

Il faut répondre que ce qu'il y a de convenable pour une chose, c'est ce qui s'accorde avec l'essence de sa propre nature. Ainsi il est convenable que l'homme raisonne, parce que cette propriété lui convient en tant qu'il est raisonnable par nature. Or, la nature de Dieu est la bonté par essence, comme on le voit par saint Denis (*De div. nom.* cap. 1). Par conséquent tout ce qui appartient à la nature de la bonté, est convenable pour Dieu. Et comme il appartient à la nature du bien de se communiquer aux autres, ainsi que l'observe le même Père (*De div. nom.* cap. 1), il s'ensuit qu'il appartient à la nature du souverain bien de se communiquer à la créature de la manière la plus élevée; et c'est à la vérité ce qui arrive principalement quand il s'unit une nature créée de manière que ces trois choses, le verbe, l'âme et le corps, ne forment qu'une seule personne, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 18). D'où il est évident qu'il a été convenable que Dieu s'incarnât (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mystère de l'Incarnation ne s'est pas accompli parce que Dieu a changé de quelque manière l'état dans lequel il a existé de toute éternité, mais parce qu'il s'est uni à la créature d'une manière nouvelle ou plutôt parce qu'il l'a unie à lui. Or, il est convenable que la créature qui est changeante par nature n'existe pas toujours de la même manière. C'est pourquoi, comme la créature a commencé d'exister, puisque auparavant elle n'existait pas; de même il a été convenable que n'ayant pas été d'abord unie à Dieu en personne, elle le fût ensuite.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'était pas convenable que le corps de l'homme fût uni à Dieu dans l'unité de personne, si l'on considère la condition de sa nature, parce que ce bienfait était au-dessus de sa dignité; mais néanmoins il convenait à Dieu selon l'excellence infinie de sa bonté de l'unir à lui pour le salut du genre humain.

Il faut répondre au *troisième*, que toute autre condition (2) d'après laquelle la créature diffère du créateur a été établie par la sagesse de Dieu et se rapporte à sa bonté. Car c'est à cause de sa bonté que Dieu qui est incréé, immuable et incorporel, a produit des créatures changeantes et corporelles. De même le mal de la peine a été introduit par la justice de Dieu pour sa gloire, au lieu qu'on commet le mal de la faute en s'éloignant de l'art de la divine sagesse et de l'ordre de la divine bonté. C'est pourquoi il a pu être convenable pour Dieu de prendre une nature créée, changeante, corporelle et soumise à la peine, mais il ne lui convenait pas de prendre le mal du péché.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Augustin dans sa réponse à Volusien (*Ep.* CXXXVII), la doctrine chrétienne ne dit pas que Dieu se soit enfermé dans la chair dont il s'est revêtu de telle sorte qu'il ait abandonné ou perdu le gouvernement de l'univers et qu'il en ait trans-

(1) Pour connaître toutes les convenances de ce mystère, on peut lire Pétau (*De incarnat.* lib. II, cap. 5 et seq.).

(2) Toute autre condition que celle de la malice ou du péché.

porté le soin dans ce corps, comme une chose qu'il aurait concentrée pour l'y renfermer. Toutes ces idées ne viennent que de ce que les hommes ne peuvent concevoir que des corps ou des choses corporelles. Mais la grandeur de Dieu ne se mesure pas sur la masse ou l'étendue, elle se mesure sur sa vertu. Par conséquent l'étendue de sa puissance ne peut être ainsi resserrée dans d'étroites limites. Ainsi quand on observe que la parole passagère de l'homme est entendue simultanément par plusieurs personnes et que chacune d'elles la reçoit tout entière, est-il donc incroyable que le Verbe de Dieu qui subsiste éternellement soit partout tout entier? Il n'y a donc pas d'inconvénient que Dieu s'incarne.

ARTICLE II. — A-T-IL ÉTÉ NÉCESSAIRE POUR LA RÉPARATION DU GENRE HUMAIN QUE LE VERBE DE DIEU S'INCARNE (1)?

1. Il semble qu'il n'a pas été nécessaire pour la réparation du genre humain que le Verbe s'incarne. Car le Verbe de Dieu, puisque Dieu est parfait, comme nous l'avons vu (part. I, quest. IV, art. 1 et 2), n'a acquis aucune vertu en prenant un corps. Par conséquent si le Verbe de Dieu incarné a réparé la nature humaine, il eût pu le faire sans prendre un corps.

2. Pour réparer la nature humaine qui était tombée par le péché, il semble qu'il fallait seulement satisfaire pour le péché. Or, il semble que l'homme ait pu satisfaire pour le péché : car Dieu ne doit pas demander à l'homme plus qu'il ne peut; et puisqu'il est plus porté à pardonner qu'à punir, comme il impute à l'homme l'acte du péché à titre de peine, de même il lui doit imputer à mérite l'acte contraire. Il n'a donc pas été nécessaire pour la réparation de la nature humaine que le Verbe s'incarne.

3. Il appartient principalement au salut de l'homme qu'il révère Dieu. Ainsi il est dit (Mal. I, 6) : *Si je suis Père, où est l'honneur qu'on me rend? Si je suis le Seigneur, où est la crainte que l'on me doit?* Or, les hommes révèrent Dieu davantage par là même qu'ils le considèrent comme élevé au-dessus de toutes choses, et comme éloigné des sentiments humains. C'est pourquoi le Psalmiste dit (*Ps.* CXII, 4) : *Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa gloire s'élève au-dessus des cieux.* Puis il ajoute : *Qui est comme le Seigneur notre Dieu?* ce qui appartient au respect. Il semble donc qu'il n'était pas convenable pour le salut du genre humain que Dieu se rendît semblable à nous en prenant un corps.

Mais c'est le *contraire.* Ce qui délivre le genre humain de la perdition est nécessaire au salut de l'homme. Or, tel est le mystère de l'Incarnation divine, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. III, 16) : *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.* Il a donc été nécessaire pour le salut de l'homme que Dieu s'incarne.

CONCLUSION. — Dieu eût pu par l'infinité de sa puissance divine réparer le genre humain autrement que par l'œuvre de l'incarnation; mais il a été nécessaire que son Verbe se fît chair pour que l'homme opérât plus facilement et mieux son salut.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est nécessaire à une fin de deux manières : 1° On appelle nécessaire ce sans quoi une chose ne peut exister; comme la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine. 2° On appelle nécessaire le moyen par lequel on parvient mieux et plus

(1) Tous les Pères pensent, avec saint Thomas, que l'incarnation n'a pas été absolument nécessaire. Vid. Ath. (*Cont. Ar.* orat. III), saint Grégoire de Nazianze (orat. IX), saint Cyrille d'Alexandrie (*Cont. apollinarist.*), Théodoret (*Serm.* VI *cont. Græcos*), saint Léon (serm. II, *De nativ.*) saint Grégoire le Grand (*Mor.* lib. XX, cap. 26), saint Jean Damascène (lib. III, cap. 18), saint Bernard (*Epist.* 190).

convenablement à une fin; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire à la course. Il n'a pas été nécessaire de la première manière que Dieu s'incarne pour la réparation de la nature humaine. Car Dieu pouvait par sa vertu toute-puissante réparer cette nature d'une multitude d'autres manières (1). Mais il a été nécessaire de la seconde manière que Dieu s'incarne pour la réparation du genre humain. C'est pourquoi saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 10) : Montrons, non qu'il n'y avait pas d'autre moyen possible à Dieu, dont la puissance embrasse toutes choses également, mais qu'il n'y en avait pas de plus convenable pour guérir notre misère. — C'est en effet ce que l'on peut considérer d'abord relativement à ce qui porte l'homme vers le bien. Et 1° quant à la foi qui est plus certaine par là même que l'on croit à la parole même de Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XI, cap. 2) : Pour que l'homme marche avec plus de confiance vers la vérité, la vérité elle-même, le Fils de Dieu fait homme, a établi et fondé la foi. 2° Quant à l'espérance, qui est par là même plus vive. Aussi saint Augustin dit ailleurs (*De Trin.* lib. XIII, cap. 10) : Rien n'a été plus nécessaire pour exciter notre espérance que de nous démontrer combien Dieu nous aimait. Et qui pouvait nous prouver plus manifestement cet amour que le Fils de Dieu en daignant s'unir à notre nature? 3° Quant à la charité, qui est par là rendue plus ardente. C'est pour ce motif que saint Augustin dit encore (*Lib. de catech. rudibus*, cap. 4) : Pourquoi principalement Dieu nous a-t-il envoyé son Fils, sinon pour nous montrer l'amour qu'il nous porte; puis il ajoute : Si nous ne l'aimions pas auparavant, pouvons-nous ne pas lui rendre amour pour amour. 4° Quant à la droiture des actions, pour laquelle il s'est donné en exemple à chacun de nous. D'où le même docteur dit dans un sermon (*De Nat. Domini,* XXII *de Temp.* in med.) : On ne devait pas suivre l'homme que l'on pouvait voir : mais on devait suivre Dieu que l'on ne pouvait pas voir. Donc Dieu s'est ainsi fait homme pour offrir à l'homme quelqu'un qu'il vît et qu'il pût prendre pour modèle. 5° Quant à la pleine participation de la divinité, qui est la véritable béatitude de l'homme et la fin de la vie humaine; et c'est ce qui nous a été conféré par l'humanité du Christ. Car d'après saint Augustin (*in Serm. de Nativ. Dom.* XIII *de Temp.*) Dieu s'est fait homme pour que l'homme devînt Dieu. — De même l'incarnation a été utile pour éloigner l'homme du mal. En effet : 1° L'homme est instruit par là à ne pas mettre le diable au-dessus de lui, et à ne pas vénérer celui qui est l'auteur du péché. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 17) : La nature humaine ayant pu être unie à Dieu de manière à ne faire qu'une personne avec lui, les mauvais esprits n'osent pas dans leur orgueil se mettre au-dessus de l'homme, sous prétexte qu'ils ne sont pas corporels. 2° Nous savons par là combien grande est la dignité de la nature humaine, afin que nous ne la souillions pas par le péché. Ainsi saint Augustin dit (*Lib. de ver. relig.* cap. 16) : Dieu nous a démontré combien est élevé le rang que la nature humaine occupe entre les créatures, en se montrant aux hommes avec la nature d'un homme véritable. Et le pape saint Léon s'écrie (*Serm. de Nativ.* I, vers. fin.) : Reconnais, ô chrétien, ta dignité; et étant devenu participant de la nature divine, ne retourne pas à ton ancienne condition en te dégradant par une mauvaise conduite. 3° Pour détruire dans l'homme toute présomption; car l'incarnation du Christ nous apprend que la grâce

(1) Saint Anselme paraît avoir été de l'opinion contraire. Le P. Pétau croit qu'il a enseigné que l'incarnation était absolument nécessaire (*De incarn.* lib. II, cap. 15, n° 5). Saint Bonaventure et Alexandre de Halès l'excusent en prétendant qu'il n'a voulu parler que d'une nécessité hypothétique. Billuart en rapportant leur sentiment se range de leur avis.

de Dieu nous est donnée, sans aucun mérite antérieur de notre part, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 17). 4° Parce que l'orgueil de l'homme, qui est le plus grand obstacle qui nous empêche de nous attacher à Dieu, peut être réprimé et guéri par l'humilité profonde de Dieu, selon l'observation du même Père (*ibid.*). 5° Pour délivrer l'homme de la servitude du péché, ce qui d'après saint Augustin (*De Trinit.* lib. XIII, cap. 13) doit résulter de ce que le diable a été vaincu par la justice de l'Homme-Dieu, et c'est ce qu'a fait le Christ en satisfaisant pour nous. Un homme seul ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain; Dieu ne le devait pas; il fallait par conséquent que ce fût Jésus-Christ qui est Dieu et homme. C'est ce qui fait dire au pape saint Léon (*loc. cit.*) : L'infirmité est reçue par la force, l'humilité par la majesté, ce qui est mortel par ce qui est éternel, afin que ce qui convenait parfaitement à notre guérison, il n'y eût qu'un seul et même médiateur entre Dieu et les hommes et qu'il pût mourir d'après l'une de ses natures et ressusciter d'après l'autre. Car s'il n'était pas vrai Dieu, il ne nous présenterait pas de remède; et s'il n'était pas vrai homme, il ne nous servirait pas d'exemple. Il y a d'ailleurs encore une foule d'autres avantages qui sont résultés de là et qui dépassent l'intelligence humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur la première espèce de nécessité, sans laquelle on ne peut parvenir à sa fin.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut dire qu'une satisfaction est suffisante de deux manières : 1° Parfaitement, parce qu'elle est adéquatement capable de compenser la faute commise; la satisfaction simple d'un homme seul n'eût pu être ainsi suffisante pour le péché, soit parce que le péché ayant souillé la nature humaine entière, le bien d'une personne ou de plusieurs ne pouvait pas compenser équivalemment le dommage qu'avait subi toute la nature, soit parce que le péché commis contre Dieu a une infinité qui résulte de l'infinité de la majesté divine; car l'offense est d'autant plus grave que celui contre lequel on la fait est plus élevé. Pour que la satisfaction fût complète, il a donc fallu que l'acte de celui qui satisfait eût une efficacité infinie, comme l'acte de celui qui est Dieu et homme. 2° On peut dire que la satisfaction de l'homme est suffisante imparfaitement, quand elle l'est par suite de l'acceptation de celui qui s'en contente, quoiqu'elle ne soit pas adéquate. La satisfaction simple d'un homme ordinaire est suffisante de cette manière. Mais parce que tout ce qui est imparfait présuppose quelque chose de parfait qui le soutienne, il s'ensuit que toute satisfaction humaine tire son efficacité de la satisfaction du Christ.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu en prenant un corps n'a pas rabaissé sa majesté; et par conséquent le respect qui lui est dû n'a pas été affaibli; au contraire il a augmenté à mesure que la connaissance qu'on a eue de lui a augmenté elle-même. Or, par là même que Dieu a voulu s'approcher de nous en prenant notre chair, il nous a portés à le mieux connaître.

ARTICLE III. — SI L'HOMME N'EUT PAS PÉCHÉ, DIEU SE SERAIT-IL INCARNÉ (1)?

1. Il semble que si l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait néanmoins incarné. Car tant que la cause subsiste, l'effet subsiste aussi. Or, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 17), il y a beaucoup d'autres choses que la rémission des péchés à considérer dans l'incarnation du Christ, dont nous avons parlé (art. préc.). Par conséquent

(1) Cet article a pour objet d'examiner si la rédemption du genre humain a été le motif principal et unique de l'incarnation, c'est-à-dire de rechercher si, dans le cas où l'homme n'aurait pas péché, l'incarnation aurait eu lieu par la force du décret actuel. Car tout le monde reconnait qu'elle aurait pu avoir lieu en vertu d'un autre décret.

quand même l'homme n'aurait pas péché, Dieu se serait incarné.

2. Il appartient à la toute-puissance de la vertu divine de parfaire ses œuvres et de se manifester au moyen d'un effet infini. Or, il n'y a pas de simple créature qu'on puisse appeler un effet infini, puisqu'elle est finie par son essence. Cependant dans l'œuvre seule de l'incarnation il semble surtout se manifester un effet infini de la puissance divine, qui unit des choses infiniment éloignées; puisqu'elle a fait que l'homme fût Dieu. Cette œuvre paraît aussi avoir le plus perfectionné l'univers, par là même que la dernière créature, c'est-à-dire l'homme, est unie au premier principe, qui est Dieu. Par conséquent, quand même l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait incarné.

3. Le péché n'a pas rendu la nature humaine plus capable de la grâce. Or, après le péché elle est restée capable de la grâce d'union qui est la plus grande. Par conséquent si l'homme n'eût pas péché, la nature humaine aurait été capable de cette grâce; et Dieu ne lui aurait pas soustrait le bien dont elle était capable. Il se serait donc incarné, si l'homme n'eût pas péché.

4. La prédestination de Dieu est éternelle. Or, saint Paul dit du Christ (*Rom.* I, 4) : *Qu'il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu par sa puissance.* Il était donc nécessaire avant le péché que le Fils de Dieu s'incarnât, pour que la prédestination de Dieu s'accomplît.

5. Le mystère de l'Incarnation a été révélé au premier homme, comme on le voit par ces paroles (*Gen.* II, 23) : *C'est là l'os de mes os;* et l'Apôtre dit que ce que ces paroles expriment est *le grand sacrement qui représente l'union du Christ et de son Eglise* (*Ephes.* V, 32). Or, l'homme n'a pas pu avoir la prescience de sa chute pour la même raison que l'ange ne l'a pas eue non plus, comme le prouve saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XI, cap. 18). Par conséquent Dieu se serait incarné, quand même l'homme n'aurait pas péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*Lib. de verb. Dom.* et expressiùs *Lib. de verb. apost.* serm. VIII, cap. 2), expliquant ce passage de saint Luc (XIX) : *Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui périssait,* dit : Par conséquent si l'homme n'eût pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu. Et sur ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* I), *le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs,* la glose dit (*ord. Aug. Lib. de verb. apost.* serm. IX) : Le Christ n'a pas eu d'autre cause pour venir en ce monde, que de sauver les pécheurs. Enlevez les maladies, faites disparaître les blessures, et il n'y aura plus besoin de médecin.

CONCLUSION. — Quoique Dieu ait pu s'incarner, sans que le péché existe, cependant il est plus convenable de dire que si l'homme n'eût pas péché, Dieu ne se serait pas incarné, puisque dans l'Ecriture sainte la raison que l'on donne partout de l'incarnation se tire du péché du premier homme.

Il faut répondre qu'à cet égard les opinions sont différentes. Car les uns disent que le Fils de Dieu se serait incarné, quand même l'homme n'aurait pas péché (1). Les autres affirment le contraire (2). Il semble qu'on doive plutôt s'en tenir à cette dernière assertion; car les choses qui ne proviennent que de la volonté de Dieu, et qui ne sont point dues à la créature, ne peuvent nous être connues que d'après les saintes Ecritures, qui nous manifestent la volonté divine. Par conséquent puisque dans l'Ecriture

(1) Les scotistes sont de ce sentiment; Suarez, Isambert et d'autres théologiens également, quoiqu'ils exposent leur opinion d'une autre manière que les scotistes.

(2) Saint Thomas a d'abord déclaré ces deux sentiments probables (III, dist. I, quest. I, art. 3). Il a donné ensuite la préférence à ce dernier, et il est suivi par les thomistes et la plupart des autres théologiens.

sainte, la raison de l'incarnation est partout tirée du péché du premier homme, il est plus convenable que Dieu ait ordonné l'œuvre de l'incarnation pour remédier au péché ; de telle sorte que l'incarnation n'aurait pas eu lieu, si le péché n'avait pas été commis. Toutefois, la puissance de Dieu n'est pas limitée à cet égard ; car Dieu aurait pu s'incarner, même sans que le péché existe.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les autres causes qui ont été assignées (art. préc.) se rapportent au remède du péché (1). Car si l'homme n'eût pas péché, il aurait été éclairé de la lumière de la sagesse divine, et Dieu aurait perfectionné la droiture de sa justice, pour qu'il connût et qu'il fît tout ce qui est nécessaire. Mais parce que l'homme, après qu'il eut abandonné Dieu, était porté aux choses corporelles, il a été convenable que Dieu en se faisant chair lui offrît, dans ces choses mêmes, le remède qui devait le sauver. Aussi, à l'occasion de ces paroles (Joan. I), *le Verbe s'est fait chair*, saint Augustin dit (Tract. II) : La chair vous avait aveuglé, la chair vous guérit : car le Christ est venu pour détruire les vices de la chair.

Il faut répondre au *second*, qu'en tirant les êtres du néant la puissance de Dieu s'est montrée infinie ; et il suffit à la perfection de l'univers que la créature se rapporte d'une manière naturelle à Dieu comme à sa fin (2). Mais que la créature soit unie à Dieu en personne, c'est une chose qui surpasse les limites de la perfection naturelle.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut considérer dans la nature humaine deux sortes de capacité : l'une qui résulte de la puissance naturelle, elle est toujours remplie par Dieu qui donne à chaque chose ce que sa capacité naturelle exige ; l'autre se rapporte à la puissance divine, à laquelle toute créature obéit à volonté, et c'est de cette sorte de capacité qu'il s'agit dans l'objection. Mais Dieu ne remplit pas dans tous les êtres cette capacité de leur nature : autrement il ne pourrait faire dans une créature que ce qu'il fait ; ce qui est faux, comme nous l'avons vu (part. I, quest. CV, art. 6). Ainsi rien n'empêche que la nature humaine n'ait été élevée à quelque chose de plus grand après le péché. Car Dieu permet que le mal arrive pour en retirer quelque chose de mieux, selon cette parole de saint Paul (*Rom.* V, 20) : *Où le péché a abondé, la grâce a surabondé aussi.* C'est pour cela que dans la bénédiction du cierge pascal on dit : O heureuse faute qui nous a mérité un pareil et un aussi grand Rédempteur !

Il faut répondre au *quatrième*, que la prédestination présuppose la prescience de l'avenir : c'est pourquoi comme Dieu prédestine le salut d'un homme qui doit s'accomplir par les prières des autres, de même il a aussi prédestiné l'œuvre de l'incarnation pour remédier au péché de l'homme.

Il faut répondre au *cinquième*, que rien n'empêche qu'on ne révèle à quelqu'un l'effet sans lui révéler la cause. Le mystère de l'Incarnation a donc pu être révélé au premier homme, sans qu'il eût la prescience de sa chute. Car celui qui connaît un effet n'en connaît pas toujours la cause.

ARTICLE IV. — LE CHRIST S'EST-IL INCARNÉ PLUTÔT POUR EFFACER LE PÉCHÉ ORIGINEL QUE LE PÉCHÉ ACTUEL (3) ?

1. Il semble que Dieu se soit incarné plutôt pour remédier aux péchés

(1) Pierre Abeilard a cependant nié que la rédemption du genre humain fût la cause finale de l'incarnation. C'est ce que lui reproche saint Bernard (*Ep.* 190).

(2) Cette assertion de saint Thomas se trouve en opposition avec le système de Mallebranche et son optimisme.

(3) L'Écriture insinue que le Christ s'est incarné tout particulièrement pour effacer le péché originel : *Sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum*, etc. (*Rom.* V).

actuels qu'au péché originel. Car plus le péché est grave, plus il est opposé au salut de l'homme, pour lequel Dieu s'est incarné. Or, le péché actuel est plus grave que le péché originel ; car une peine moindre est due au péché originel, comme le dit saint Augustin contre Julien (lib. v, cap. 11). L'incarnation du Christ a donc eu plutôt pour but d'effacer les péchés actuels que le péché originel.

2. Le péché originel ne mérite pas la peine du sens, mais seulement la peine du dam, comme nous l'avons vu (*implic.* 1ª 2æ, quest. LXXXVII, art. 5, arg. 2, *sed clariùs* in 2, dist. 33, quest. II, art. 1). Or, pour la satisfaction de nos péchés, le Christ est venu souffrir sur la croix la peine du sens, mais non la peine du dam, parce qu'il n'a point manqué de voir l'essence divine ou d'en jouir. Il est donc venu pour effacer le péché actuel plutôt que le péché originel.

3. Comme le dit saint Chrysostome (lib. II *de compunct. cord.* cap. 5) : L'affection du serviteur fidèle est telle, qu'il considère comme accordés à lui seul les bienfaits que son Seigneur accorde en général à tout le monde. C'est ainsi que saint Paul ne parle que de lui seul, quand il écrit aux Galates (II) : *Il m'a aimé et s'est livré pour moi.* Or, nos propres péchés sont les péchés actuels, car le péché originel est commun. Nous devons donc avoir ce sentiment pour que nous pensions qu'il est venu principalement pour nos péchés actuels.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean dit (I, 29) : *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface les péchés du monde*, ce que Bède explique en disant : On appelle péché du monde le péché originel qui est commun au monde entier (*Collig. ex ejus hom. in oct. Epiph. et hab. in gloss. ord.*).

CONCLUSION. — Quoique le Christ soit venu pour effacer tous les péchés, cependant il est venu plutôt pour effacer le péché originel que le péché actuel, car le péché qui souille le genre humain entier est plus grand que celui qui est propre à un seul individu.

Il faut répondre qu'il est certain que le Christ est venu en ce monde non-seulement pour effacer le péché qui s'est transmis originellement à la postérité, mais encore pour effacer tous les péchés qui ont été ensuite commis : ce qui ne signifie pas que tous les péchés sont effacés, car il y en a qui ne le sont pas par la faute des hommes qui ne s'attachent pas au Christ, d'après ces paroles de saint Jean (III, 19) : *La lumière est venue en ce monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière ;* mais ces paroles indiquent qu'il a fait de son côté ce qu'il fallait pour effacer tous les péchés (1). Ainsi l'Apôtre dit (*Rom.* v, 15) : *Il n'en est pas de la grâce comme du don.... car nous avons été condamnés par le jugement de Dieu pour un seul péché; au lieu que nous sommes justifiés par la grâce, après plusieurs péchés.* Par conséquent, le Christ est venu pour effacer d'autant plus spécialement un péché que ce péché est plus grand. Or, on dit qu'une chose est plus grande de deux manières : 1° En intensité. C'est ainsi que la blancheur est plus grande quand elle est plus intense. Le péché actuel est dans ce sens plus grand que le péché originel, parce qu'il est plus volontaire, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. LXXXI, art. 1). 2° On dit qu'une chose est plus grande par extension ; c'est ainsi qu'on dit plus grande la blancheur qui occupe une surface plus vaste. De cette manière le péché originel qui souille tout le genre

(1) Le concile de Tolède l'a défini expressément, et on peut voir à cet égard ce que dit le concile de Trente (sess. VI, can. 2). D'après saint Athanase, il est venu surtout détruire l'idolâtrie, qu'il considère comme la source et le principe de tous les péchés actuels (*Orat.* III).

humain est plus grand que tout péché actuel qui est propre à chaque individu. Et sous ce rapport le Christ est venu plutôt pour effacer le péché originel, parce que le bien d'une nation est plus divin et plus éminent que le bien d'un seul, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 2).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur la grandeur du péché considérée sous le rapport de l'intensité.

Il faut répondre au *second*, que le péché originel ne mérite pas dans la vie future la peine du sens. Cependant les peines que nous endurons ici-bas d'une manière sensible, comme la faim, la soif, la mort et les autres souffrances semblables, proviennent de ce péché. C'est pourquoi le Christ, pour satisfaire pleinement pour le péché originel, a voulu souffrir des douleurs sensibles, afin de détruire en lui-même la mort et toutes les peines qui l'accompagnent.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*ibid.* cap. 6), l'Apôtre parlait ainsi sans vouloir affaiblir les dons du Christ qui sont répandus dans le monde entier, mais pour se mettre seul à la place de tous les autres. Car que vous importe, s'écrie ce docteur, qu'il ait fait aux autres le même don, puisque les présents qu'il vous a faits sont aussi complets et aussi parfaits que s'il n'avait rien donné à aucun autre? Par conséquent de ce qu'on doit s'attribuer les bienfaits du Christ, on ne doit pas penser qu'ils n'ont pas été accordés aux autres. C'est pourquoi il ne répugne pas que le Christ soit venu effacer le péché de la nature entière plutôt que le péché d'un seul. Mais ce péché de nature a été aussi parfaitement guéri dans chaque individu que s'il avait été guéri dans un seul. C'est pourquoi, à cause de l'union de la charité, chacun doit s'attribuer tout ce qui a été fait pour tous.

ARTICLE V. — EUT-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE DIEU S'INCARNAT DÈS LE COMMENCEMENT DU MONDE (1)?

1. Il semble qu'il eût été convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du genre humain. Car l'œuvre de l'incarnation a été produite par l'immensité de la charité divine, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* II, 4) : *Dieu qui est riche en miséricorde, poussé par l'amour extrême dont il nous a aimés, lorsque nous étions morts pour nos péchés, nous a rendu la vie en Jésus-Christ.* Or, la charité ne tarde pas à venir en aide à un ami qui est dans la nécessité, d'après ces paroles du Sage (*Prov.* III, 28) : *Ne dites pas à votre ami : Allez et revenez, je vous donnerai demain, puisque vous pouvez lui donner immédiatement.* Dieu n'a donc pas dû différer l'œuvre de l'incarnation, mais il a dû dès le commencement venir immédiatement en aide au genre humain en s'incarnant.

2. Saint Paul dit (I. *Tim.* I, 15) : *Le Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs.* Or, un plus grand nombre auraient été sauvés si Dieu se fût incarné dès le commencement du genre humain. Car il y en a beaucoup dans les divers siècles qui n'ont pas connu Dieu et qui sont morts dans leur péché. Il aurait donc été plus convenable que Dieu se fût incarné dès le commencement du genre humain (2).

3. L'œuvre de la grâce n'est pas moins bien ordonnée que l'œuvre de la nature. Or, la nature commence par ce qui est parfait, comme le dit Boëce (*De consol.* lib. III, pros. 10). L'œuvre de la grâce a donc dû être parfaite dès le commencement. Or, on considère dans l'œuvre de l'incarnation la

(1) Nulle part, le plan de la Providence n'est mieux exposé ni plus parfaitement justifié que dans le *Discours de Bossuet sur l'histoire universelle.*

(2) Cette objection est celle que les païens faisaient en disant que si le Christ est le maître de tous les hommes il aurait dû, dès le commencement, leur montrer la vraie voie.

perfection de la grâce, d'après ces paroles de saint Jean (I, 14) : *Le Verbe s'est fait chair; Il est plein de grâce et de vérité.* Le Christ a donc dû s'incarner dès le commencement du genre humain.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Gal.* IV, 4) : *Lorsque la plénitude des temps s'est accomplie, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme et assujetti à la loi.* A cet égard la glose observe (*Ambros.* in hunc loc.) que la plénitude des temps, c'est l'époque déterminée par Dieu le Père pour envoyer son Fils. Or, Dieu a tout déterminé par sa sagesse. Le Verbe s'est donc incarné dans le temps le plus convenable, et par conséquent il ne convenait pas qu'il s'incarnât dès le commencement du monde.

CONCLUSION. — Il n'était pas convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du genre humain avant le péché, puisqu'on ne donne de médecin qu'à ceux qui sont infirmes; il ne devait pas non plus s'incarner immédiatement après le péché, afin que l'homme, humilié par sa faute, reconnût qu'il avait besoin d'un libérateur; mais il a pu le faire lorsque le temps qu'il avait marqué de toute éternité a été pleinement accompli.

Il faut répondre que l'œuvre de l'incarnation ayant pour but principal de réparer la nature humaine, en effaçant le péché, il est évident qu'il n'a pas été convenable (1) que Dieu s'incarnât, avant le péché, dès le commencement du genre humain. Car on ne donne un médecin qu'à ceux qui sont déjà malades. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Matth. IX, 12) : *Ce ne sont pas ceux qui se portent bien, mais ce sont les malades qui ont besoin de médecin; car ce sont les pécheurs et non les justes que je suis venu appeler.* Mais il n'eût pas été convenable que Dieu s'incarnât immédiatement après le péché : 1° A cause de la condition du péché de l'homme, qui avait eu l'orgueil pour cause. Ainsi l'homme devait être délivré de manière à reconnaître dans son humiliation qu'il avait besoin d'un libérateur. A l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Gal.* III) : *Ordinata per angelos in manu mediatoris*, la glose dit (*ord.*) que Dieu dans son grand conseil a voulu que son Fils ne vînt pas immédiatement après la chute de l'homme. Car Dieu a laissé d'abord l'homme à son libre arbitre, sous la loi naturelle, pour connaître ainsi les forces de sa nature; quand il défaillit, il reçut la loi; après l'avoir reçue, le mal augmenta, non par la faute de la loi, mais par celle de la nature; de telle sorte qu'ayant ainsi connu son infirmité, il cria vers le médecin et demanda le secours de la grâce. 2° A cause de la manière dont on progresse dans le bien; car d'après cette loi on va de l'imparfait au parfait. D'où l'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 46) : *Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier; c'est le corps animal et ensuite le spirituel. Le premier homme formé de la terre est l'homme terrestre, et le second descendu du ciel est l'homme céleste.* 3° A cause de la dignité du Verbe incarné, parce que, à l'occasion de ces paroles (*Gal.* IV) : *At ubi venit plenitudo temporis*, la glose dit (*Aug.* tract. XXXI in Joan.) : Plus le juge qui venait était grand et plus devait être longue la suite des hérauts qui l'annonçaient. 4° Enfin pour que la ferveur de la foi ne s'attiédît pas avec le temps; car à la fin du monde la charité d'un très-grand nombre se refroidira. D'où il est dit (Luc. XVIII, 8) : *Quand le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouvera encore de la foi sur la terre.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité ne tarde pas à venir au secours d'un ami, en observant toutefois l'opportunité des temps et la

(1) Il est évident qu'il ne s'agit ici que d'une convenance relative, et que Dieu eût pu s'incarner dès le commencement des temps ou à la fin s'il l'eût voulu, et que, comme le dit Gotti, du moment qu'il l'aurait voulu, il eût été très-convenable qu'il le fît.

condition des personnes. Car si un médecin donnait une médecine à un malade immédiatement dès le commencement de la maladie, elle lui serait moins salutaire ou même elle lui ferait plus de mal que de bien. C'est pourquoi le Seigneur n'a pas appliqué ce remède au genre humain, immédiatement dès le commencement, dans la crainte qu'il ne le méprisât par orgueil, s'il ne connaissait auparavant sa faiblesse.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin répond lui-même à cette objection (*in lib. de sex quæst. pagan.* ep. CII), en disant que le Christ n'a voulu se montrer aux hommes et prêcher parmi eux sa doctrine, que dans le temps et le lieu où il savait qu'il y aurait des hommes qui croiraient en lui. Car dans les temps et les lieux où son Evangile n'a pas été prêché, il savait par sa prescience qu'ils seraient tous à l'égard de sa prédication ce qu'ont été, en sa présence, un grand nombre qui n'ont pas voulu croire en lui, quoiqu'il eût ressuscité des morts. Mais le même docteur rejette cette réponse (1) (*Lib. de Persever.* cap. 9) en faisant cette remarque : Pouvons-nous dire que les habitants de Tyr et de Sidon, s'ils avaient été témoins de pareils prodiges, n'auraient pas voulu croire ou qu'ils ne croiraient pas si on les opérait devant eux ; puisque Dieu lui-même atteste qu'ils auraient fait pénitence, en s'humiliant profondément, si on avait produit au milieu d'eux ces mêmes signes de la puissance divine. Par conséquent il faut s'en tenir à ce qu'il ajoute (*ibid.* cap. 11) : c'est que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* IX, 16), *cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde.* Il vient en aide, comme il veut, à ceux qu'il a vus à l'avance prêts à croire à ses miracles, si on les faisait sous leurs yeux ; et il laisse les autres dont, dans sa prédestination, il a pensé autrement d'une manière secrète, mais avec justice. C'est pourquoi nous devons reconnaître sans hésiter sa miséricorde dans ceux qui sont délaissés, et sa vérité dans ceux qui sont punis.

Il faut répondre au *troisième*, que le parfait est avant l'imparfait, dans les choses qui diffèrent sous le rapport du temps et de la nature (car ce qui mène les autres choses à la perfection doit être nécessairement parfait) ; mais dans une seule et même chose l'imparfait a la priorité de temps, quoiqu'il soit postérieur par nature. Ainsi donc la perfection éternelle de Dieu a précédé en durée l'imperfection de la nature humaine ; mais la perfection consommée de cette même nature qui est résultée de son union avec Dieu a suivi son imperfection (2).

ARTICLE VI. — L'INCARNATION AURAIT-ELLE DU ÊTRE DIFFÉRÉE JUSQU'A LA FIN DU MONDE (3) ?

1. Il semble que l'œuvre de l'incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde. Car il est dit (*Ps.* XCII, 2) : *Ma vieillesse se renouvellera par votre abondante miséricorde*, c'est-à-dire dans les derniers temps, comme le dit la glose (*interl. et Aug.* in hunc locum). Or, le temps de l'incarnation est principalement le temps de la miséricorde, d'après ces autres paroles du Psalmiste (*Ps.* CI, 14) : *Il est venu le temps auquel vous avez promis d'avoir pitié de nous.* L'incarnation a donc dû être différée jusqu'à la fin du monde.

2. Comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), le parfait est temporairement postérieur à l'imparfait dans le même sujet. Par conséquent ce qu'il y

(1) Les semi-pélagiens ayant abusé de ce passage, un laïc appelé Hilaire l'en prévint, et saint Augustin explique dans son livre de la *Prédestination*, cap. 9, ce qu'il avait voulu dire par là.

(2) C'est ainsi que la nature a été avant la loi et la loi avant la grâce.

(3) Cet article se rapporte aux Juifs qui attendent indéfiniment le Christ, comme s'il n'était pas arrivé.

a de plus parfait doit être absolument le dernier dans l'ordre des temps. Or, la perfection souveraine de la nature humaine consiste dans son union avec le Verbe, parce qu'il a plu au Père que toute la plénitude de la divinité habitât dans le Christ, comme le dit l'Apôtre (*Coloss.* I). L'incarnation a donc dû être différée jusqu'à la fin du monde.

3. Il n'est pas convenable de faire par deux ce que l'on peut faire par un seul. Or, pour sauver la nature humaine, l'avénement du Christ qui aura lieu à la fin du monde pouvait suffire à lui seul. Il n'a donc pas fallu qu'il s'incarnât auparavant, et par conséquent l'incarnation a dû être différée jusqu'à la fin du monde.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Hab.* III, 2) : *Vous accomplirez votre grand ouvrage au milieu des temps* (1). Le mystère de l'Incarnation qu'il a manifesté au monde n'a donc pas dû être différé jusqu'à la fin du monde.

CONCLUSION. — Dans la crainte que la connaissance de Dieu ne s'éteignît absolument parmi les hommes, et pour montrer davantage la grandeur de la puissance divine en les sauvant, non-seulement par la foi dans l'avenir, mais encore par la foi dans le présent et le passé, il n'a point été convenable que l'incarnation du Christ fût différée jusqu'à la fin du monde.

Il faut répondre que, comme il n'a pas été convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde, de même il ne convenait pas que son incarnation fût différée jusqu'à la fin. Ce qui est manifeste : 1° d'après l'union de la nature divine et de la nature humaine. Car, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), le parfait a d'une manière la priorité de temps sur l'imparfait; au contraire l'imparfait précède temporairement d'une autre manière le parfait. Car dans ce qui d'imparfait devient parfait, l'imparfait a la priorité de temps sur le parfait; au lieu que dans ce qui est la cause efficiente de la perfection, le parfait est temporairement antérieur à l'imparfait. Or, dans l'œuvre de l'incarnation ces deux choses se rencontrent. En effet la nature humaine a été élevée dans ce mystère à sa perfection souveraine, c'est pourquoi il n'a pas été convenable que l'incarnation eût lieu dès le commencement du genre humain. Le Verbe incarné est lui-même la cause efficiente de la perfection de la nature humaine, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude.* C'est pourquoi l'œuvre de l'incarnation n'a pas dû être différée jusqu'à la fin du monde; mais c'est la perfection de la gloire à laquelle la nature humaine doit être élevée en dernier lieu au moyen du Verbe incarné, qui aura lieu à la fin des temps. 2° Cette même proposition est évidente d'après l'effet de l'incarnation qui est le salut de l'homme. Car, comme le dit saint Augustin (2) (*Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test.* quæst. LXXXIII), il est au pouvoir de celui qui donne d'avoir pitié quand il le veut et autant qu'il le veut. Il est donc venu, quand il a su qu'il devait venir au secours du genre humain, et que son bienfait serait agréable. Car quand, par suite de la langueur et de la défaillance de l'humanité, la connaissance de Dieu eut commencé à se perdre parmi les hommes et que les mœurs se furent altérées, il daigna choisir Abraham qui fut le type de la régénération de la connaissance de Dieu et des mœurs ; et comme on était encore trop tiède dans son service, il donna ensuite par Moïse sa loi écrite. Les nations l'ayant méprisée en refusant de s'y soumettre, et ceux qui l'avaient reçue ne l'ayant

(1) Ce passage se rapporte à l'incarnation, puisque l'Eglise en fait usage dans son office de la Nativité.

(2) Cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, d'après Bellarmin (*De script. eccles.*), il a pour auteur un hérétique appelé Hilaire, mais il n'y a rien de répréhensible dans le passage cité par saint Thomas.

pas observée, le Seigneur dans sa miséricorde envoya son Fils, pour qu'après avoir accordé à tous les hommes la rémission de leurs péchés, il offrît à Dieu le Père ceux qu'il aurait justifiés. Or, si ce remède avait été différé jusqu'à la fin du monde, la connaissance de Dieu, le respect qui lui est dû, la pureté des mœurs auraient totalement disparu sur la terre. 3° Enfin il est clair que c'était convenable pour manifester la puissance divine qui a sauvé les hommes de plusieurs manières, non-seulement par la foi dans l'avenir, mais encore par la foi dans le présent et le passé.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette glose parle de la miséricorde qui mène à la gloire. Si cependant on la rapporte à la miséricorde dont le genre humain a été l'objet au moyen de l'incarnation du Christ, il faut remarquer que, comme le dit saint Augustin (*Retr.* lib. I, cap. 26), le temps de l'incarnation peut être comparé à la jeunesse du genre humain, à cause de la vigueur et de la ferveur de la foi qui opère par l'amour, et on peut le comparer à la vieillesse qui est le sixième âge à cause du nombre des temps, parce que le Christ est venu à cette époque. Et quoique la jeunesse et la vieillesse ne puissent exister simultanément dans le corps, cependant elles peuvent exister simultanément dans l'âme; l'une à cause de sa vivacité et l'autre à cause de sa gravité. C'est pour cela que saint Augustin dit dans un endroit de ses œuvres (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 44) qu'il n'a pas fallu que le maître divin, à l'imitation duquel les mœurs du genre humain devaient être régénérées, vînt dans un autre temps que dans celui de la jeunesse; et qu'ailleurs (lib. I, *de Gen. cont. Man.* cap. 23), il observe que le Christ est venu dans le sixième âge du monde, à l'époque de sa vieillesse.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne doit pas seulement considérer l'œuvre de l'incarnation comme le terme d'un mouvement qui va de l'imparfait au parfait, mais encore comme le principe de la perfection dans la nature humaine, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que, comme le dit saint Chrysostome (Sup. illud Joan. III : *Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde* (*Hom.* XXVII), il y a deux avénements du Christ; le premier a pour but de remettre les péchés, le second de juger le monde. Si le premier n'eût pas eu lieu, tous les hommes auraient été perdus simultanément, puisque tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. D'où il est évident qu'il n'a pas dû différer son avénement miséricordieux jusqu'à la fin du monde.

QUESTION II.

DU MODE DE L'UNION DU VERBE INCARNÉ.

Après avoir parlé de la convenance de l'incarnation, nous devons nous occuper du mode de l'union du Verbe incarné. — Nous considérerons ce mode d'union : 1° quant à l'union elle-même; 2° quant à la personne qui prend la nature humaine; 3° quant à la nature qu'elle a prise. — Relativement à l'union elle-même il y a douze questions à examiner : 1° L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en nature? — 2° S'est-elle faite en personne? — 3° S'est-elle faite dans le suppôt ou l'hypostase? — 4° La personne ou l'hypostase du Christ a-t-elle été composée après l'incarnation? — 5° S'est-il fait une union de l'âme et du corps dans le Christ? — 6° La nature humaine a-t-elle été unie accidentellement au Verbe? — 7° L'union elle-même est-elle quelque chose de créé? — 8° Est-elle la même chose que l'Assomption? — 9° L'union des deux natures est-elle la plus grande des unions? — 10° L'union des deux natures s'est-elle faite dans le Christ par la grâce? — 11° Y a-t-il des mérites qui l'aient précédé? — 12° La grâce de l'union a-t-elle été naturelle au Christ comme Homme-Dieu?

ARTICLE I. — L'UNION DU VERBE INCARNÉ S'EST-ELLE FAITE EN NATURE (1)?

1. Il semble que l'union du Verbe incarné se soit faite en nature. Car saint Cyrille dit et on lit dans les actes du concile de Chalcédoine (part. II, act. 1) : Il ne faut pas comprendre qu'il y a eu deux natures, mais qu'une seule nature du Verbe de Dieu s'est incarnée : ce qui ne serait pas si l'union ne s'était pas faite en nature. L'union du Verbe incarné s'est donc faite de la sorte.

2. Saint Athanase dit (*Symb. fid.*) : Comme l'âme raisonnable et le corps ne forment qu'un seul homme, de même Dieu et l'homme ne forment qu'un seul Christ. Or, l'âme raisonnable et le corps s'unissent pour ne former qu'une seule nature humaine. Par conséquent Dieu et l'homme s'unissent pour ne constituer qu'une seule chose. L'union s'est donc faite en nature.

3. De deux natures l'une ne tire son nom de l'autre qu'autant qu'elles se transforment l'une dans l'autre réciproquement. Or, la nature divine et la nature humaine tirent l'une de l'autre leur dénomination dans le Christ; car saint Cyrille dit (*loc. cit.*) que la nature divine s'est incarnée, et saint Grégoire de Nazianze avance (*Epist.* I *ad Cledonium*) que la nature humaine a été déifiée, comme on le voit par saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 6 et cap. 11). Des deux natures il semble donc qu'il s'en est fait une seule.

Mais c'est le *contraire* que l'on remarque dans cette décision du concile de Chalcédoine (*sup. cit.* act. V) : Nous confessons que dans ces derniers temps on doit reconnaître le Fils unique de Dieu en deux natures sans confusion, d'une manière immuable, indivise, inséparable, sans que ces natures aient cessé d'être différentes à cause de leur union. L'union ne s'est donc pas faite en nature.

CONCLUSION. — Il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite en nature.

Il faut répondre que pour rendre cette question évidente il faut considérer ce qu'on entend par nature. On doit donc savoir que le mot de nature vient du verbe naître; par conséquent on l'a d'abord employé pour exprimer la génération des êtres vivants qu'on appelle naissance ou pullulation, de telle sorte qu'on donne le nom de nature (*natura*) à ce qui doit naître (*nascitura*). Le mot de nature a été ensuite employé pour désigner le principe de cette génération. Et parce que le principe de la génération dans les choses vivantes est intrinsèque, le mot de nature a servi ultérieurement à exprimer tout principe intrinsèque d'un mouvement, d'après cette remarque d'Aristote qui dit (*Phys.* lib. II, text. 3) que la nature est le principe du mouvement dans le sujet où il existe par lui-même et non par accident. Or, ce principe est ou forme ou matière. Par conséquent on appelle nature tantôt la forme et tantôt la matière. Et parce que la fin de la génération naturelle consiste dans ce qui est engendré, c'est-à-dire dans l'essence de l'espèce que la définition exprime, il en résulte que cette essence reçoit aussi le nom de nature. C'est ainsi que Boëce définit la nature (*Lib. de duab. nat.*) quand il dit que la nature est ce qui donne à chaque chose sa différence spécifique, c'est-à-dire ce qui complète la définition de l'espèce. Ainsi donc nous parlons maintenant de la nature selon qu'elle exprime l'essence,

(1) Cet article est la réfutation de l'erreur d'Apollinaire, qui prétendait que dans l'incarnation quelque chose du Verbe s'était changé au corps du Christ; de celle d'Eutychès, qui ne voulait pas reconnaître dans le Christ deux natures distinctes; de celle des ariens, qui n'admettaient en lui que la nature humaine.

ou ce qu'est la chose ou la quiddité de l'espèce. — En prenant le mot nature en ce sens, il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite en nature. Car une même chose se fait de deux ou de plusieurs de trois manières : 1° Une chose se fait de deux autres choses parfaites qui restent dans leur entier. Ceci ne peut avoir lieu que dans les choses dont la forme est la composition, l'ordre ou la figure. C'est ainsi que de beaucoup de pierres rassemblées sans ordre on fait par la composition seule un monceau. Des pierres et des bois disposés avec ordre et formant une certaine figure produisent un édifice. D'après cela il y en a qui ont supposé que l'union avait eu lieu par confusion, c'est-à-dire qu'elle existe sans ordre, ou bien qu'elle se fait par manière d'agencement, c'est-à-dire avec ordre. Mais il ne peut en être ainsi : 1° Parce que la composition, ou l'ordre, ou la figure n'est pas une forme substantielle, mais accidentelle, et que par conséquent il s'ensuivrait que l'union de l'incarnation n'existerait pas par elle-même, mais par accident; tandis que nous démontrerons le contraire (art. 6 huj. quæst.). 2° Parce que de cette union il ne résulte pas une chose qui soit une absolument, mais relativement, puisqu'il y en a en réalité plusieurs. 3° Parce que leur forme n'est pas l'effet de la nature, mais plutôt de l'art; comme la forme d'une maison; et qu'ainsi il n'y aurait pas dans le Christ une union naturelle, comme ils le veulent. — 2° Une chose unique se fait de plusieurs choses parfaites, mais transformées, comme un mélange se fait de plusieurs éléments. Il y en a aussi qui ont prétendu que l'union de l'incarnation s'est faite par mélange. Mais ce sentiment est insoutenable : 1° Parce que la nature divine est absolument immuable, comme nous l'avons vu (part. I, quest. IX, art. 1 et 2); par conséquent elle ne peut pas être changée en autre chose, puisqu'elle est incorruptible, et une autre chose ne peut pas être changée en elle, puisqu'elle ne peut être engendrée. 2° Parce que ce qui est mélangé n'est pas de la même espèce que ce qui entre dans le mélange. Car la chair diffère spécifiquement de tous les éléments qui la composent. Ainsi le Christ ne serait pas de même nature que son Père, ni de même nature que sa mère. 3° Parce qu'on ne peut pas mélanger des choses qui sont très-distantes, puisque dans le mélange l'une d'elles perd son espèce, comme quand on met une goutte d'eau dans une amphore de vin. D'après cela la nature divine surpassant infiniment la nature humaine, elles ne peuvent se mélanger; mais il ne resterait que la nature divine. — 3° Une chose se fait de plusieurs autres qui ne sont pas mélangées ou changées, mais qui sont imparfaites (1). C'est ainsi que l'homme se compose d'un corps et d'une âme : pareillement un seul et même corps est formé de divers membres. Mais on ne peut pas non plus comprendre ainsi le mystère de l'Incarnation : 1° Parce que les deux natures, la nature divine et la nature humaine, sont l'une et l'autre parfaites dans leur essence. 2° Parce que la nature divine et la nature humaine ne peuvent pas constituer quelque chose à la manière des parties quantitatives, comme les membres constituent le corps, parce que la nature divine est incorporelle; elles ne le peuvent pas non plus à la manière de la forme et de la matière, parce que la nature divine ne peut pas être la forme d'une chose, surtout d'une chose corporelle; car il suivrait de là que l'espèce qui en résulterait serait communicable à plusieurs et qu'ainsi il y aurait plusieurs Christs. 3° Parce que le Christ ne serait ni de la nature humaine, ni de la nature

(1) C'est le système adopté par les disciples d'Eutychès, et que suivent encore les arméniens, pressant trop ces paroles de saint Athanase : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ità Deus et homo unus est Christus.*

divine; car la différence qu'on ajoute change l'espèce comme l'unité le nombre, d'après l'observation d'Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 10).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Cyrille (1) est ainsi expliqué dans le cinquième concile œcuménique (Constant. II, collat. VIII, can. 8) : Si quelqu'un dit que la nature seule du Verbe de Dieu s'est incarnée, et qu'il n'entende pas ces paroles comme les Pères les ont entendues, en enseignant que de la nature divine et de la nature humaine, par suite de leur union hypostatique, il s'est fait un seul Christ, mais que par là il veuille s'efforcer de faire croire que la divinité et le corps du Christ ne forment qu'une seule nature ou qu'une seule substance; que celui-là soit anathème. Ce passage ne signifie donc pas que des deux natures il ne s'en est formé dans l'incarnation qu'une seule, mais que la nature du Verbe de Dieu s'est unie à la chair en personne.

Il faut répondre au *second*, que dans chacun de nous l'âme et le corps constituent une double unité, l'unité de nature et l'unité de personne. L'unité de nature, selon que l'âme est unie au corps en le perfectionnant formellement, de sorte que des deux il résulte une seule nature, comme de l'acte et de la puissance ou de la matière et de la forme. A cet égard il n'y a pas de similitude à établir, parce que la nature divine ne peut pas être la forme du corps, comme nous l'avons prouvé (part. I. quest. III, art. 8). L'unité de personne en résulte dans le sens que le corps et l'âme ne forment qu'un seul individu subsistant. C'est à ce point de vue que l'on établit cette comparaison; car il n'y a qu'un seul Christ qui subsiste dans la nature divine et dans la nature humaine (2).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. cit. in arg.*), on dit que la nature divine s'est incarnée, parce qu'elle s'est unie personnellement au corps, mais cela ne signifie pas qu'elle ait été changée en la nature du corps. De même on dit que le corps a été déifié, selon la remarque du même docteur (*ibid.* cap. 15 et 17), non qu'il ait été converti au Verbe, mais par suite de son union avec lui, sans que ses propriétés naturelles aient été détruites, de telle sorte qu'en disant que le corps a été déifié, on comprend qu'il est devenu la chair du Verbe de Dieu, mais non qu'il a été fait Dieu.

ARTICLE II. — L'UNION DU VERBE INCARNÉ S'EST-ELLE FAITE EN PERSONNE (3)?

1. Il semble que l'union du Verbe incarné ne se soit pas faite en personne. Car la personne de Dieu n'est pas autre chose que sa nature, comme nous l'avons vu (part. I, quest. III, art. 3). Si donc l'union ne s'est pas faite en nature, il s'ensuit qu'elle ne s'est pas faite en personne.

2. La nature humaine n'est pas dans le Christ d'une dignité moindre qu'en nous. Or, la personnalité appartient à la dignité, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXIX, art. 3 ad 2). Par conséquent puisque la nature humaine a en nous sa personnalité propre, elle l'a eue à plus forte raison dans le Christ.

3. Comme le dit Boëce (*Lib. de duab. nat.*) : La personne est la substance

(1) Ce passage de saint Cyrille avait été mal rapporté par Eustathe. Les Pères du concile réclamèrent, et saint Cyrille le fit aussi dans sa lettre à Jean d'Antioche.

(2) C'est ce qu'exprime le symbole de saint Athanase : *Non duo sed unus est Christus. Unus autem non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

(3) Nestorius a nié que l'union de la nature divine et de la nature humaine se soit faite dans la personne du Christ. Il prétendait que le Christ n'était qu'une personne créée, un simple mortel auquel le Verbe de Dieu n'était uni que d'une manière accidentelle ou morale. Le dogme contraire a été défini contre lui au concile d'Ephèse et confirmé au concile de Chalcédoine.

individuelle d'une nature raisonnable. Or, le Verbe de Dieu a pris la nature humaine individuelle; car la nature en général ne subsiste pas par elle-même, elle n'est qu'une simple abstraction de l'esprit, comme l'observe saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 11). La nature humaine a donc sa personnalité dans le Christ, et par conséquent il ne semble pas que l'union se soit faite dans la personne.

Mais c'est le *contraire*. On lit dans le concile de Chalcédoine (act. v, vers. fin.) : Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas été partagé ou divisé en deux personnes, mais qu'il est un seul et même Fils unique de Dieu, Dieu Verbe. L'union du Verbe s'est donc faite en personne (1).

CONCLUSION. — Puisque le Verbe de Dieu s'est uni la nature humaine qui n'appartient pas à sa nature, cette union s'est faite nécessairement non dans la nature, mais dans la personne.

Il faut répondre que la personne signifie autre chose que la nature. Car la nature, comme nous l'avons dit (art. préc.), signifie l'essence de l'espèce que la définition exprime. Et si rien ne pouvait s'adjoindre à ce qui appartient à la nature de l'espèce, il ne serait pas nécessaire de distinguer la nature de son suppôt qui est l'individu qui subsiste en elle, parce que chaque individu qui subsiste dans une nature serait absolument la même chose qu'elle. Mais il arrive que dans certaines choses subsistantes il se rencontre quelque chose qui n'appartient pas à l'essence de l'espèce, comme les accidents et les principes qui les individualisent. C'est surtout manifeste dans les choses qui sont composées de matière et de forme. C'est pourquoi dans ces êtres ainsi constitués la nature et le suppôt diffèrent réellement (*secundum rem*), non comme des choses absolument séparées, mais parce que dans le suppôt se trouve renfermée la nature même de l'espèce, et qu'on y surajoute d'autres choses qui sont en dehors de cette nature. Ainsi le suppôt est un tout qui a la nature pour partie formelle et perfective de lui-même. C'est pour ce motif que dans les choses composées de matière et de forme, la nature ne se dit pas du suppôt : car nous ne disons pas que tel homme est son humanité. Mais s'il y a un être dans lequel il n'y ait rien autre chose que l'essence de son espèce ou de sa nature, comme en Dieu, dans ce cas le suppôt n'est pas en réalité autre chose que la nature, il ne s'en distingue que d'après notre manière de comprendre ; car la nature se dit de l'essence, et le suppôt se dit d'elle aussi selon qu'elle est subsistante. Or, ce que nous avons dit du suppôt doit s'entendre de la personne dans la créature raisonnable ou intellectuelle ; parce que la personne n'est rien autre chose que la substance individuelle d'une nature raisonnable, d'après Boèce (*Lib. de duab. nat.*). — Par conséquent tout ce qui est dans une personne, qu'il appartienne à sa nature ou non, lui est uni personnellement. Si donc la nature humaine n'est pas unie au Verbe de Dieu en personne, elle ne lui est unie d'aucune manière; et par conséquent la foi de l'incarnation est totalement détruite, ce qui renverse toute la foi chrétienne. Et comme le Verbe s'est uni à la nature humaine, qui n'appartient point à sa nature divine, il s'ensuit que cette union s'est faite dans sa personne et non dans sa nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique en Dieu la nature et la personne ne soient pas en réalité différentes, cependant elles diffèrent selon leur mode de signification, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), parce que la personne désigne l'essence selon qu'elle est subsistante. Et

(1) La même définition se trouve dans le symbole des Apôtres, dans celui de Nicée et dans celui de saint Athanase.

comme la nature humaine est unie au Verbe de telle sorte que le Verbe subsiste en elle, mais non pour ajouter quelque chose à l'essence de sa nature, ou pour que sa nature soit transformée en ce qu'elle n'était pas; il s'ensuit que l'union de la nature humaine avec le Verbe de Dieu s'est faite dans la personne et non dans la nature.

Il faut répondre au *second*, que la personnalité appartient à la dignité et à la perfection d'une chose autant qu'il appartient à la dignité d'un être et à sa perfection d'exister par lui-même; et c'est ce qu'on entend par le mot de personne. Mais il est plus noble pour un être d'exister dans un autre plus digne que lui que d'exister par lui-même. C'est pourquoi par là même que la nature humaine est plus noble dans le Christ qu'en nous, ce qui a en nous sa personnalité propre, comme existant par lui-même, existe dans le Christ dans la personne du Verbe. C'est ainsi que quoiqu'il appartienne à la dignité de la forme de compléter l'espèce, cependant la partie sensitive est plus noble dans l'homme à cause de son union avec une forme complétive plus noble que dans l'animal où elle est la forme complétive de l'être.

Il faut répondre au *troisième*, que le Verbe de Dieu n'a pas pris la nature humaine en général, mais dans l'individu, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 11); autrement tous les hommes pourraient être appelés le Verbe de Dieu aussi convenablement que le Christ. Toutefois il faut savoir que tout individu dans le genre de la substance, même dans une nature raisonnable, n'est pas une personne, il n'y a que celui qui existe par lui-même; mais il n'en est pas ainsi de celui qui existe dans un autre plus parfait. Par conséquent la main de Socrate, quoiqu'elle soit un individu, n'est cependant pas une personne, parce qu'elle n'existe pas par elle-même, mais dans un sujet plus parfait comme dans son tout. On peut aussi tirer la même conséquence de ce qu'on donne le nom de personne à une substance individuelle; car la main n'est pas une substance complète, mais une partie de substance. Ainsi, quoique la nature humaine soit un individu du genre de la substance, cependant comme ici elle n'existe pas par elle-même séparément, mais dans une chose plus parfaite, c'est-à-dire dans la personne du Verbe de Dieu, il en résulte qu'elle n'a pas sa personnalité propre. C'est pourquoi l'union s'est faite dans la personne.

ARTICLE III. — L'UNION DU VERBE INCARNÉ S'EST-ELLE FAITE DANS LE SUPPOT OU L'HYPOSTASE (1)?

1. Il semble que l'union du Verbe incarné ne se soit pas faite dans le suppôt ou dans l'hypostase. Car saint Augustin dit (*Enchir.* cap. 35) : La substance divine et la substance humaine ne forment l'une et l'autre qu'un seul Fils de Dieu; mais il est autre chose comme Verbe et autre chose comme homme. Le pape saint Léon dit aussi (*Epist. ad Flavin.* 28) que l'une des deux brille par les miracles et que l'autre succombe sous les injures. Or, ce qui est autre diffère de suppôt. Donc l'union du Verbe incarné ne s'est pas faite dans le suppôt.

2. L'hypostase n'est rien autre chose qu'une substance particulière, comme le dit Boëce (*Lib. de duab. nat.*). Or, il est évident que dans le Christ il y a une autre substance particulière que l'hypostase du Verbe; car il y a le

(1) Dans la langue de l'Ecole, l'hypostase, la personne et le suppôt sont une même chose, quand il s'agit de l'incarnation. Mais la signification du mot hypostase n'a pas toujours été clairement définie. Les Pères grecs, avant le concile de Nicée et jusqu'au temps de saint Basile, prennent la nature φύσις, et l'hypostase ὑπόστασις, l'une pour l'autre. C'est ce qui a donné tant de prise à l'hérésie.

corps, l'âme et ce qui est composé des deux. Il y a donc en lui une autre hypostase que l'hypostase du Verbe.

3. L'hypostase du Verbe n'est pas contenue dans un genre, ni sous une espèce, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. III, art. 5). Or, le Christ, selon qu'il s'est fait homme, est contenu sous l'espèce humaine; car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 1) que celui qui surpasse suréminemment l'ordre entier de toute la nature, s'est renfermé dans les limites de la nôtre. Cependant il n'est contenu sous l'espèce humaine que comme une hypostase de cette espèce. Il y a donc dans le Christ une autre hypostase que l'hypostase du Verbe de Dieu, comme nous l'avons conclu précédemment.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 3, 4 et 5) : Nous reconnaissons en Jésus-Christ Notre-Seigneur deux natures, mais une seule hypostase.

CONCLUSION. — On doit croire que l'union du Verbe incarné s'est faite dans l'hypostase et le suppôt divin.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui, ignorant le rapport de l'hypostase à la personne, tout en accordant que dans le Christ il n'y a qu'une seule personne, ont supposé cependant qu'autre était l'hypostase divine et autre l'hypostase humaine (1); de telle sorte que quoique l'union se soit faite dans la personne, elle ne se serait pas faite dans l'hypostase. Ce qui est évidemment erroné pour trois raisons : 1° Parce que la personne n'ajoute à l'hypostase qu'une nature déterminée, c'est-à-dire une nature raisonnable, d'après la définition de Boëce, qui dit (*Lib. de duab. nat.*) que la personne est une substance individuelle d'une nature raisonnable. C'est pourquoi quand on attribue à la nature humaine, dans le Christ, une hypostase propre, c'est la même chose que de lui attribuer une personne propre. C'est ce que les Pères du cinquième concile œcuménique, tenu à Constantinople, ont parfaitement compris, quand ils ont condamné cette double erreur, en disant (*Collat.* VIII, can. 5) : Si on s'efforce d'introduire dans le mystère du Christ deux subsistances ou deux personnes, qu'on soit anathème. Car le Verbe de Dieu, une des personnes de la sainte Trinité, s'étant incarné, cet acte n'a pas ajouté à la Trinité une personne ou une subsistance de plus. Or, la subsistance est identique avec la chose qui subsiste, ce qui est le propre de l'hypostase, comme on le voit dans Boëce (*Lib. de duab. nat.*). — 2° Parce que si on accorde que la personne ajoute à l'hypostase une chose dans laquelle l'union puisse se faire, cette chose ne serait que la propriété qui appartient à la dignité; et c'est en ce sens qu'il y en a qui prétendent que la personne est une hypostase ayant une propriété distincte qui appartient à la dignité. Si donc l'union s'est faite dans la personne et non dans l'hypostase, il s'ensuivra alors qu'elle ne s'est faite que d'après une certaine dignité. Et c'est ce qui a été condamné en ces termes, par saint Cyrille, à l'approbation du concile d'Ephèse (*Gen.* III, part. III, can. 3) : Si quelqu'un, après l'union, divise les hypostases du seul Christ, les joignant seulement par une connexion de dignité, d'autorité ou de puissance (2), et non par une union réelle ou naturelle, qu'il soit anathème. — 3° Parce que c'est seulement à l'hypostase qu'on attribue les opérations et les propriétés de la nature, ainsi que ce qui appartient à l'essence de la nature *in concreto*.

(1) Cette méprise est provenue de ce qu'ils ne distinguaient pas l'hypostase de l'essence, à cause de la double acception que les anciens Pères grecs avaient attachée à ce terme.

(2) C'est-à-dire par une union seulement accidentelle et extrinsèque.

Car nous disons que tel ou tel homme raisonne, qu'il a la faculté de rire, qu'il est un animal raisonnable. C'est ainsi qu'on dit que l'homme est un suppôt, parce que c'est de lui que se disent les choses qui lui appartiennent et qu'il les reçoit comme ses qualités ou ses attributs. Si donc il y a dans le Christ une autre hypostase que l'hypostase du Verbe, il s'ensuit que ce qui est de l'homme se dit avec vérité d'un autre que du Verbe; ainsi c'est d'un autre qu'on dit qu'il est né d'une Vierge, qu'il a souffert, qu'il a été crucifié et enseveli. C'est encore ce qui a été condamné en ces termes, avec l'approbation du concile d'Ephèse (*loc. cit.* can. 4) : Si quelqu'un attribue à deux personnes ou à deux hypostases, les choses que les apôtres et les évangélistes rapportent, comme ayant été dites de Jésus-Christ, par les saints ou par lui-même, et applique les unes à l'homme considéré séparément du Verbe de Dieu, et les autres comme dignes de Dieu, au seul Verbe procédant de Dieu le Père, qu'il soit anathème. Il est donc évident que c'est une hérésie qui a été autrefois condamnée par l'Eglise, que de dire qu'il y a dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, ou que l'union ne s'est pas faite dans l'hypostase ou le suppôt. C'est pourquoi nous lisons dans le même concile (can. 2) : Si l'on ne confesse pas que le Verbe, qui procède de Dieu le Père, est uni à la chair selon l'hypostase, et qu'avec sa chair il fait un seul Christ qui est Dieu et homme tout ensemble, qu'il soit anathème.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme la différence accidentelle fait qu'une chose est autre accidentellement, de même la différence essentielle fait qu'elle est autre par nature. Il est évident que le changement qui provient d'une différence accidentelle, peut appartenir dans les choses créées à la même hypostase ou au même suppôt, parce que le même sujet numériquement peut être soumis à différents accidents. Mais il n'arrive pas dans les choses créées que le même être numérique puisse subsister sous des essences ou des natures diverses. Or, dans l'incarnation il n'y a qu'un seul et même Christ qui subsiste en deux natures. Par conséquent comme on dit que le changement dans les créatures ne marque pas une diversité de suppôt, mais seulement une diversité de formes accidentelles; de même quand on dit que le Christ est une chose et une autre, ces paroles n'impliquent pas une diversité de suppôt ou d'hypostase, mais une diversité de natures. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire de Nazianze (*Epist.* I *ad Cledonium*) : Le Sauveur est composé de deux choses différentes, mais il n'y a pas en lui deux personnes. Je dis que ce sont différentes choses au contraire de la Trinité. Car nous disons qu'il y a un autre et un autre (1), pour ne pas confondre les hypostases, mais non pas une autre chose et une autre chose (2).

Il faut répondre au *second*, que l'hypostase signifie une substance particulière, non une substance qui existe d'une manière quelconque, mais une substance complète. Quand une substance vient à s'unir à une autre plus complète, on ne lui donne pas le nom d'hypostase ; comme la main ou le pied. De même la nature humaine qui est dans le Christ, quoiqu'elle soit une substance particulière, comme elle entre dans la composition d'un être complet, c'est-à-dire du Christ entier, selon qu'il est Dieu et homme tout ensemble, on ne peut lui donner le nom d'hypostase ou de suppôt, mais on donne ce nom au tout complet qu'elle contribue à former.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les créatures une chose singulière n'est pas admise sous un genre ou sous une espèce, en raison de ce qui appartient à son individualité, mais en raison de sa nature qui résulte de

(1) Ce qui marque la diversité des personnes.

(2) Ce qui marquerait la diversité d'essence. Les trois sont une même chose par la divinité (Trad. de Fleury, *Hist. ecclés.* liv. XVIII, n° 24).

la forme, tandis que l'individualité résulte plutôt de la matière dans les choses composées. Par conséquent on doit dire que le Christ est de l'espèce humaine, en raison de la nature qu'il a prise, et non en raison de l'hypostase elle-même.

ARTICLE IV. — LA PERSONNE OU L'HYPOSTASE DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ COMPOSÉE APRÈS L'INCARNATION (1)?

1. Il semble que la personne du Christ ne soit pas composée. Car la personne du Christ n'est pas autre chose que la personne ou l'hypostase du Verbe, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, dans le Verbe la personne n'est pas autre chose que la nature, comme nous l'avons vu (part. I, quest. III, art. 3 et 7). Par conséquent, puisque la personne du Verbe est simple, comme nous l'avons démontré (*loc. cit.*), il est impossible que la personne du Christ soit composée.

2. Toute composition paraît formée de parties. Or, la nature divine ne peut pas être une partie, parce que toute partie a quelque chose d'imparfait. Il est donc impossible que la personne du Christ soit composée de deux natures.

3. Ce qui est composé de certaines choses paraît être homogène avec elles; ainsi il n'y a qu'un corps qui soit composé de corps. Si donc il y a dans le Christ un composé de deux natures, il s'ensuivra que ce ne sera pas une personne, mais une nature, et par conséquent dans le Christ l'union se sera faite dans la nature, ce qui est contraire à ce que nous avons dit précédemment (art. 2 huj. quæst.).

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Dasmascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 3, 4 et 5) : Nous reconnaissons en Jésus-Christ Notre-Seigneur deux natures, mais une seule personne composée de l'une et de l'autre (2).

CONCLUSION. — Quoique la personne du Christ soit simple par elle-même, cependant comme elle subsiste en deux natures, on doit reconnaître qu'elle est composée.

Il faut répondre que la personne ou l'hypostase du Christ peut se considérer de deux manières : 1° selon ce qu'elle est en elle-même, et à ce point de vue elle est absolument simple, aussi bien que la nature du Verbe; 2° sous le rapport de la personne ou de l'hypostase, à laquelle il appartient de subsister dans une nature. En ce sens la personne du Christ subsiste en deux natures. Ainsi, quoiqu'il n'y ait dans le Christ qu'un seul subsistant, cependant il y a en lui une manière différente de subsister à l'égard de chacune de ses natures, et c'est de la sorte qu'on dit que sa personne est composée, en tant qu'elle subsiste en deux natures.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que la personne du Christ n'est pas composée de deux natures, comme de deux parties (3), mais elle est composée sous le rapport du nombre, et on peut ainsi regarder comme composé tout être produit par deux autres.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas exact de dire que dans toute composition le composé soit homogène avec les éléments qui le composent, mais que c'est vrai seulement pour les parties de ce qui est continu. Car ce qui est continu n'est composé que des mêmes parties successives; au lieu

(1) Les conciles ont décidé que la personne du Christ était composée : *Unam ejus substantiam compositam dicimus* (*Conc. gen.* VI, art. 2) Le cinquième concile œcuménique avait auparavant défini la même chose (can. 4).

(2) C'est aussi ce que disent saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 17), saint Grégoire (hom. XXXVIII in Ev.).

(3) Dans ce cas, le tout serait plus parfait que chaque partie. Ce qui répugne, puisqu'il n'y a rien de plus parfait que le Verbe.

que l'animal est composé d'un corps et d'une âme, sans que ni l'une ni l'autre de ces parties ne soit un animal.

ARTICLE V. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST UNION DE L'AME ET DU CORPS (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ union de l'âme et du corps. Car l'union de l'âme et du corps produit en nous la personne ou l'hypostase humaine. Si donc l'âme et le corps ont été unis dans le Christ, il s'ensuit qu'il est résulté de leur union une hypostase. Or, ce n'est pas l'hypostase du Verbe de Dieu, puisqu'elle est éternelle. Par conséquent il y aurait dans le Christ une personne ou une hypostase indépendamment de l'hypostase du Verbe; ce qui est contraire à ce que nous avons dit précédemment (art. 2 et 3).

2. L'union de l'âme et du corps constitue la nature de l'espèce humaine. Or, saint Jean de Damas dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 3) qu'en Jésus-Christ Notre-Seigneur il n'y a pas une chose commune selon l'espèce. Par conséquent l'union de l'âme et du corps ne s'est pas faite en lui.

3. L'âme n'est unie au corps que pour le vivifier. Or, le corps du Christ pouvait être vivifié par le Verbe même de Dieu qui est la source et le principe de la vie. Il n'y a donc pas eu union de l'âme et du corps dans le Christ.

Mais c'est le *contraire*. On ne dit le corps animé que par suite de son union avec l'âme. Or, on dit que le corps du Christ est animé, d'après ces paroles que l'Eglise chante : *Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est* (2). Il y a donc eu dans le Christ union de l'âme et du corps.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a été de la même espèce que les autres hommes, l'âme a été véritablement unie au corps dans l'incarnation, et ce serait une hérésie que de dire le contraire.

Il faut répondre qu'on dit que le Christ est homme univoquement avec les autres hommes, comme étant de la même espèce, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Phil.* II, 7) : *Il est devenu semblable à nous.* Or, il appartient à la nature de l'espèce humaine que l'âme soit unie au corps. Car la forme ne constitue l'espèce qu'autant qu'elle devient l'acte de la matière, et c'est là proprement le terme de la génération par laquelle la nature tend à la production de son espèce. Par conséquent il est nécessaire de dire que l'âme a été unie au corps dans le Christ; et le contraire serait une hérésie, comme dérogeant à la vérité de l'humanité du Christ (3).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'ils paraissent avoir été frappés de cette raison ceux qui ont nié l'union de l'âme et du corps dans le Christ. Ils ont craint d'être par là forcés d'admettre en lui une personne nouvelle ou une hypostase (4), parce qu'ils voyaient que dans les simples mortels l'union de l'âme et du corps constitue la personne. Mais il en est ainsi dans les autres hommes, parce que l'âme et le corps sont unis en eux de telle sorte qu'ils existent par eux-mêmes; au lieu que dans le Christ l'âme et le corps sont unis réciproquement pour être adjoints à une chose plus élevée qui subsiste dans la nature qui en est composée (5). C'est pour cela que l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une hypostase ou une

(1) Parmi les hérétiques, les uns ont voulu que l'âme seule fût unie au Verbe, comme Origène; d'autres ont prétendu qu'il avait pris le corps sans l'âme, et cette erreur a été celle d'Arius (Vid. saint Athanase (*Lib. de advent. Christ. et de Incarn. Christ.*), saint Epiphane (*Hæres.* 9), saint Augustin, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie et Théodoret.

(2) Ces paroles sont empruntées à l'office de la Circoncision (*Antiph.* I *Laud.*).

(3) Cette doctrine a été ainsi définie par le cinquième concile de Constantinople (*Confess.* VIII, cap. 4) : *Si quis non confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem animatam animâ rationali esse factam, anathema sit.*

(4) Ils craignaient par là de tomber dans l'erreur de Nestorius qui admet deux personnes.

(5) C'est-à-dire qui sert d'hypostase à la nature formée par ces deux éléments.

personne nouvelle, mais c'est un composé qui se trouve adjoint à une personne ou à une hypostase préexistante. Cependant il ne résulte pas de là que l'union de l'âme et du corps soit moins efficace dans le Christ qu'en nous, parce que ce qui s'unit à quelque chose de plus noble ne perd pas sa vertu ou sa dignité, mais l'augmente. C'est ainsi que l'âme sensitive dans les animaux constitue une espèce, parce qu'elle est considérée comme une forme dernière, mais il n'en est pas de même dans les hommes (quoiqu'elle soit plus digne et plus noble en nous), et il en est de la sorte à cause de son adjonction à une perfection ultérieure plus élevée, qui est l'âme raisonnable, comme nous l'avons dit plus haut (art. 2 huj. quæst. ad 2).

Il faut répondre au *second*, que cette parole de saint Jean Damascène peut s'entendre de deux manières : 1° on peut la rapporter à la nature humaine qui n'a pas en effet le caractère d'une espèce commune selon qu'elle existe dans un seul et même individu, mais qui l'a selon qu'elle est abstraite de tout individu comme la raison pure la considère : ou selon qu'elle existe dans tous les individus. Or, le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine, telle qu'elle existe dans le concept seul de l'intellect; parce qu'alors il ne l'aurait pas prise en réalité; à moins que par hasard on ne dise que la nature humaine est une idée séparée, comme les platoniciens ont supposé l'homme sans matière. (Ex Arist. I, *Met.* text. 6, 25 et seq.) Dans ce cas le Fils de Dieu n'aurait pas un corps, contrairement à ces paroles de l'Evangile (Luc. ult., 39) : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.* On ne peut pas dire non plus que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine telle qu'elle existe dans tous les individus de la même espèce, parce que dans cette hypothèse il se serait uni à tous les hommes. Il faut donc, comme le dit encore saint Jean Damascène (eod. lib. cap. II) qu'il ait pris la nature humaine dans l'individu, mais non dans un autre individu qui soit le suppôt ou l'hypostase de cette nature que dans la personne du Fils de Dieu. 2° On peut entendre ce passage de saint Jean Damascène de manière qu'il ne se rapporte pas à la nature humaine, comme s'il signifiait qu'il ne résulte pas de l'union de l'âme et du corps une seule nature commune qui est la nature humaine ; mais on doit le rapporter à l'union des deux natures, de la nature divine et de la nature humaine qui n'en composent pas une troisième qui soit une nature commune; parce qu'alors cette nature pourrait se dire de plusieurs (1). C'est la pensée de ce docteur, et c'est pour cela qu'il ajoute : car de la divinité et de l'humanité il n'a point été et il ne sera jamais engendré un autre Christ; c'est le même Christ qui est Dieu parfait et homme parfait dans la divinité et l'humanité.

Il faut répondre au *troisième*, que la vie corporelle a deux sortes de principes; l'un est son principe efficient, et c'est ainsi que le Verbe de Dieu est le principe de toute vie ; l'autre son principe formel. Puisque *vivre* c'est pour les êtres vivants *exister*, selon l'expression d'Aristote (*De an.* lib. II, text. 37), il s'ensuit que comme chaque être existe formellement par sa forme, de même le corps vit par l'âme. C'est en ce sens qu'on n'admet pas que le corps vive par le Verbe qui ne peut être sa forme.

ARTICLE VI. — LA NATURE HUMAINE A-T-ELLE ÉTÉ UNIE AU VERBE DE DIEU ACCIDENTELLEMENT (2)?

1. Il semble que la nature humaine ait été unie au Verbe de Dieu accidentellement. Car l'Apôtre dit du Fils de Dieu (*Phil.* II) : *Habitu inventus est ut homo.* Or, l'habitude arrive accidentellement dans le sujet auquel elle

(1) On pourrait la multiplier et la partager en plusieurs autres.

(2) Cet article coupe court à toutes les subtilités de Nestorius et d'Eutychès.

appartient; soit que par *habitude* on entende l'une des dix catégories; soit qu'on la prenne pour une espèce de la qualité (1). La nature humaine a donc été unie accidentellement au Fils de Dieu.

2. Tout ce qui arrive à une chose après que son être est complet lui arrive accidentellement; car nous appelons *accident* ce qui peut appartenir et ne pas appartenir à une chose sans que le sujet soit détruit. Or, la nature humaine est advenue dans le temps au Fils de Dieu, qui a son être parfait de toute éternité. Elle lui est donc advenue accidentellement.

3. Tout ce qui n'appartient pas à la nature ou à l'essence d'une chose est son accident; parce que tout ce qui est, est ou substance ou accident. Or, la nature humaine n'appartient pas à l'essence ou à la nature divine du Fils de Dieu; parce que l'union ne s'est pas faite dans la nature, comme nous l'avons dit plus haut (art. 1 huj. quæst.). Il faut donc que la nature humaine soit accidentellement advenue au Fils de Dieu.

4. Un instrument n'advient qu'accidentellement. Or, la nature humaine a été dans le Christ l'instrument de la divinité. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 15) : Que la chair du Christ est l'instrument de la divinité. Il semble donc que la nature humaine ait été unie accidentellement au Fils de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui se dit accidentellement, ne désigne pas l'essence, mais la quantité, la qualité ou quelque autre manière d'être. Si donc la nature humaine était advenue accidentellement, quand on dit que *le Christ est homme*, on ne dirait pas ce qu'il est substantiellement, mais on exprimerait par là sa qualité, sa grandeur ou quelque autre mode; ce qui est contraire à la décrétale du pape Alexandre III, qui dit (*Concil. Lat.* III, part. ult. cap. 20) : Puisque le Christ est Dieu parfait et homme parfait, comment peut-on être assez téméraire pour oser dire que le Christ, selon qu'il est homme, n'est pas tel par une dénomination substantielle (2).

CONCLUSION. — L'Eglise catholique enseigne que la nature humaine a été unie au Verbe de Dieu, non d'après son essence ou sa nature, ni par accident, mais par un certain mode intermédiaire selon la subsistance ou l'hypostase.

Il faut répondre que pour rendre cette question évidente, il faut savoir qu'à l'égard du mystère de l'union des deux natures en J.-C., il s'est élevé deux sortes d'hérésie. La première est l'hérésie de ceux qui confondent les natures, comme Eutychès et Dioscore qui ont supposé que des deux natures il ne s'en est formé qu'une seule; de telle sorte qu'ils confessaient que le Christ était de deux natures, parce que ces deux natures avaient été distinctes avant l'union, mais ils ne voulaient pas qu'il fût en deux natures, parce que la distinction des natures avait cessé après leur union. L'autre hérésie fut celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste qui séparaient les personnes. Car ils supposèrent qu'autre est la personne du Fils de Dieu et autre celle du fils de l'homme, et ils les disaient réciproquement unies : 1° par l'habitation, dans le sens que le Verbe de Dieu a habité dans cet homme comme dans un temple; 2° par l'unité d'affection, en tant que la volonté de cet homme est toujours conforme à la volonté du Verbe de Dieu; 3° par l'opération, parce qu'ils disaient que cet homme est l'instrument du Verbe de Dieu; 4° par la dignité d'honneur, selon que tout l'honneur qu'on rend au Fils de Dieu, on le rend simultanément au fils de l'homme à cause de son union avec le Fils

(1) Les péripatéticiens distinguent dans la qualité quatre espèces : l'habitude et la disposition; la puissance et l'impuissance; la passion et la passibilité : la forme et la figure (Voy Goudin. *Logica*, part. I, quæst. v).

(2) C'est-à-dire hypostatiquement. Pierre Lombard, dont saint Thomas parle dans cet article, est l'auteur qui se trouve censuré par cette condamnation.

de Dieu; 5° par équivocation, c'est-à-dire selon la communication des noms, d'après laquelle nous disons de l'homme qu'il est Dieu et Fils de Dieu. Mais il est évident que tous ces modes impliquent une union accidentelle (1). D'autres docteurs qui sont venus ensuite pensant éviter ces hérésies y sont tombés par ignorance. Car quelques-uns d'entre eux ont dit qu'il n'y avait dans le Christ qu'une personne, mais ils y ont mis deux hypostases ou deux suppôts, en avançant qu'un homme composé de corps et d'âme dès le commencement de sa conception avait été pris par le Verbe de Dieu. Et c'est la première opinion que le Maître des sentences a exposée (IV dist. lib. III *Sent.*). D'autres, voulant conserver l'unité de personne, ont supposé que l'âme du Christ n'avait pas été unie au corps; mais que ces deux choses séparées l'une de l'autre étaient unies au Verbe accidentellement; de manière que le nombre des personnes n'augmentât pas; et c'est la troisième opinion dont parle au même endroit Pierre Lombard. Or, ces deux opinions retombent l'une et l'autre dans l'hérésie de Nestorius. La première parce que mettre deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ, c'est y mettre deux personnes, comme nous l'avons dit plus haut (art. 3). Et si l'on s'appuie sur le mot de personne, il est à remarquer que Nestorius parlait aussi de l'unité de personne, à cause de l'unité de dignité et d'honneur. C'est pourquoi le cinquième concile œcuménique (Const. II, gen. v, collat. VIII, can. 5) lance l'anathème contre celui qui dit qu'il n'y a qu'une seule personne selon la dignité, l'honneur et l'adoration, comme l'ont écrit Théodore et Nestorius dans leur délire. L'autre opinion retombe aussi dans l'erreur de Nestorius en ce qu'elle suppose une union accidentelle. Car c'est la même chose de dire que le Verbe de Dieu a été uni à l'homme, au Christ par l'habitation, comme s'il eût été en lui tel que dans un temple, ainsi que le disait Nestorius, et de dire que le Verbe de Dieu a été uni à l'homme, selon qu'il l'a revêtu comme un vêtement, ainsi que l'avance la troisième opinion. Et même cette opinion dit quelque chose de pire que Nestorius, quand elle prétend que l'âme et le corps n'ont pas été unis. — Mais la foi catholique tenant le milieu entre les systèmes précédents, ne dit pas que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite selon l'essence ou la nature, ni par accident, mais d'une manière intermédiaire selon la subsistance ou l'hypostase. Ainsi il est dit dans le cinquième concile (*loc. sup. cit.*) : L'unité s'entend de beaucoup de manières; ceux qui suivent l'impiété d'Apollinaire et d'Eutychès, établissant la ruine des choses qu'ils unissent (c'est-à-dire détruisant les deux natures), appellent union ce qui est une confusion. Au contraire les partisans de Théodore et de Nestorius se plaisent à diviser les personnes, imaginant une unité d'affection. Mais la sainte Eglise de Dieu, rejetant l'impiété de ces deux erreurs perfides, confesse que le Verbe de Dieu est uni au corps par composition, c'est-à-dire qu'il lui est uni selon la subsistance. Par conséquent, il est évident que des trois opinions que le Maître des sentences expose, la seconde, qui affirme que l'hypostase de Dieu et de l'homme est une seule et même hypostase, ne doit pas être appelée une opinion, mais l'expression de la foi catholique. De même la première qui suppose deux hypostases et la troisième qui établit une union accidentelle, ne doivent pas être appelées des opinions, mais des hérésies condamnées par l'Eglise en concile (2).

(1) On peut voir la condamnation expresse de toutes ces erreurs dans les anathèmes de saint Cyrille, approuvés par l'Eglise entière au concile d'Ephèse. Voyez aussi le cinquième concile œcuménique de Constantinople (*Conf.* VIII et can. 4), qui est très-explicite sur ce point.

(2) On trouve dans l'*Histoire Ecclésiastique* de Racine toutes les erreurs et les inexactitudes échappées à Pierre Lombard (Vid. tom. V).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 26), il n'est pas nécessaire que les exemples soient semblables de tous points et qu'ils ne pèchent en rien; car ce qui ressemble de tous points est absolument identique et n'est plus un exemple, surtout pour les choses divines. En effet, il est impossible de trouver un exemple semblable en tout, et pour la théologie (c'est-à-dire pour la divinité des personnes) et pour la dispensation (1) (c'est-à-dire pour le mystère de l'Incarnation). La nature humaine est donc assimilée dans le Christ à un habit (*habitui*), c'est-à-dire à un vêtement; non quant à l'action accidentelle, mais dans le sens que le Verbe est vu par la nature humaine comme l'homme par le vêtement; et encore parce que c'est le vêtement qui change, car on le forme sur la figure de celui qui le revêt; au lieu que celui-ci ne change pas de forme pour le vêtement. De même la nature humaine, prise par le Verbe de Dieu, a été améliorée; mais le Verbe de Dieu n'a pas été changé, comme l'explique saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 73).

Il faut répondre au *second*, que ce qui advient après que l'être est complet, advient accidentellement, à moins qu'il n'entre dans la composition de cet être complet. Ainsi, dans la résurrection, le corps adviendra à l'âme qui sera préexistante; cependant il ne lui adviendra pas accidentellement, parce qu'il participera au même être, de telle sorte qu'il aura l'*être* vital par elle. Mais il n'en est pas de même de la blancheur, parce que l'*être* du blanc est autre que l'*être* de l'homme auquel la blancheur advient. Or, le Verbe de Dieu a eu de toute éternité l'*être* complet, selon l'hypostase ou la personne (2). Dans le temps la nature humaine lui est advenue, non qu'il l'ait prise pour ne former qu'un seul être selon la nature (comme le corps est uni à l'âme dans le même être), mais pour ne former qu'un seul être selon l'hypostase ou la personne. C'est pourquoi la nature humaine n'est pas unie au Fils de Dieu accidentellement.

Il faut répondre au *troisième*, que l'accident se distingue par opposition de la substance. Or, le mot *substance*, comme on le voit (*Met.* lib. v, text. 25), s'emploie de deux manières : 1° pour l'essence ou la nature; 2° pour le suppôt ou l'hypostase. Par conséquent il suffit pour que l'union ne soit pas accidentelle, qu'elle se soit faite selon l'hypostase, quoiqu'elle ne l'ait pas été selon la nature.

Il faut répondre au *quatrième*, que tout ce qu'on emploie comme instrument n'appartient pas à l'hypostase de celui qui l'emploie, ainsi qu'on le voit pour une hache et pour un glaive. Toutefois rien n'empêche que ce qui est uni à l'hypostase ne devienne un instrument, comme le corps de l'homme ou ses membres. Nestorius a donc supposé que la nature humaine a été prise par le Verbe de Dieu, seulement à la manière d'un instrument, mais non pour être unie à l'hypostase. C'est pourquoi il n'admettait pas que cet homme fût véritablement le Fils de Dieu, mais son instrument. D'où saint Cyrille dit dans son Epître aux moines d'Egypte : L'Ecriture ne dit pas que cet Emmanuel (3), c'est-à-dire le Christ, a été pris à la façon d'un instrument, mais comme un Dieu véritablement incarné ou fait homme.

(1) Les Grecs ont employé divers noms pour désigner l'Incarnation. Le plus usité est celui de οἰκονόμια que saint Thomas traduit ici par le mot *dispensatio*. Voyez à ce sujet le P. Pétau (*De incarn.* lib. II, cap. 1).

(2) Ainsi la nature humaine a été unie au Verbe selon son être divin personnel, mais non selon son être naturel. D'où le concile de Tolède dit : *Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, id est, in eo quod proprium est Filii, non quod commune.*

(3) Emmanuel, *Dieu avec nous*.

Quant à saint Jean Damascène, il a voulu dire que la nature humaine était dans le Christ comme un instrument qui appartient à l'unité d'hypostase.

ARTICLE VII. — L'UNION DE LA NATURE DIVINE ET DE LA NATURE HUMAINE EST-ELLE QUELQUE CHOSE DE CRÉÉ?

1. Il semble que l'union de la nature divine et humaine ne soit pas quelque chose de créé. Car rien de créé ne peut exister en Dieu, parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu. Or, l'union est en Dieu, parce que Dieu lui-même est uni à la nature humaine. Il semble donc que l'union ne soit pas quelque chose de créé.

2. La fin est ce qu'il y a de principal dans chaque chose. Or, la fin de l'union est l'hypostase divine ou la personne que l'union a pour terme. Il semble donc que l'on doive juger de cette union d'après la condition de l'hypostase divine, qui n'est pas quelque chose de créé. L'union n'est donc pas non plus une chose créée.

3. Ce par quoi une chose existe, existe aussi plus qu'elle, comme le dit Aristote (*Post.* lib. I, text. 5, cap. 2). Or, on dit que l'homme est créateur à cause de l'union. Donc à plus forte raison l'union elle-même n'est-elle pas quelque chose de créé, mais elle est le créateur.

Mais c'est le *contraire.* Tout ce qui commence d'être dans le temps a été créé. Or, cette union n'a pas existé de toute éternité, mais elle a commencé d'être dans le temps. Elle est donc quelque chose de créé.

CONCLUSION. — Puisque l'union de la nature divine et humaine est une relation qui convient à Dieu d'après le changement de la créature, il est nécessaire qu'elle soit quelque chose de créé.

Il faut répondre que l'union dont nous parlons est une relation que l'on considère entre la nature divine et la nature humaine, selon qu'elles sont unies dans une seule personne qui est celle du Fils de Dieu. Or, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XIII, art. 7), toute relation que l'on considère entre Dieu et la créature, existe réellement dans la créature (car c'est par le changement que la créature est produite); mais elle n'existe pas réellement en Dieu ; elle n'y existe que rationnellement, parce qu'elle ne résulte pas du changement de Dieu. Par conséquent on doit dire que cette union dont nous parlons n'existe pas en Dieu réellement, mais qu'elle n'y existe que rationnellement. Comme elle existe réellement dans la nature humaine qui est une créature, il s'ensuit qu'on doit reconnaître qu'elle est quelque chose de créé (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette union n'existe pas en Dieu réellement, mais d'une manière seulement rationnelle. Car on dit que Dieu est uni à la créature, parce que la créature est réellement unie à lui sans qu'il change.

Il faut répondre au *second*, que la raison de la relation comme du mouvement dépend de la fin ou du terme, au lieu que son être dépend du sujet. Et parce que cette union n'a d'être réel que dans la nature créée, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), il s'ensuit que son être est créé.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme est appelé créateur et qu'il est Dieu à cause de l'union, en tant qu'elle a pour terme l'hypostase divine.

(1) Tous les théologiens sont d'accord sur la nature de la relation. Ils admettent qu'elle est réelle par rapport à la nature humaine, et rationnelle par rapport à la nature divine. Mais ils examinent ensuite quel est le fondement de cette relation, si c'est un nœud intermédiaire substantiel qui unit la nature humaine au Verbe. Scot, Suarez, Vasquez et quelques thomistes, veulent qu'il en soit ainsi ; Billuart, Scot et d'autres thomistes ne veulent pas d'autre union formelle, distincte des extrêmes, que la relation elle-même.

Cependant il ne s'ensuit pas que l'union soit le *Créateur* ou qu'elle soit Dieu ; parce que quand on dit qu'une chose est créée ceci se rapporte plutôt à son être qu'à sa raison,

ARTICLE VIII. — L'UNION DU VERBE INCARNÉ EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE L'ASSOMPTION (1) ?

1. Il semble que l'*union* ne soit pas la même chose que l'*assomption*. Car les relations comme les mouvements se spécifient d'après leur terme. Or, le terme de l'assomption et de l'union est une même chose, puisque c'est l'hypostase divine. Il semble donc que l'union et l'assomption ne diffèrent pas.

2. Dans le mystère de l'Incarnation le sujet qui unit et qui prend paraît être la même chose que ce qui est uni et pris. Or, l'union et l'assomption paraissent suivre l'action et la passion de celui qui unit et de celui qui est uni, de ce qui prend ou qui épouse et de ce qui est pris ou épousé. Il semble donc que l'union soit la même chose que l'assomption.

3. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 2) : Autre chose est l'union et autre chose l'incarnation : car l'union indique seulement la conjonction, sans dire quel a été le terme de cette conjonction ; au lieu que l'incarnation le détermine. Or, l'assomption ne détermine pas non plus quel a été le terme de cette conjonction. Il semble donc que l'union soit la même chose que l'assomption.

Mais c'est le *contraire*. On dit que la nature divine est unie, mais on ne dit pas qu'elle est prise ou épousée.

CONCLUSION. — L'union n'est pas la même chose que l'assomption, mais elle en diffère, parce que l'union se rapporte au genre de la relation, au lieu que l'assomption appartient au genre de l'action et de la passion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'union implique une relation de la nature divine et de la nature humaine selon qu'elles se trouvent unies dans une seule et même personne. Or, toute relation qui commence à exister dans le temps est produite par un changement : le changement consiste dans l'action et la passion. Par conséquent, on doit donc dire que la première et principale différence qu'il y ait entre l'assomption et l'union, c'est que l'union implique la relation elle-même, au lieu que l'assomption implique l'action d'après laquelle on dit que l'on prend, ou la passion d'après laquelle on dit qu'une chose a été prise. — De cette différence il en découle en second lieu une autre. En effet, l'assomption marque une chose qui est à faire, et l'union une chose qui est faite. C'est pourquoi on dit uni celui qui unit à soi ; tandis qu'on ne dit pas que celui qui prend est pris (2). Car la nature humaine est signifiée comme en son terme, c'est-à-dire comme subsistante en la personne divine pour laquelle elle a été prise quand on dit qu'elle est homme. D'où il arrive que nous disons véritablement que le Fils de Dieu qui s'est uni à la nature humaine est homme. Mais la nature humaine considérée en elle-même, c'est-à-dire abstractivement, est considérée comme ayant été prise ou épousée. Aussi nous ne disons pas que le Fils de Dieu soit la nature humaine. — De la première différence il en résulte encore une troisième, c'est que la relation (surtout celle d'égalité) ne se rapporte pas plus à un extrême qu'à un autre ; au lieu que l'action et la passion se rapportent de différentes manières à l'agent et au patient, et à des termes di-

(1) Pour désigner l'incarnation, les Latins emploient les mots *susceptio*, *assumptio*, *incarnatio*, *inhumanatio*, *incorporatio*, *fœderatio*, *commixtio*, *conventio*, *conversio*, *œconomia*, *obtemperatio*. Pour ne pas laisser lieu à l'équivoque, saint Thomas définit le mot *assumptio* d'après son étymologie la plus stricte, et établit la différence qu'il y a entre lui et les mots *unio* et *incarnatio*.

(2) On dit bien que le Verbe a pris la nature humaine, mais on ne dit pas qu'il ait été pris par elle.

vers. C'est pourquoi l'assomption détermine le point de départ et le point d'arrivée. Car le mot assomption indique que l'on a pris d'un autre pour soi (*ab alio ad se sumptio*) ; au lieu que l'union ne détermine rien de tout cela. C'est pourquoi on dit indifféremment que la nature humaine a été unie à la nature divine et réciproquement; tandis qu'on ne dit pas que la nature divine a été prise par la nature humaine, mais le contraire : parce que la nature humaine a été adjointe à la personnalité divine; de telle sorte que la personne divine subsiste dans cette nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'union et l'assomption ne se rapportent pas de la même manière au terme, mais d'une manière différente, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que celui qui unit et celui qui prend ou qui épouse ne sont pas absolument une même chose. Car toute personne qui épouse unit, mais non réciproquement. En effet la personne du Père a uni la nature humaine au Fils, mais non à lui-même; c'est pourquoi on dit qu'il unit, mais on ne dit pas qu'il prend (1), comme s'il eût pris pour lui (*ad se sumens*). Mais la personne du Fils qui s'est uni la nature humaine, unit et prend. Ce qui est uni n'est pas non plus la même chose que ce qui est pris ou épousé. Car on dit que la nature divine est unie, et on ne dit pas qu'elle est prise ou épousée.

Il faut répondre au *troisième*, que l'assomption détermine le terme de la conjonction relativement à celui qui prend; puisque le mot assomption indique que l'on prend pour soi (*ad se sumptio*); au lieu que l'incarnation le détermine par rapport à ce qui est pris, c'est-à-dire la chair ou la nature humaine. C'est pourquoi l'assomption diffère rationnellement de l'union et de l'incarnation.

ARTICLE IX. — L'UNION DES DEUX NATURES DANS LE CHRIST EST-ELLE LA PLUS GRANDE DES UNIONS ?

1. Il semble que l'union des deux natures dans le Christ ne soit pas la plus grande des unions. Car ce qui est uni est inférieur sous le rapport de l'unité à ce qui est un; parce que ce qui est uni se dit par participation, au lieu que ce qui est un se dit par essence. Or, dans les choses créées il y en a qu'on dit absolument une, comme on le voit principalement à l'égard de l'unité elle-même qui est le principe du nombre. Cette union dont nous parlons n'implique donc pas la plus grande unité.

2. Plus les choses qui sont unies sont éloignées et moindre est leur union. Or, les choses qui sont unies par cette union sont les plus éloignées, puisqu'il s'agit de la nature divine et de la nature humaine qui sont infiniment distantes. Cette union est donc la moindre.

3. Par l'union on fait quelque chose d'un. Or, par l'union de l'âme et du corps il se fait en nous quelque chose d'un en personne et en nature, au lieu que par l'union de la nature divine et de la nature humaine il se fait quelque chose d'un seulement en personne. L'union de l'âme et du corps est donc plus grande que celle de la nature divine et de la nature humaine. Par conséquent l'union dont nous parlons, n'implique pas la plus grande unité.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 10) : que l'homme est plus dans le Fils de Dieu que le Fils dans le Père. Or, le Fils est dans le Père par unité d'essence, au lieu que l'homme est dans le Fils par l'union de l'incarnation. L'union de l'incarnation est donc plus grande

(1) C'est ce qu'indiquent ces paroles du onzième concile de Tolède : *Incarnationem hujus Filii Dei tota Trinitas operata esse credenda est... solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ.*

que l'unité de l'essence divine, qui est cependant la plus grande des unions, et par conséquent l'union de l'incarnation implique la plus grande unité (1).

CONCLUSION. — Quoique par rapport aux natures qui sont unies, l'union de la nature divine et de la nature humaine ne soit pas la plus grande; cependant elle est la plus grande par rapport à la personne divine dans laquelle elles sont unies.

Il faut répondre que l'union implique la conjonction de plusieurs choses en une seule. L'union de l'incarnation peut donc se considérer de deux manières : 1° de la part des choses qui sont unies ; 2° de la part du sujet dans lequel elles le sont. Sous ce dernier rapport cette union l'emporte sur les autres ; car l'unité de la personne divine dans laquelle sont unies les deux natures est la plus grande. Mais elle ne l'emporte pas relativement aux choses qui sont unies (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'unité de la personne divine est plus grande que l'unité numérale qui est le principe du nombre. Car l'unité de la personne divine est l'unité incréée qui subsiste par elle-même, et qui n'est pas reçue dans un sujet par participation. Elle est aussi complète en soi, ayant tout ce qui appartient à la nature de l'unité. C'est pourquoi il ne lui convient pas d'être partie, comme il convient à l'unité numérale qui est une partie du nombre et qui entre dans toutes les choses que l'on compte. C'est pourquoi sous ce rapport l'union de l'incarnation l'emporte sur l'unité numérale, c'est-à-dire en raison de l'unité de la personne divine, mais non en raison de la nature humaine qui n'est pas l'unité même de la personne divine, mais qui lui est unie.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur les choses qui sont unies, mais non sur la personne dans laquelle est faite l'union.

Il faut répondre au *troisième*, que l'unité de la personne divine est une unité plus grande que l'unité de la personne et de la nature en nous. C'est pourquoi l'union de l'incarnation est plus grande que l'union de l'âme et du corps en nous.

Quant à ce que l'on objecte dans le sens *contraire*, il suppose une chose fausse; c'est que l'union de l'incarnation est plus grande que l'unité des personnes divines en essence (3). Il faut répondre au passage de saint Augustin, que la nature humaine n'est pas plus dans le Fils de Dieu que le Fils de Dieu dans le Père, mais beaucoup moins. Cependant l'homme lui-même est sous un rapport dans le Fils plus que le Fils dans le Père, dans le sens qu'on désigne le même suppôt en disant *l'homme* (selon qu'on entend le Christ) et en disant, *le Fils de Dieu;* au lieu que le suppôt du Père et du Fils n'est pas le même.

ARTICLE X. — L'UNION DES DEUX NATURES DANS LE CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ FAITE PAR LA GRACE ?

1. Il semble que l'union de l'incarnation n'ait pas été faite par la grâce. Car la grâce est un accident, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. cx, art. 2). Or, l'union de la nature humaine avec la nature divine ne s'est pas faite

(1) Nous ferons observer que cet alinéa qui se trouve dans tous les articles après les objections ne renferme pas la véritable pensée de saint Thomas. C'est l'opinion *contraire* à celle présentée dans les objections, mais on sait que deux propositions contraires peuvent être fausses toutes les deux.

(2) Les extrêmes qui sont unis sont au contraire infiniment distants, puisque l'un est infini et l'autre fini.

(3) Saint Bernard a parfaitement exprimé le dogme sur ce point (*De consid.* lib. v, cap. 8) : *Inter omnia quæ rectè unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis, quâ tres personæ una substantia sunt, secundo loco illa præcellit quâ è converso tres substantiæ una in Christo persona sunt.*

par accident, comme nous l'avons démontré (art. 6). Il semble donc que l'union de l'incarnation n'ait pas été faite par la grâce.

2. Le sujet de la grâce est l'âme. Or, comme le dit saint Paul (*Coloss*. II, 9): *Toute la plénitude de la divinité habite corporellement dans le Christ.* Il semble donc que cette union ne se soit pas faite par la grâce.

3. Tout saint est uni à Dieu par la grâce. Si donc l'union de l'incarnation eût existé par la grâce, il semble qu'on ne dirait pas du Christ autrement que des autres saints qu'il est Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 15): Au commencement de la foi tout homme devient chrétien par la grâce qui a fait de cet homme le Christ dès son origine. Or, cet homme est devenu le Christ par l'union de la nature humaine avec la nature divine. Cette union a donc eu lieu par la grâce.

CONCLUSION. — L'union de la nature divine et de la nature humaine s'est faite dans le Christ, non par une grâce habituelle, mais gratuitement par le don et la volonté de Dieu et non d'après des mérites antérieurs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CX, art. 1), le mot de *grâce* a une double acception; il signifie la volonté de Dieu qui donne quelque chose gratuitement, ou le don gratuit de Dieu. Or, la nature humaine a besoin de la volonté gratuite de Dieu pour être élevée vers lui, puisque c'est au-dessus des forces de sa nature. Mais elle est élevée vers Dieu de deux manières: 1° par l'opération, c'est ainsi que les saints connaissent et aiment Dieu; 2° par l'être personnel. Ce mode est particulier au Christ dans lequel la nature humaine a été prise pour être dans la personne du Fils de Dieu. Or, il est évident que la perfection de l'opération demande que la puissance opérante soit perfectionnée par une habitude : mais il ne faut pas d'habitude intermédiaire pour que la nature ait l'être dans son suppôt. Par conséquent il faut dire que si l'on prend la grâce pour la volonté même de Dieu qui agit gratuitement, ou qui a quelqu'un pour agréable, l'union de l'incarnation s'est faite par elle, comme l'union des saints avec Dieu se fait par la connaissance et l'amour. Mais si par grâce on entend le don gratuit de Dieu, ce qui fait que la nature humaine a été unie à la personne divine peut être appelé une grâce (dans le sens que ce mystère s'est accompli sans aucun mérite antérieur), mais non pas de manière que l'union se soit faite par l'intermédiaire d'une grâce habituelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que la grâce qui est un accident est une ressemblance de la divinité à laquelle l'homme participe. Par l'incarnation on ne dit pas que la nature humaine a participé à une ressemblance quelconque de la nature divine, mais on dit qu'elle a été unie à la nature divine elle-même dans la personne du Fils. Or, la chose elle-même est plus grande qu'une participation à sa ressemblance.

Il faut répondre au *second*, que la grâce habituelle n'existe que dans l'âme. Mais la grâce (c'est-à-dire le don gratuit de Dieu qui consiste à être uni à la personne divine) appartient à toute la nature humaine qui se compose d'une âme et d'un corps. C'est en ce sens qu'on dit que la plénitude de la divinité a habité corporellement dans le Christ; parce que la nature divine a été unie non-seulement à l'âme, mais encore au corps. D'ailleurs on pourrait dire aussi que d'après saint Paul la divinité a habité dans le Christ corporellement, c'est-à-dire qu'elle n'y a pas été à l'état d'ombre, comme elle a habité dans les sacrements de l'ancienne loi, au sujet desquels l'Apôtre ajoute qu'ils sont *l'ombre des choses futures, au lieu que le Christ est le corps;* selon qu'on oppose le corps à l'ombre. — D'autres

disent encore que la divinité a habité dans le Christ corporellement, c'est-à-dire de trois manières, comme le corps a trois dimensions : 1° par l'essence, la présence et la puissance, comme dans les autres créatures; 2° par la grâce sanctifiante, comme dans les saints; 3° par l'union personnelle qui est propre au Christ lui-même.

La réponse au *troisième* argument est donc évidente; puisque l'union de l'incarnation ne s'est pas faite seulement par la grâce habituelle, comme les autres saints sont unis à Dieu, mais qu'elle s'est faite selon la subsistance ou la personne.

ARTICLE XI. — Y A-T-IL DES MÉRITES QUI AIENT PRÉCÉDÉ L'UNION DU VERBE INCARNÉ ?

1. Il semble que l'union de l'incarnation soit résultée de certains mérites. Car sur ces paroles (*Ps.* XXXII) : *Que votre miséricorde se répande sur nous, comme nous avons espéré en vous ;* la glose dit (*ord.*) que le prophète insinue par là le désir qu'il a eu de l'incarnation et qu'il montre que ce désir a mérité d'être accompli. L'incarnation tombe donc sous le mérite.

2. Quiconque mérite une chose, mérite ce sans quoi il est impossible de l'obtenir. Or, les anciens patriarches méritaient la vie éternelle à laquelle ils ne pouvaient parvenir que par l'incarnation. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XIII, cap. 15) : Ceux qui ont précédé l'arrivée du Christ en ce monde ne pouvaient d'aucune manière, quel qu'ait été leur degré de justice en quittant cette terre, être reçus immédiatement dans le sein de la céleste patrie, parce qu'il n'était pas encore venu, celui qui devait placer les âmes des justes dans leur demeure éternelle. Il semble donc qu'ils aient mérité l'incarnation.

3. On dit de la B. Vierge Marie qu'elle a mérité porter en elle le maître du monde (1). Ce qui s'est fait par l'incarnation. L'incarnation a donc été l'objet du mérite.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 15): Que celui qui trouve dans notre chef des mérites antérieurs à cette génération singulière, cherche en nous qui sommes ses membres des mérites antérieurs à notre régénération qui s'est si multipliée. Or, il n'y a pas de mérites qui aient précédé notre régénération, d'après ces paroles de saint Paul (*Tit.* III, 5) : *Il nous a sauvés non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais à cause de sa miséricorde, par le baptême de la régénération.* Il n'y a donc pas de mérites qui aient précédé cette génération du Christ.

CONCLUSION. — Aucuns mérites ni de la part du Christ, ni de la part des autres, n'ont précédé l'union divine du Verbe; puisqu'elle est au-dessus de toute union des bienheureux et qu'elle est le principe de tout mérite : cependant les saints patriarches ont mérité l'incarnation *ex congruo*, en la désirant et en la demandant.

Il faut répondre que quant au Christ lui-même il est évident d'après ce qui a été dit précédemment (art. préc.) que ses mérites n'ont pu nullement précéder son union. Car nous n'admettons pas qu'il ait été auparavant un simple mortel, et qu'ensuite par le mérite de sa bonne conduite il ait obtenu d'être le Fils de Dieu, comme l'a prétendu Photin (2); mais nous établissons que dès le commencement de sa conception cet homme a été véritablement le Fils de Dieu, puisqu'il n'a pas d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. I): *Le fruit saint qui naîtra de vous*

(1) *Dominum omnium meruit portare* (Offic. ad matut.).

(2) Cette erreur a été aussi celle de Nestorius et du luthérien Sternbenger, qui prétendait que le Christ avait mérité par ses vertus d'être adopté par Dieu pour son Fils, et que cette adoption avait eu lieu lorsque Jean le baptisa dans le Jourdain.

sera appelé le Fils de Dieu. C'est pourquoi toutes les opérations de cet homme sont résultées de l'union, et par conséquent il n'y en a aucune qui ait pu la mériter. — Les œuvres d'un autre homme quel qu'il soit n'ont pas pu non plus mériter cette union *ex condigno :* 1° Parce que les œuvres méritoires de l'homme se rapportent proprement à la béatitude qui est la récompense de la vertu et qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu; au lieu que l'union de l'incarnation, puisqu'elle existe dans *l'être* personnel, surpasse l'union des esprits bienheureux avec Dieu qui se fait par l'acte de la jouissance : c'est pourquoi elle ne peut pas être l'objet du mérite. 2° Parce que la grâce ne peut tomber sous le mérite. Car le principe du mérite ne se mérite pas, et par conséquent la grâce ne se mérite pas non plus, puisqu'elle est le principe du mérite. L'incarnation est encore beaucoup moins l'objet du mérite, puisqu'elle est le principe de la grâce, d'après ces paroles de saint Jean (I, 17) : *C'est J.-C. qui a apporté la grâce et la vérité.* 3° Parce que l'incarnation du Christ a régénéré toute la nature humaine. C'est pourquoi elle n'a pu être méritée par un simple particulier, parce que le bien d'un seul individu ne peut pas être la cause du perfectionnement de la nature entière. — Cependant les saints patriarches ont mérité l'incarnation *ex congruo,* en la désirant et en la demandant. Car il était convenable que Dieu exauçât ceux qui lui obéissaient.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second,* qu'il est faux de dire que le mérite embrasse toutes les choses sans lesquelles on ne peut obtenir la récompense. Car il y en a qui ne sont pas seulement requises pour la récompense, mais qui sont encore préalablement exigées pour le mérite; comme la bonté divine et sa grâce; et la nature elle-même de l'homme. De même le mystère de l'Incarnation est le principe du mérite; parce que *nous avons tous reçu de la plénitude du Christ,* comme le dit saint Jean (I, 16).

Il faut répondre au *troisième,* qu'on dit que la bienheureuse Vierge a mérité de porter le maître du monde, non parce qu'elle a mérité qu'il s'incarne, mais parce qu'elle a mérité, d'après la grâce qui lui a été donnée, le degré de pureté et de sainteté nécessaire pour qu'elle pût être convenablement la mère de Dieu (1).

ARTICLE XII. — LA GRACE DE L'UNION A-T-ELLE ÉTÉ NATURELLE AU CHRIST, EN TANT QU'HOMME-DIEU?

1. Il semble que la grâce de l'union n'ait pas été naturelle au Christ, comme Homme-Dieu. Car l'union de l'incarnation ne s'est pas faite dans la nature, mais dans la personne, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, chaque chose tire son nom de son terme. On doit donc appeler cette grâce plutôt une grâce personnelle que naturelle.

2. La grâce se divise par opposition à la nature, comme les choses gratuites qui viennent de Dieu se distinguent par opposition des choses naturelles, qui viennent d'un principe intrinsèque (2). Or, quand il s'agit de choses qui se distinguent par opposition, l'une ne tire pas son nom de l'autre. La grâce du Christ ne lui est donc pas naturelle.

3. On appelle naturel ce qui est selon la nature. Or, la grâce de l'union

(1) Elle a mérité *de congruo* la maternité divine. Cette pensée de saint Thomas est celle de tous les grands docteurs. Voyez saint Augustin (*De peccat. merit. et remiss.* lib. II, cap. 24), saint Jérôme (*Epist.* XXII *ad Eustochium*), saint Grég. (*Reg.* lib. I, cap. 1), saint Pierre Damien (serm. II, *De assumpt.*).

(2) Tout vient de Dieu, mais on appelle naturel ce qui est dû à l'essence d'une chose, de manière que cette chose ne peut pas exister sans cela, et on appelle gratuit ce que lui donne par surcroît la bonté de Dieu.

n'est pas naturelle au Christ, d'après la nature divine, parce qu'alors elle conviendrait aussi aux autres personnes. Elle ne lui est pas naturelle non plus selon la nature humaine, parce que dans ce cas elle conviendrait à tous les hommes qui sont de la même nature que lui. Il semble donc qu'elle ne lui soit naturelle d'aucune manière.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Ench*. cap. 40) : En recevant la nature humaine il s'est produit en lui une grâce qui lui est en quelque sorte naturelle, et par laquelle il ne peut jamais tomber dans le péché.

CONCLUSION. — Puisque la nature humaine dans le Christ a été unie à la personne divine dès le commencement de sa conception, et que son âme a été remplie de la grâce habituelle, la grâce d'union et la grâce habituelle n'ont pas été naturelles en lui, comme si elles étaient nées des principes de la nature humaine; mais on dit que ces deux grâces ont été l'une et l'autre naturelles en lui, parce qu'elles ont été produites par la nature divine et qu'elles ont été en lui dès sa naissance.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Met*. lib. v, text. 5), la nature indique ou la naissance ou l'essence de la chose. Par conséquent on peut donner au mot naturel deux sortes d'acception : 1° On peut désigner par là ce qui découle uniquement des principes essentiels de la chose, comme il est naturel au feu de s'élever. 2° On dit naturel à l'homme ce qu'il possède depuis sa naissance, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes*. II, 3) : *Nous étions par nature des enfants de colère*. Et le Sage dit (*Sap*. XII, 10) : *Leur race est méchante et la malice leur est naturelle* (1). On ne peut donc pas dire que la grâce du Christ (qu'il s'agisse de la grâce d'union ou de la grâce habituelle) soit naturelle dans le sens qu'elle résulte des principes de la nature humaine dans le Christ, quoiqu'on puisse l'appeler naturelle, selon qu'elle est venue dans la nature humaine du Christ, sous l'action de sa nature divine qui en est la cause. On dit aussi que ces deux grâces sont l'une et l'autre naturelles dans le Christ, en ce sens qu'il les a eues dès sa naissance; parce que dès le commencement de sa conception la nature humaine a été unie à la personne divine, et son âme a été remplie du don de la grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'union ne se soit pas faite dans la nature, cependant elle a été produite par la vertu de la nature divine, qui est véritablement la nature du Christ (2). Et elle a aussi convenu au Christ dès le commencement de sa naissance.

Il faut répondre au *second*, que le mot *grâce* et le mot *naturel* ne s'emploient pas sous le même rapport. On appelle grâce l'union hypostatique, selon qu'elle ne résulte d'aucun mérite; et on l'appelle naturelle parce qu'elle existe par la vertu de la nature divine dans l'humanité du Christ, dès sa naissance.

Il faut répondre au *troisième*, que la grâce de l'union n'est pas naturelle au Christ selon la nature humaine, comme si elle avait été produite par les principes de cette nature. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'elle convienne à tous les hommes. Cependant elle lui est naturelle d'après la nature humaine, en ce qu'elle a été le propre de sa naissance, selon qu'il a été conçu de l'Esprit-Saint pour être le Fils naturel de Dieu et de l'homme. Mais selon la nature divine elle lui est naturelle, en ce que la nature divine est le principe actif de cette grâce. Et ceci convient à la Trinité tout entière, c'est-à-dire qu'il lui convient d'être le principe actif de cette grâce.

(1) Elle ne découle pas des principes de leur nature considérés en eux-mêmes, mais elle leur est innée.

(2) Elle n'est pas seulement sa nature matériellement, mais elle l'est encore formellement, parce que le mot de Christ embrasse les deux natures : l'humanité unie à la divinité.

QUESTION III.

DU MODE DE L'UNION CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT A LA PERSONNE QUI A PRIS LA NATURE HUMAINE (1).

Nous avons maintenant à considérer l'union par rapport à la personne qui a pris la nature divine. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Convient-il à la personne divine de prendre une autre nature? — 2° Cet acte convient-il à la nature divine? — 3° Une nature peut-elle prendre quelque chose, abstraction faite de la personnalité? — 4° Une personne peut-elle prendre une nature sans une autre personne? — 5° Toute personne peut-elle prendre une nature? — 6° Plusieurs personnes peuvent-elles prendre une seule nature numériquement? — 7° Une personne peut-elle prendre deux natures numériquement? — 8° Etait-il plus convenable que ce fût la personne du Fils de Dieu qui prît la nature humaine qu'une autre personne divine?

ARTICLE I. — CONVENAIT-IL A UNE PERSONNE DIVINE DE PRENDRE UNE NATURE CRÉÉE?

1. Il semble qu'il ne convenait pas à une personne divine de prendre une nature créée. Car la personne divine signifie quelque chose d'infiniment parfait. Or, le parfait est ce qui n'est susceptible d'aucune addition. Par conséquent puisqu'ici prendre (*assumere*) c'est pour ainsi dire prendre pour soi (*ad se sumere*), et que ce qui est pris s'ajoute à celui qui le prend, il semble qu'il ne soit pas convenable pour une personne divine de prendre une nature créée.

2. Celui qui prend pour soi une chose se communique en quelque sorte à ce qu'il élève vers lui, comme la dignité se communique à celui qui est élevé vers elle. Or, il est de l'essence de la personne qu'elle soit incommunicable, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XXIX, art. 1). Il ne convient donc pas à la personne divine de prendre une nature, c'est-à-dire de se l'unir.

3. La personne est constituée par la nature. Or, il répugne que ce qui est constitué prenne ce qui le constitue; parce que l'effet n'agit pas sur sa cause. Il ne convient donc pas à une personne de prendre une nature.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit dans son livre (2) (*De fid. ad Pet.* cap. 2) que Dieu le Fils unique du Père a pris en sa personne la forme, c'est-à-dire la nature du serviteur. Or, le Fils unique est une personne. Donc il convient à la personne de recevoir une nature, c'est-à-dire de la prendre pour elle ou de l'épouser.

CONCLUSION. — Puisque assumer c'est prendre quelque chose pour soi, et que par là se trouvent exprimés le principe et le terme de l'acte (ce qui convient à la personne), il s'ensuit qu'il convient de la manière la plus propre à la personne de prendre une nature.

Il faut répondre que le mot d'*assomption* implique deux choses, le principe de l'acte et son terme. Car assumer, c'est prendre quelque chose pour soi. Or, la personne est le principe et le terme de cette action. Elle en est le principe, parce qu'il convient en propre à la personne d'agir, et que c'est par l'action divine que la nature humaine a été prise. Elle en est aussi le terme, parce que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 et 2), l'union s'est faite dans la personne et non dans la nature. Par conséquent il est

(1) Cette question difficile demande tout particulièrement à être approfondie. Car c'est en établissant tous les rapports de la personne avec les natures ou des natures entre elles que l'on peut jeter quelques lumières sur les profondeurs du mystère.

(2) Ce livre a été faussement attribué à saint Augustin : il est de saint Fulgence, qui est une autre gloire de l'Eglise d'Afrique.

évident qu'il convient à la personne de la manière la plus propre de prendre une nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que la personne divine étant infinie on ne peut rien y ajouter. C'est ce qui fait dire à saint Cyrille (*Epist. syn. Ephes. conc.*) : Ce n'est pas par apposition que nous comprenons le mode d'union ; comme aussi dans l'union de l'homme avec Dieu qui se fait par la grâce d'adoption, on n'ajoute pas à Dieu quelque chose, mais ce qui est divin s'ajoute à l'homme, et par conséquent ce n'est pas Dieu, mais l'homme qui est perfectionné.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la personne est incommunicable dans le sens qu'on ne peut pas l'appliquer à plusieurs suppôts. Cependant rien n'empêche qu'on ne dise de la personne plusieurs choses. Ainsi il n'est pas contraire à la nature de la personne d'être communiquée de manière à subsister en plusieurs natures, car plusieurs natures peuvent se rencontrer accidentellement dans une personne créée ; comme dans la personne d'un seul et même individu se trouvent la quantité et la qualité. Mais ce qu'il y a de propre à la personne divine en raison de son infinité (1), c'est qu'il se fasse en elle une réunion de natures qui n'a pas lieu accidentellement, mais selon la subsistance.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 1), la nature humaine ne constitue pas la personne divine absolument, mais elle la constitue, selon que la personne divine est dénommée d'après cette nature (2). Car ce n'est pas la nature humaine qui fait absolument que le Fils de Dieu est une personne (puisqu'il l'a été de toute éternité), mais elle fait seulement qu'il est homme, au lieu que la personne divine est absolument constituée d'après la nature divine. C'est pourquoi on ne dit pas qu'elle prend la nature divine, mais la nature humaine.

ARTICLE II. — CONVIENT-IL A LA NATURE DIVINE DE PRENDRE UNE AUTRE NATURE ?

1. Il semble qu'il ne convienne pas à la nature divine de prendre (*assumere*) une autre nature, parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), assumer, c'est pour ainsi dire prendre pour soi quelque chose. Or, la nature divine n'a pas pris pour elle la nature humaine ; parce que l'union ne s'est pas faite dans la nature, mais dans la personne, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 1 et 3). Il ne convient donc pas à la nature divine de prendre la nature humaine.

2. La nature divine est commune aux trois personnes. Si donc il convient à la nature divine d'en prendre une autre, il s'ensuit que cela convient aux trois personnes, et qu'ainsi le Père a pris la nature humaine aussi bien que le Fils ; ce qui est erroné.

3. Prendre, c'est agir. Or, agir convient à la personne, et non à la nature qui est plutôt signifiée comme le principe par lequel l'agent agit. Donc prendre (*assumere*) ne convient pas à la nature.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (Fulgentius) (*Lib. de fid. ad Pet. cap.* 2) : Cette nature qui est toujours engendrée du Père, c'est-à-dire qui vient du Père par la génération éternelle, a reçu notre nature sans péché d'une femme vierge.

CONCLUSION. — Il convient premièrement et de la manière la plus propre à la

(1) Toute personnalité finie ne peut avoir pour terme que sa nature propre, parce qu'elle tire son espèce de la nature dont elle est le complément, au lieu que la personne divine, en raison de son infinité, n'est d'aucun genre ni d'aucune espèce, et, par là même qu'elle renferme éminemment la perfection de toutes les natures possibles, elle est apte à les avoir toutes pour terme.

(2) Ainsi on dit qu'elle est née, qu'elle a souffert, etc.

personne divine de prendre la nature humaine, mais cet acte convient aussi secondairement à la nature divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le mot assumer signifie deux choses, le principe de l'action et son terme. Il convient à la nature divine d'être par elle-même le principe de l'*assomption*, parce que c'est par sa vertu qu'elle s'est faite. Mais il ne lui convient pas d'en être par elle-même le terme; elle ne l'est qu'en raison de la personne dans laquelle on la considère (1). C'est pourquoi on dit premièrement et de la manière la plus propre que la personne prend la nature, mais on peut dire secondairement que la nature divine a pris la nature humaine pour sa personne. Ainsi on dit que la nature s'est incarnée; non qu'elle se soit changée en chair, mais parce qu'elle a pris la nature de la chair. C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 6) : Nous disons que la nature de Dieu s'est incarnée, d'après l'autorité de saint Athanase (2) et de saint Cyrille (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *soi* est réciproque et se rapporte au même suppôt. Or, la nature divine ne diffère pas de la personne du Verbe par le suppôt. C'est pourquoi selon que la nature divine prend la nature humaine pour la personne du Verbe, on dit qu'elle la prend pour *soi*. Mais quoique le Père prenne la nature humaine pour la personne du Verbe, il ne la prend néanmoins pas pour lui, parce que le suppôt du Père et celui du Verbe n'est pas le même. C'est pourquoi on ne peut pas dire dans le sens propre que le Père prend la nature humaine.

Il faut répondre au *second*, que ce qui convient à la nature divine en soi convient aux trois personnes, comme la bonté, la sagesse, etc. Mais il lui convient de prendre la nature humaine en raison de la personne du Verbe, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*). C'est pourquoi cet acte ne convient qu'à cette personne seule.

Il faut répondre au *troisième*, que comme en Dieu ce qu'il est et ce par quoi il est, est une même chose, de même en lui ce qui agit est identique à ce par quoi il agit; parce que chaque chose agit en tant qu'elle est être. Par conséquent la nature divine est ce par quoi Dieu agit, et elle est Dieu agissant (4).

ARTICLE III. — LA PERSONNALITÉ ÉTANT ABSTRAITE DE LA NATURE PAR NOTRE ENTENDEMENT, LA NATURE PEUT-ELLE ENCORE PRENDRE QUELQUE CHOSE?

1. Il semble que la personnalité ayant été abstraite par notre entendement, la nature divine ne puisse plus en prendre une autre. Car nous avons dit (art. 1 huj. quæst.) qu'il convient à la nature divine d'en prendre une autre en raison de la personne. Or, ce qui convient à une chose, en raison d'une autre, ne peut lui convenir du moment que cette dernière est écartée; comme le corps qui est visible en raison de la couleur ne peut être vu sans elle. Par conséquent la personnalité ayant été abstraite par l'intellect, la nature divine ne peut plus en prendre une autre.

2. L'assomption implique le terme de l'union, comme nous l'avons dit

(1) *Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, id est, in eo quod est proprium Filii, non quod est commune Trinitati* (*Concil. Tolet.* sess. VI, cap. 1).

(2) *Confitemur unam naturam Dei Verbi incarnatam et adoratione unà cum suà carne adorandam*, dit saint Athanase. Sur l'expression *unam naturam incarnatam*, voyez la discussion de Bossuet contre Ellies Dupin (*Œuvres de Bossuet*, tom. XXX, pag. 614 et seq. édit. de Versailles).

(3) *In conc. Chalc.* art. 2. *Epist. Cyrill. ad Joann. episc. Antioch.*

(4) Mais dans la créature le suppôt est ce qui agit, et la nature ce par quoi il agit : la nature et le suppôt sont donc distincts. Si on les distinguait de la sorte en Dieu, il faudrait admettre une quaternité.

(*loc. cit.*). Or, l'union ne peut pas se faire dans la nature, mais seulement dans la personne. Par conséquent la personnalité ayant été abstraite, la nature divine ne peut pas en prendre une autre.

3. Nous avons dit (part. I, quest. XLII, art. 3) que dans les choses divines, la personnalité étant abstraite, il ne reste rien. Or, ce qui prend est quelque chose. La nature divine ne peut donc pas en prendre une autre, du moment que la personnalité est abstraite.

Mais c'est le *contraire*. En Dieu on appelle personnalité la propriété personnelle qui est triple, et qui comprend la paternité, la filiation et la procession, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XXX, art. 3). Or, ces propriétés étant abstraites par l'entendement, il reste encore la toute-puissance de Dieu par laquelle s'est faite l'incarnation, d'après cette parole de l'Ange (Luc. I, 37) : *Il n'y a rien d'impossible à Dieu*. Il semble donc qu'après avoir fait abstraction de la personnalité, la nature divine en puisse prendre une autre (1).

CONCLUSION. — La personnalité ayant été abstraite par notre entendement qui perçoit les choses divines à sa manière, on peut encore concevoir que la nature divine en prenne une autre.

Il faut répondre que notre entendement se rapporte de deux manières aux choses divines : 1° Pour connaître Dieu comme il est. En ce sens il est impossible que l'intellect circonscrive en Dieu une chose et qu'il en reste une autre; parce que tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des personnes. Toutefois, du moment que l'une d'elles est ôtée les autres le sont aussi, parce qu'elles ne se distinguent que par les relations qui doivent exister simultanément. 2° L'entendement se rapporte aux choses divines, non en connaissant Dieu comme il est, mais en connaissant à sa manière (c'est-à-dire d'une façon multiple et divisée) ce qui est un en lui. De la sorte notre entendement peut comprendre la bonté et la sagesse de Dieu, et les autres attributs qu'on appelle essentiels, sans comprendre la paternité ou la filiation qu'on appelle des personnalités. D'après cela, la personnalité ayant été abstraite par l'intellect, nous pouvons encore comprendre la nature comme assumant quelque chose (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que comme en Dieu ce qu'il est et ce par quoi il est, est une même chose; tout ce que l'on attribue à Dieu abstractivement considéré en soi, sans tenir compte du reste, est quelque chose de subsistant, et par conséquent c'est une personne, puisque cela existe dans une nature intellectuelle. Ainsi, comme maintenant en posant les propriétés personnelles en Dieu, nous disons qu'il y a trois personnes, de même si nous écartons ces propriétés par notre entendement, il restera dans notre pensée la nature divine comme chose *subsistante* et comme *personne*. Et par là on peut concevoir qu'elle prenne la nature humaine, en raison de sa subsistance ou de sa personnalité.

Il faut répondre au *second*, que les personnalités des trois personnes étant abstraites par l'intellect, il restera dans l'intellect la seule personnalité de Dieu, comme les juifs le comprennent; et elle peut être le terme de l'*assomption;* comme nous disons maintenant que cet acte a pour terme la personne du Verbe.

(1) D'après Billuart, ce sentiment est communément soutenu parmi les thomistes, qui reconnaissent une subsistance commune et absolue, distincte des subsistances relatives qui constituent les personnes.

(2) Dans ce cas, la nature humaine serait unie immédiatement à la substance commune et absolue, et secondairement et médiatement aux substances relatives dont elle recevrait l'incommunicabilité.

Il faut répondre au *troisième*, que la personnalité ayant été abstraite par l'entendement, on dit qu'il ne reste rien par manière de résolution, parce que le fondement de la relation n'est pas autre chose que la relation elle-même; et que tout ce qu'on considère en Dieu, on le considère comme un suppôt subsistant. Cependant parmi les choses que l'on dit de Dieu, il y en a qu'on peut concevoir sans les autres, non par manière de résolution, mais comme nous l'avons dit (1) (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — UNE DES PERSONNES PEUT-ELLE PRENDRE UNE NATURE CRÉÉE SANS LES DEUX AUTRES (2)?

1. Il semble qu'une personne ne puisse pas prendre une nature créée sans que les autres la prennent. Car les œuvres de la Trinité sont indivises, d'après saint Augustin (*Enchir.* cap. 38), et comme l'essence des trois personnes est une, de même l'opération est une aussi. Or, prendre une chose est une opération. Elle ne peut donc convenir à une personne divine sans convenir à une autre.

2. Comme nous disons que la personne du Fils s'est incarnée, de même aussi la nature. Car toute la nature divine s'est incarnée dans l'une de ses hypostases, selon l'expression de saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 6). Or, la nature est commune aux trois personnes. Donc aussi l'incarnation.

3. Comme la nature humaine a été prise par Dieu dans le Christ, de même aussi les hommes sont pris par lui au moyen de la grâce, d'après ce mot de saint Paul (*Rom.* XIV, 3) : *Dieu l'a pris.* Or, cette dernière assomption appartient en général à toutes les personnes. Par conséquent la première aussi.

Mais c'est le *contraire.* Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 2) que le mystère de l'Incarnation suppose une distinction dans les personnes, c'est-à-dire qu'il se rapporte à l'une sans se rapporter aux autres (3).

CONCLUSION. — Puisque indépendamment de l'acte de l'opération, l'assomption en marque encore le terme, relativement au principe elle est commune aux trois personnes; mais il n'en est pas de même relativement au terme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), l'assomption implique deux choses : l'acte de celui qui prend la nature humaine et le terme de cette opération. L'acte de celui qui prend la nature humaine procède de la vertu divine, qui est commune aux trois personnes; au lieu que le terme de l'assomption est la personne, comme nous l'avons vu (*loc. cit.*). C'est pourquoi ce qui appartient à l'action dans l'assomption est commun aux trois personnes, tandis que ce qui appartient à la nature du terme convient à une personne, de telle sorte qu'il ne convient pas à une autre. Car les trois personnes ont fait que la nature humaine a été unie à la seule personne du Fils (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur l'opération; et la conclusion serait bien déduite, si elle impliquait l'opération seule, sans le terme qui est la personne.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la nature est incarnée, comme

(1) Ainsi, par abstraction, on peut concevoir la toute-puissance, qui sera toujours une chose subsistante, et, par là même, capable d'agir et d'unir à soi une nature créée.

(2) Cet article est de foi, et il est parfaitement défini dans le concile de Nicée.

(3) Le sixième concile œcuménique dit aussi, d'après le même Père (art. VIII) : *Quòd Pater et Spiritus sanctus nihil in incarnatione habent commune, nisi benignissimam voluntatem.*

(4) C'est ce qu'exprime parfaitement le concile de Tolède (VI et XI) : *Incarnationem fidei tota Trinitas operata est, quià inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ.*

on dit qu'elle prend une autre nature, en raison de la personne que l'union a pour terme, comme nous l'avons vu (art. 1 et 2 huj. quæst.); mais non selon qu'elle est commune aux trois personnes. On dit aussi que toute la nature divine est incarnée; non parce qu'elle s'est incarnée dans toutes les personnes, mais parce que la personne incarnée ne manque d'aucune des perfections de la nature divine, comme l'explique saint Jean Damascène.

Il faut répondre au *troisième*, que l'assomption qui se fait au moyen de la grâce adoptive a pour terme une participation de la nature de Dieu par laquelle sa bonté nous assimile à lui, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. Pet. I, 4): *Il faut que vous soyez rendus participants de la nature divine.* C'est pourquoi cette sorte d'assomption est commune aux trois personnes de la part du principe et de la part du terme; au lieu que l'assomption qui est produite par la grâce d'union est commune par rapport au principe, mais non par rapport au terme, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et art. 2 huj. quæst.).

ARTICLE V. — TOUTE PERSONNE DIVINE AURAIT-ELLE PU PRENDRE LA NATURE HUMAINE (1)?

1. Il semble qu'aucune autre personne divine que la personne du Fils n'aurait pu prendre la nature humaine. Car en prenant cette nature Dieu est devenu le Fils de l'homme. Or, il répugne d'admettre qu'il ait été convenable pour le Père ou l'Esprit-Saint d'être le Fils de l'homme : car ceci tournerait à la confusion des personnes divines. Ni le Père, ni le Saint-Esprit n'auraient donc pu prendre un corps.

2. Par l'incarnation divine les hommes ont obtenu l'adoption filiale, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 15) : *Vous n'avez point reçu de nouveau l'esprit de servitude pour être dans la crainte, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants.* Or, la filiation adoptive est une ressemblance de la filiation naturelle qui ne convient ni au Père, ni à l'Esprit-Saint. Aussi le même apôtre ajoute (*ibid.* 29) : *Que ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils.* Il semble donc qu'aucune autre personne que la personne du Fils n'ait pu s'incarner.

3. On dit que le Fils a été *envoyé* et *engendré* dans sa naissance temporelle, selon qu'il s'est incarné. Or, il ne convient pas au Père d'être envoyé, puisqu'il est innascible, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XLIII, art. 4). Donc au moins la personne du Père n'eût pas pu s'incarner.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce que peut le Fils, le Père le peut et le Saint-Esprit aussi (2); autrement la puissance des trois personnes ne serait pas la même. Or, le Fils a pu s'incarner. Donc également le Père et l'Esprit-Saint.

CONCLUSION. — Puisque les trois personnes n'ont qu'une seule et même puissance, toute personne divine eût pu prendre la nature humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'assomption implique deux choses : l'acte de celui qui prend une autre nature et le terme de cette opération. La vertu divine est le principe de cet acte, et la personne en est le terme. Or, la vertu divine se rapporte communément et

(1) Saint Anselme paraît avoir été sur ce point d'un sentiment différent de celui de saint Thomas (*De Incarn.* cap. 4).

(2) On entend ces paroles de la puissance absolue qui s'étend *ad extrà*, et non de la puissance d'*engendrer*, qui est propre au Père, ni de celle de *spirer*, qui est propre au Père et au Fils.

indifféremment à toutes les personnes. La raison commune de personnalité est aussi la même dans les trois personnes; quoique les propriétés personnelles soient différentes. Or, quand une vertu se rapporte indifféremment à plusieurs choses, elle peut donner chacune d'elles pour terme à son action, comme on le voit pour les puissances raisonnables qui se rapportent à des choses opposées, pouvant faire l'une et l'autre. Ainsi la vertu divine eût donc pu unir la nature humaine à la personne du Père ou de l'Esprit-Saint, comme elle l'a unie à la personne du Fils. C'est pourquoi il faut dire que le Père ou l'Esprit-Saint aurait pu s'incarner, comme le Fils(1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la filiation temporelle qui fait appeler le Christ le Fils de l'homme, ne constitue pas sa personne, comme la filiation éternelle; mais elle est une conséquence de sa naissance temporelle. Par conséquent si le mot de filiation était de cette manière appliqué au Père ou à l'Esprit-Saint, il n'en résulterait aucune confusion dans les personnes divines (2).

Il faut répondre au *second*, que la filiation adoptive est une ressemblance de la filiation naturelle, mais elle est produite en nous par appropriation par le Père qui est le principe de la filiation naturelle et par le don de l'Esprit-Saint qui est l'amour du Père et du Fils, d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* IV, 6): *Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs qui crie: Mon Père! mon Père!* C'est pourquoi, comme, après l'incarnation du Fils, nous avons reçu la filiation adoptive par ressemblance à sa filiation naturelle; de même si le Père s'était incarné, nous recevrions de lui la filiation adoptive, comme du principe de la filiation naturelle, et nous la recevrions de l'Esprit-Saint, comme du lien commun qui unit le Père et le Fils.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il convient au Père d'être innascible selon la naissance éternelle, ce que n'exclurait pas la naissance temporelle. Quant au Fils de Dieu on dit qu'il est envoyé relativement à l'incarnation, parce qu'il vient d'un autre; sans cela l'incarnation ne suffirait pas pour qu'il y eût mission (3).

ARTICLE VI. — PLUSIEURS PERSONNES POURRAIENT-ELLES PRENDRE UNE SEULE NATURE NUMÉRIQUEMENT (4)?

1. Il semble que deux personnes divines ne puissent pas prendre une seule et même nature numériquement. Car dans cette hypothèse ou elles ne formeraient qu'un seul homme ou il y en aurait plusieurs. Or, il n'y en aurait pas plusieurs : car comme une seule nature divine en plusieurs personnes ne souffre pas qu'il y ait plusieurs Dieux; de même une seule et même nature humaine en plusieurs personnes ne souffre pas qu'il y ait plusieurs hommes. Elles ne pourraient pas non plus ne former qu'un seul homme; parce qu'un seul homme c'est un individu qui ne forme qu'une personne; et alors la distinction des trois personnes divines serait détruite, ce qui répugne. Deux ou trois personnes ne peuvent donc pas prendre une seule nature humaine.

(1) Soit séparément, comme l'a fait le Fils, soit ensemble, de manière qu'elles se soient incarnées toutes les trois.

(2) Cette confusion ne pourrait être, après tout, qu'une confusion de mots, mais elle ne porterait pas sur le fond des choses.

(3) Car il est nécessaire que celui qui est envoyé vienne d'un autre : ce qu'on ne peut pas dire du Père, qui est le principe de toute procession (Voyez tom. I, p. 5[illegible]).

(4) Scot (III. dist. 1, quest. 2) et ses partisans sont sur cette question d'un sentiment contraire à celui de saint Thomas, mais les théologiens suivent plus généralement la doctrine du Docteur angélique.

2. L'assomption a pour terme l'unité de personne, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, la personne du Père, celle du Fils et celle de l'Esprit-Saint ne forment pas une seule personne. Ces trois personnes ne peuvent donc pas prendre une seule nature humaine.

3. Saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 3 et 4) et saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 11, 12 et 13) disent qu'il résulte de l'incarnation du Fils de Dieu que tout ce qu'on dit du Fils de Dieu, on le dit du Fils de l'homme et réciproquement. Si donc les trois personnes prenaient une seule et même nature humaine, il s'ensuivrait que tout ce que l'on dit de l'une des trois personnes, on le dirait de cet homme, et réciproquement ce qu'on dirait de cet homme, on pourrait le dire de l'une des trois personnes. Ainsi ce qui est le propre du Père, la génération éternelle du Fils se dirait de cet homme et par conséquent se dirait du Fils de Dieu : ce qui répugne. Il n'est donc pas possible que les trois personnes divines prennent une seule et même nature humaine.

Mais c'est le *contraire*. La personne incarnée subsiste en deux natures, la nature divine et la nature humaine. Or, les trois personnes peuvent subsister dans une seule nature divine. Elles pourraient donc aussi subsister dans une seule nature humaine; de telle sorte qu'il n'y eût qu'une seule nature humaine prise par trois personnes.

CONCLUSION. — Il n'est pas impossible aux personnes divines que deux ou trois personnes prennent une seule nature humaine numériquement, mais il est cependant impossible qu'elles prennent une seule hypostase, ou une seule personne humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 5 ad 1), l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne produit ni une nouvelle personne, ni une nouvelle hypostase; mais elle produit une seule nature que prend la personne ou l'hypostase divine : ce qui ne se fait pas par la puissance de la nature humaine, mais par la puissance de la personne divine. Or, la condition des personnes divines est telle que l'une d'elles n'exclut pas l'autre de la communauté de la même nature, mais seulement de la communauté de la même personne. Par conséquent, comme dans le mystère de l'Incarnation toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'accomplit, comme le dit saint Augustin (*Epist. ad Volus.* CXXXII), on doit juger dans cette matière plutôt d'après la condition de la personne divine qui prend la nature que d'après la condition de la nature humaine qu'elle épouse. Ainsi il n'est donc pas impossible aux personnes divines que deux ou trois personnes prennent une seule et même nature humaine. Mais il leur serait impossible de prendre une seule hypostase ou une seule personne humaine, selon la remarque de saint Anselme qui dit (in libro *Cur Deus homo*, lib. II, cap. 9) que plusieurs personnes ne peuvent pas prendre un seul et même homme de manière à ne former qu'une seule personne (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'hypothèse où l'on suppose que les trois personnes prendraient une seule nature humaine, il serait vrai de dire que les trois personnes seraient un seul homme, parce qu'elles n'auraient qu'une seule nature humaine. Car, comme il est maintenant vrai de dire que les trois personnes sont un seul Dieu à cause de la nature divine qui est une; de même il serait vrai de dire qu'elles ne seraient qu'un seul homme à cause de l'unité de la nature humaine. Le mot *un* n'impliquerait pas l'unité de personne, mais l'unité dans la nature humaine : car

(1) Selon sa coutume, saint Thomas interprète ici avec bienveillance la pensée de saint Anselme, mais il nous paraît difficile qu'il ait été avec lui d'accord sur ce point.

de ce que les trois personnes sont un seul homme, on ne pourrait pas en conclure qu'elles seraient un seul absolument (1). En effet rien n'empêche de dire que des hommes qui sont plusieurs absolument, ne soient un sous un rapport, par exemple qu'ils ne soient qu'un seul peuple. Et, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XI, cap. 3), l'esprit de Dieu et l'esprit de l'homme ne sont pas de la même nature, mais en s'attachant l'un à l'autre il en résulte un seul et même esprit, d'après cette parole de saint Paul (II. *Cor.* VI, 17) : *Celui qui s'attache au Seigneur est un même esprit avec lui.*

Il faut répondre au *second*, que dans cette hypothèse la nature humaine serait une dans chaque personne, de telle sorte que, comme la nature divine est naturellement une dans chaque personne, de même la nature humaine serait une dans chacune d'elles, par là même qu'elles l'auraient prise.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à l'égard du mystère de l'Incarnation il y a communication des propriétés qui appartiennent à la nature ; parce que tout ce qui convient à la nature peut se dire de la personne qui subsiste dans cette nature, de quelque nature que l'on parle (2). Par conséquent, dans l'hypothèse que l'on fait, on pourrait dire de la personne du Père ce qui appartient à la nature humaine et ce qui appartient à la nature divine, et l'on pourrait faire de même pour la personne du Fils et pour celle de l'Esprit-Saint. Mais ce qui convient à la personne du Père en raison de sa propre personne ne pourrait pas être attribué à la personne du Fils ou de l'Esprit-Saint, à cause de la distinction des personnes qui subsisterait néanmoins. On pourrait donc dire que, comme le Père est non engendré, de même l'homme serait non engendré, selon que *l'homme* serait pris pour la personne du Père. Mais si l'on allait plus loin et qu'on dît : l'homme est non engendré, le Fils est l'homme, donc le Fils est non engendré, on tomberait dans le sophisme qu'on appelle *fallacia figuræ dictionis vel accidentis* (3). C'est ainsi que nous disons maintenant que Dieu est non engendré, parce que le Père n'est pas engendré, cependant nous ne pouvons pas conclure de ce que le Fils est Dieu qu'il soit non engendré.

ARTICLE VII. — UNE SEULE PERSONNE DIVINE POURRAIT-ELLE PRENDRE DEUX NATURES HUMAINES?

1. Il semble qu'une seule personne divine ne puisse pas prendre deux natures humaines. Car la nature prise dans le mystère de l'Incarnation n'a pas d'autre suppôt que le suppôt de la personne divine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. et art. 2 huj. quæst.). Si donc l'on supposait qu'il n'y a qu'une seule personne divine qui prenne deux natures humaines, il n'y aurait qu'un seul suppôt pour deux natures de la même espèce, ce qui paraît impliquer contradiction : car la nature d'une seule et même espèce n'est multiple qu'en raison de la distinction des suppôts.

2. Dans cette hypothèse on ne pourrait pas dire que la personne divine incarnée serait un seul homme, parce qu'elle n'aurait pas qu'une seule nature humaine. On ne pourrait pas dire non plus qu'elle serait plusieurs hommes, parce que plusieurs hommes sont distincts par leur suppôt et que là il n'y en aurait qu'un seul. Par conséquent cette hypothèse est absolument impossible.

3. Dans le mystère de l'Incarnation toute la nature divine a été unie à toute la nature qu'elle a prise, c'est-à-dire à chacune de ses parties. Car le

(1) C'est-à-dire qu'elles ne seraient qu'une personne absolument.

(2) Voyez à cet égard la question XVI, où la communication des idiomes est traitée *ex professo*.

(3) Ce sophisme consiste à juger d'une chose absolument par ce qui ne lui convient que par accident (Voy. Logique de Port-Royal, ch. XIX, § 5).

Christ est Dieu parfait et homme parfait, il est Dieu tout entier et homme tout entier, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 7). Or, deux natures humaines ne pourraient être totalement unies l'une à l'autre, parce qu'il faudrait que l'âme de l'une fût unie au corps de l'autre et que les deux corps fussent aussi unis ensemble, ce qui amènerait la confusion des natures. Il n'est donc pas possible qu'une seule personne divine prenne deux natures humaines.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce que peut le Père, le Fils le peut. Or, le Père après l'incarnation du Fils peut prendre une nature humaine numériquement autre que celle que le Fils a prise : car la puissance du Père ou du Fils n'a été affaiblie en rien depuis l'incarnation du Fils (1). Il semble donc que le Fils, après son incarnation, puisse aussi prendre une autre nature que celle qu'il a prise.

CONCLUSION. — Puisque la puissance de la personne divine est infinie, elle peut, indépendamment de la nature humaine qu'elle a prise, en prendre encore une qui soit autre numériquement.

Il faut répondre que ce qui a pouvoir sur une chose et non sur plusieurs a une puissance limitée à un seul objet. Mais la puissance de la personne divine est infinie, et ne peut être limitée à quelque chose de créé. Par conséquent on ne doit pas dire que la personne divine n'a pris qu'une seule nature, de telle sorte qu'elle n'ait pas pu en prendre une autre (2). Car il semblerait résulter de là que la personnalité de la nature divine serait tellement comprise par une seule nature humaine, qu'elle ne pourrait plus en prendre une autre; ce qui est impossible, car l'incréé ne peut pas être compris (3) par ce qui est créé. Il est donc évident que soit que nous considérions la personne divine selon la vertu qui est le principe de l'union, soit que nous la considérions selon sa personnalité qui en est le terme, il faut dire que la personne divine, indépendamment de la nature humaine qu'elle a prise, peut en prendre encore une qui soit autre numériquement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature créée est perfectionnée dans sa nature par une forme qui se multiplie selon la division de la matière. Et c'est pourquoi si la composition de la matière et de la forme constitue un nouveau suppôt, il s'ensuit que la nature se multiplie selon que les suppôts se multiplient eux-mêmes. Mais dans le mystère de l'Incarnation l'union de la forme et de la matière, c'est-à-dire de l'âme et du corps, ne constitue pas un nouveau suppôt, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi le nombre peut être multiplié du côté de la nature à cause de la division de la matière, sans qu'il y ait distinction de suppôts.

Il faut répondre au *second*, qu'il semble qu'on pourrait dire que dans l'hypothèse que l'on fait, il s'ensuivrait qu'il y aurait deux hommes à cause des deux natures sans qu'il y eût là deux suppôts; tandis qu'au contraire les trois personnes ne seraient qu'un seul homme, parce qu'elles n'auraient pris qu'une seule nature humaine, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1). Mais cela ne paraît pas exact; parce qu'il faut se servir du mot *hommes* au pluriel, selon la signification qu'on impose aux termes; ce qui doit se régler d'après la considération de ce qui se passe parmi nous. C'est pourquoi

(1) Comme le chante l'Eglise (*in fest. Circ.*) : *Id quod fuit permansit, quandò quod non erat assumpsit.*

(2) Soit simultanément avec celle qu'il a prise, soit successivement.

(3) Il s'agit ici de la compréhension substantielle et non de la compréhension intellectuelle ou mentale.

à l'égard du mode de signification il faut observer ce qui est en nous, et l'on remarquera que le nom qui se trouve imposé par une forme ne se dit jamais au pluriel qu'en raison de la pluralité des suppôts. Car quand un homme a pris deux vêtements, on ne dit pas qu'il y a deux individus vêtus, mais qu'il n'y en a qu'un seul avec deux vêtements. Et pour celui qui a deux qualités, on dit au singulier qu'il est de telle manière d'après ses deux qualités. Or, la nature prise sous ce rapport est une sorte de vêtement, quoique cette ressemblance ne soit pas parfaite de tous points, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 6 ad 1). C'est pourquoi si la personne divine prenait deux natures humaines, on dirait à cause de l'unité de suppôt que c'est un seul homme ayant deux natures humaines. Comme il arrive qu'on dit de plusieurs hommes qu'ils ne forment qu'un seul peuple en raison de ce qu'ils ont une seule chose qui leur est commune, mais non à cause de l'unité de suppôt; de même si deux personnes divines prenaient une seule nature humaine numériquement, on dirait qu'elles ne sont qu'un seul homme, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1), non d'après l'unité de suppôt, mais selon qu'elles ont une seule et même chose qui leur est commune.

Il faut répondre au *troisième*, que la nature divine et la nature humaine ne se rapportent pas de la même manière à une personne divine. Le rapport de la nature divine avec la personne est antérieur à celui de la nature humaine, puisque la nature divine ne fait qu'une même chose avec la personne de toute éternité. La nature humaine n'a au contraire avec la personne divine qu'un rapport postérieur, puisqu'elle a été prise dans le temps, non pour que la nature soit la personne elle-même, mais pour que la personne de Dieu subsiste dans la nature humaine. Car le Fils de Dieu est sa déité, mais il n'est pas son humanité. C'est pourquoi pour que la nature humaine soit prise par la personne divine, il est nécessaire que la nature divine soit unie d'une union personnelle à toute la nature qu'elle a prise, c'est-à-dire selon toutes ses parties. Mais le rapport des deux natures prises avec la personne divine serait uniforme; l'une de ces natures n'épouserait pas l'autre. Par conséquent il ne faudrait pas qu'une d'elles fût totalement unie à l'autre, c'est-à-dire que toutes les parties de l'une fussent unies à toutes les parties de l'autre (1).

ARTICLE VIII. — A-T-IL ÉTÉ PLUS CONVENABLE QUE LA PERSONNE DU FILS DE DIEU PRIT LA NATURE HUMAINE PLUTÔT QU'UNE AUTRE PERSONNE DIVINE (2)?

1. Il semble qu'il n'a pas été plus convenable que le Fils de Dieu s'incarne que le Père ou l'Esprit-Saint. Car par le mystère de l'Incarnation les hommes ont été amenés à la véritable connaissance de Dieu, d'après ces paroles de saint Jean (XVIII, 37) : *C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité.* Or, de ce que la personne du Fils de Dieu s'est incarnée, il y en a beaucoup qui ont été empêchés de connaître véritablement Dieu, parce que ce qui est dit du Fils selon la nature humaine, ils le rapportent à la personne du Fils; c'est ainsi qu'Arius a supposé de l'inégalité dans les personnes, d'après ces paroles (Joan. XIV, 28) : *Mon Père est plus grand que moi.* Cette erreur n'aurait pas eu lieu si la personne du Père s'était incarnée, car personne n'aurait pensé

(1) Selon la remarque de Cajétan, ce qui conviendrait à la personne divine par rapport à l'une de ces natures ne lui conviendrait pas par rapport à l'autre. Par exemple, s'il portait le nom de Christ par rapport à la première nature, il s'appellerait Jean par rapport à l'autre, et si le Christ mourait, on ne dirait pas pour cela que Jean est mort. Mais ce qui arriverait à Jean et au Christ se dirait du Fils de Dieu.

(2) Ces rapports de convenance ont été développés fréquemment par les Pères. Saint Thomas résume ici principalement saint Augustin.

le Père moindre que le Fils. Il semble donc qu'il eût été convenable que la personne du Père s'incarnât plutôt que la personne du Fils.

2. L'effet de l'incarnation paraît être une création nouvelle de la nature humaine, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* ult. 15) : *En Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont aucune efficacité, mais la créature nouvelle qu'il a produite en nous.* Or, la puissance de créer est appropriée au Père. Il aurait donc été convenable que le Père s'incarnât plutôt que le Fils.

3. L'incarnation a pour but la rémission des péchés, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. I, 21) : *Vous lui donnerez le nom de Jésus, parce que ce sera lui qui sauvera son peuple de ses péchés.* Or, la rémission des péchés est attribuée à l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. xx, 22) : *Recevez l'Esprit-Saint, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez.* Il était donc plus convenable que la personne de l'Esprit-Saint s'incarnât que la personne du Fils.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 1) : Dans le mystère de l'Incarnation la sagesse et la vertu de Dieu se sont manifestées; la sagesse parce qu'elle a trouvé le secret de payer, de la manière la plus convenable, la dette la plus difficile; la vertu parce qu'elle a fait de nouveau un vainqueur de celui qui était vaincu. Or, la vertu et la sagesse sont appropriées au Fils, d'après saint Paul, qui appelle (I. *Cor.* I, 14) *le Christ, la vertu de Dieu et sa sagesse.* Il a donc été convenable que la personne du Fils s'incarnât.

CONCLUSION. — Puisque la ressemblance du Verbe de Dieu avec la nature humaine est la plus grande, il a été très-convenable que des personnes divines ce fût le Verbe qui prît cette nature.

Il faut répondre qu'il a été très-convenable que ce fût la personne du Fils qui s'incarnât : 1° Par rapport à l'union (1). Car il est convenable que les choses qui se ressemblent s'unissent. Or, il y a là un rapport général de convenance de la personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, avec toutes les créatures, parce que le verbe de l'artisan, c'est-à-dire son concept, est la ressemblance exemplaire des choses qu'il fait. Ainsi le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est la ressemblance exemplaire de toute la création. C'est pourquoi comme les créatures ont été établies dans leurs propres espèces, mais d'une manière changeante, par la participation de cette ressemblance, de même il a été convenable que la créature fût réparée relativement à sa perfection éternelle et immuable, par l'union du Verbe avec elle, non par une union participée, mais par une union personnelle. Car si un objet d'art vient à être dégradé, l'artisan le restaure par la forme ou la conception d'après laquelle il l'avait d'abord produit. De plus, la seconde personne a un rapport spécial de convenance avec la nature humaine, parce que le Verbe est le concept de la sagesse éternelle, de laquelle toute la sagesse des hommes découle. C'est pourquoi, par là même qu'il participe au Verbe de Dieu (2), l'homme se perfectionne dans la sagesse qui est sa perfection propre, selon qu'il est raisonnable; comme le disciple s'instruit par là même qu'il reçoit la parole du maître. D'où il est dit (*Eccl.* I, 5) : *Le Verbe de Dieu au plus haut des cieux est la source de la sagesse.* C'est pour cela que pour la consommation de la perfection humaine, il a été convenable que le Verbe de Dieu lui-même s'unît personnellement à la nature humaine. 2° On peut tirer une autre raison de cette convenance de la fin de

(1) Considérée en elle-même ou quant aux extrêmes qu'elle unit.

(2) Voyez pour plus de développement (part. I, quest. XXXIV, art. 1, tom. I, p. 512).

l'union, qui est l'accomplissement de la prédestination de ceux qui ont été à l'avance destinés à l'héritage céleste qui n'est dû qu'aux enfants, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 17) : *Si nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers.* C'est pourquoi il a été convenable que ce fût par celui qui est le fils naturel, que les hommes participassent à la ressemblance de cette filiation adoptive, comme le dit saint Paul (*ibid.* 29) : *Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils* (1). 3° On peut tirer une troisième raison de cette convenance, du péché de nos premiers parents auquel l'incarnation remédia. Car le premier homme avait péché en désirant la science, comme on le voit d'après les paroles du serpent qui lui promettait la science du bien et du mal. Il a donc été convenable que ce fût par le Verbe de la véritable sagesse que l'homme fût ramené à Dieu, puisque c'était par le désir déréglé de la science qu'il s'en était éloigné.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a rien dont la malice humaine ne puisse abuser, puisqu'elle abuse quelquefois de la bonté même de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* II) : *Méprisez-vous les richesses de sa bonté?* Par conséquent, quand même la personne du Père se serait incarnée, l'homme aurait toujours pu trouver l'occasion de tomber dans quelque erreur, par exemple il aurait pu dire que le Fils n'aurait pas été capable de réparer la nature humaine (2).

Il faut répondre au *second*, que la première création s'est faite par la puissance de Dieu le Père, au moyen du Verbe. Par conséquent la création nouvelle a dû être faite aussi par la puissance du Père, au moyen du Verbe, pour qu'elle répondît à la première, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* V, 19) : *C'est Dieu qui, par Jésus-Christ, a réconcilié le monde avec lui.*

Il faut répondre au *troisième*, que c'est le propre de l'Esprit-Saint d'être le don du Père et du Fils. Or, la rémission des péchés se fait par l'Esprit-Saint comme par le don de Dieu. C'est pourquoi il a été plus convenable pour la justification des hommes que l'incarnation se fît par le Fils, dont l'Esprit-Saint est un don.

QUESTION IV.

DU MODE DE L'UNION PAR RAPPORT A LA NATURE HUMAINE QUE LE VERBE A PRISE.

Après avoir parlé de l'union par rapport à la personne qui prend, il faut la considérer par rapport à la nature qui est prise. Nous devons nous occuper d'abord des choses que le Verbe de Dieu a prises ; ensuite nous les verrons réunies en lui, et nous rechercherons quelles ont été leurs perfections et leurs défauts. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine et ses parties.—La première de ces considérations peut être examinée sous trois rapports : 1° quant à la nature humaine elle-même; 2° quant à ses parties; 3° quant à l'ordre de l'assomption.—Relativement à la nature humaine il y a six questions à étudier : 1° La nature humaine devait-elle être épousée par le Fils de Dieu plutôt que toute autre nature? —2° A-t-il pris la personne?—3° A-t-il pris l'homme? —4° Aurait-il été convenable qu'il prît la nature humaine séparée de tout individu ?— 5° Aurait-il été convenable qu'il épousât la nature humaine dans tous les individus? — 6° A-t-il été convenable qu'il prît la nature humaine dans un homme issu de la souche d'Adam?

(1) Saint Paul indique ce rapport de convenance quand il dit (*ibid.*) : *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.*

(2) Il l'aurait ainsi supposé inférieur au Père ; ce qui a été l'erreur d'Arius.

ARTICLE I. — LA NATURE HUMAINE DEVAIT-ELLE ÊTRE ÉPOUSÉE PAR LE FILS DE DIEU PLUTOT QU'UNE AUTRE NATURE ?

1. Il semble que la nature humaine n'ait pas dû être prise par le Fils de Dieu plutôt que toute autre nature. Car saint Augustin dit (*Ep. ad Volus.* CXXXVIII) : Dans les choses merveilleuses toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'accomplit. Or, la puissance de Dieu qui est l'auteur de l'incarnation, qui est une œuvre tout à fait admirable, n'est pas limitée à une seule nature, puisqu'elle est infinie. La nature humaine n'est donc pas susceptible d'être prise par Dieu plutôt qu'une autre créature.

2. La ressemblance est une raison qui rend convenable l'incarnation de la personne divine, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 8). Or, comme dans la créature raisonnable se trouve la ressemblance de l'image, de même dans la créature irraisonnable il y a la ressemblance du vestige. La créature irraisonnable pouvait donc être épousée aussi bien que la nature humaine.

3. Dans la nature angélique on trouve une ressemblance de Dieu plus expresse que dans la nature humaine, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Evang.*) en rappelant ces paroles du prophète (Ez. XXVIII, 12) : *Vous êtes le sceau de la ressemblance.* On trouve aussi le péché dans l'ange, d'après ce passage de Job (IV, 18) : *Il a trouvé du déréglement dans les anges.* La nature angélique eût donc pu être épousée aussi bien que la nature humaine.

4. Puisque la souveraine perfection convient à Dieu, une chose est d'autant plus semblable à Dieu qu'elle est plus parfaite. Or, l'univers entier est plus parfait que ses parties parmi lesquelles se trouve la nature humaine. Tout l'univers doit donc être épousé plutôt que la nature humaine.

Mais c'est le *contraire.* L'Ecriture fait dire à la sagesse engendrée (*Prov.* VIII, 31) : *Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes.* Ainsi il semble que l'union du Fils de Dieu avec la nature humaine ait une certaine convenance.

CONCLUSION. — Puisque la nature humaine, par là même qu'elle est intellectuelle, est apte à percevoir le Verbe de Dieu par la connaissance et l'amour, et puisqu'elle a le plus besoin de réparation, comme étant souillée par le péché originel, de toutes les natures elle est la seule que le Verbe a dû prendre.

Il faut répondre qu'une chose doit être prise, selon qu'elle est apte à être épousée par la personne divine. Cette aptitude ne peut pas se concevoir d'après la puissance passive naturelle, qui ne s'étend pas à ce qui surpasse l'ordre naturel, au-dessus duquel se trouve l'union personnelle de la créature avec Dieu. D'où il résulte qu'on dit qu'une chose doit être prise selon sa convenance avec cette union. Cette convenance se considère sous deux rapports dans la nature humaine, selon sa dignité et ses besoins. Selon sa dignité, parce que la nature humaine, en tant que raisonnable et intellectuelle, est apte à s'élever d'une certaine manière au Verbe lui-même par son opération, c'est-à-dire en le connaissant et en l'aimant. Selon ses besoins ou ses nécessités, parce qu'il lui fallait une réparation, puisqu'elle était soumise au péché originel. Or, ces deux choses ne conviennent qu'à la nature humaine. Car la créature irraisonnable manque de la dignité convenable ; et la nature angélique n'offre pas la convenance de nécessité dont nous avons parlé. D'où il suit qu'il n'y a que la nature humaine qui doive être épousée.

Il faut répondre au *premier* argument, que les créatures tirent leur dé-

nomination de ce qui leur convient selon leurs propres causes, mais non de ce qui leur convient d'après les causes premières et universelles. C'est ainsi que nous disons qu'une maladie est incurable, non parce que Dieu ne peut la guérir, mais parce qu'on ne peut y parvenir par les principes propres du sujet. Ainsi donc on dit qu'une créature n'est pas susceptible d'être prise, non pour soustraire quelque chose à la puissance divine, mais pour montrer la condition de la créature qui n'a pas d'aptitude pour cela.

Il faut répondre au *second*, que la ressemblance d'image se considère dans la nature humaine, selon qu'elle est capable de s'élever à Dieu, en l'atteignant par l'opération propre de sa connaissance et de son amour. Quant à la ressemblance de vestige, elle résulte seulement de la représentation qui existe d'après l'impression divine dans la créature, mais non de ce que la créature irraisonnable qui n'a que cette ressemblance peut s'élever à Dieu par sa seule opération. Or, ce qui est incapable de moins n'est pas convenable pour quelque chose de plus; ainsi le corps qui n'est pas apte à être perfectionné par l'âme sensitive, est beaucoup moins apte à l'être par l'âme intellectuelle. Et comme l'union avec Dieu selon l'être personnel est beaucoup plus profonde et plus parfaite que celle qui se fait par l'opération, il s'ensuit que la créature irraisonnable qui est incapable d'être unie à Dieu par l'opération n'est pas convenable pour lui être unie personnellement (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des auteurs qui disent que l'ange ne doit pas être pris, parce que dès le commencement de sa création il est parfait dans sa personnalité (2), puisqu'il n'est soumis ni à la génération, ni à la corruption. Par conséquent il ne pourrait pas être uni à la personne divine à moins que sa personnalité ne fût détruite; ce qui ne convient ni à l'incorruptibilité de sa nature, ni à la bonté de celui qui l'épouserait; car il ne lui appartient pas d'altérer en rien les perfections de la créature qu'il prend. Mais ceci ne paraît pas démontrer qu'il n'est point du tout convenable que la personne divine prenne la nature angélique. Car Dieu en produisant une nouvelle nature angélique peut se l'unir dans l'unité de personne, et alors il n'altérerait rien de ce qui préexiste. Mais, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), la convenance fait défaut sous le rapport de la nécessité. Car quoique la nature angélique soit soumise au péché dans quelques-uns, son péché est néanmoins irrémédiable (3), comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXIV, art. 2).

Il faut répondre au *quatrième*, que la perfection de l'univers n'est pas la perfection d'une seule personne ou d'un suppôt, mais de ce qui est un par l'arrangement ou l'ordre, et dont les parties multiples ne doivent pas être épousées, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* ad 1). D'où il résulte qu'il n'y a que la nature humaine qui doive être prise (4).

ARTICLE II. — LE FILS DE DIEU A-T-IL PRIS LA PERSONNE (5)?

1. Il semble que le Fils de Dieu ait pris la personne. Car saint Jean Da-

(1) Il est à remarquer que saint Thomas ne dit pas que cela est impossible absolument. Car, de fait, le Verbe a pris une nature irraisonnable et insensible, puisqu'il est resté pendant trois jours uni hypostatiquement à un cadavre.

(2) Il y a des auteurs qui ont prétendu que, d'après saint Thomas, la nature n'était pas dans les anges distincte de la personnalité; mais Cajétan, Médina, Alvarès, Gonet, Contenson et plusieurs autres, expliquent parfaitement sa pensée à ce sujet.

(3) Aux raisons données (tome I, p. 555), ajoutez que la nature angélique n'est pas tombée comme la nature humaine, parce que l'ange est tombé par sa volonté propre, et l'homme par la volonté d'un autre.

(4) La nature humaine résume d'ailleurs en elle toutes les parties de l'univers.

(5) Le concile de Tolède (XI, can. 1) définit ainsi le dogme sur ce point : *Deus perfectus et homo perfectus; in duabus naturis una per-*

mascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 11) : que le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans l'individu. Or, l'individu dont la nature est raisonnable est une personne, comme on le voit par Boëce (*Lib. de duab. nat.*). Le Fils de Dieu a donc pris la personne.

2. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 6) : que le Fils de Dieu a pris ce qu'il a mis dans notre nature. Or, il y a mis la personnalité. Le Fils de Dieu a donc pris la personne.

3. On ne consume que ce qui est. Or, Innocent III dit dans une Décrétale (id hab. Paschas. diac. lib. II, *de Spirit. S.*, cap. 4 ant. med. implic. et *concil. Francford.* an. 794 *in epist. ad Episc. Galliæ*, a med. tom. 7 *Conc.*) : que la personne de Dieu a consumé la personne de l'homme. Il semble donc que la personne de l'homme ait été prise auparavant.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (Fulgentius) (*Lib. de fid. ad Pet.* cap. 2) : que Dieu a pris la nature de l'homme et non la personne.

CONCLUSION. — Puisque la personne n'est pas préalablement conçue dans la nature humaine avant l'assomption, mais qu'elle s'y rapporte plutôt comme le terme, le Fils de Dieu n'a pris d'aucune manière la personne humaine.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est assumée (*assumi*) parce qu'elle est prise pour une autre (*ad aliquid sumitur*). Par conséquent ce que l'on prend doit être préalablement conçu avant l'assomption, comme ce qui est mû localement se conçoit préalablement avant le mouvement. Or, la personne ne se conçoit pas dans la nature humaine préalablement avant l'assomption, mais elle en est plutôt le terme, comme nous l'avons dit plus haut (quest. préc. art. 1 et 2). Car si on l'y concevait préalablement, il faudrait ou qu'elle fût détruite, et alors ce serait en vain qu'elle aurait été prise, ou qu'elle subsistât après l'union, et dans ce cas il y aurait deux personnes, l'une qui prend et l'autre qui est prise : ce qui est erroné, comme nous l'avons montré (quest. II, art. 6). Il en résulte donc que le Fils de Dieu n'a pris d'aucune manière la personne humaine (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans l'individu, mais cet individu dans lequel elle a été prise n'est pas autre chose que le suppôt increé qui est la personne du Fils de Dieu. Il ne s'ensuit donc pas que la personne humaine ait été prise.

Il faut répondre au *second*, que la nature qui a été prise n'est pas privée de sa personnalité propre, parce qu'elle manque de quelque chose de ce qui appartient à la perfection de la nature humaine (2), mais elle en est privée au contraire parce qu'elle a quelque chose de plus qui est au-dessus de la nature humaine. Ce surcroît est son union avec la personne divine.

Il faut répondre au *troisième*, que la consomption n'implique pas la destruction d'une chose qui avait existé auparavant, mais elle empêche ce qui aurait pu exister sans elle. Car si la nature humaine n'avait pas été prise par la personne divine, elle aurait sa personnalité propre ; et l'on dit que la personne a consumé la personne, quoique d'une manière impropre, dans le sens que la personne divine a empêché par son union la nature humaine d'avoir sa personnalité propre.

ARTICLE III. — LA PERSONNE DIVINE A-T-ELLE PRIS L'HOMME (3)?

1. Il semble que la personne divine ait pris l'homme. Car il est dit

sona ; ne quaternitas Trinitati accederet, si in Christo geminata persona esset.

(1) Ce sont les expressions mêmes d'un concile de Worms : *Dei Filius non personam hominis accepit, sed naturam.*

(2) Ainsi elle n'en a pas moins un corps et une âme raisonnable, avec les propriétés de l'un et de l'autre.

(3) Cette manière de s'exprimer se trouve quelquefois dans les Pères, et l'Eglise chante elle-même : *Tu ad liberandum suscepturus ho-*

(*Ps.* LXIV, 5) : *Heureux celui que vous avez choisi et que vous avez pris;* ce que la glose entend du Christ (*interl.* et *ord. Aug.*), et saint Augustin dit (*Lib. de Agon. christ.* cap. 11) que le Fils de Dieu a pris l'homme et qu'il a souffert en lui ce qui est humain.

2. Le mot *homme* signifie la nature humaine. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine. Il a donc pris l'homme.

3. Le Fils de Dieu est homme. Or, il n'est pas l'homme qu'il n'a pas pris : parce qu'alors il serait pour la même raison Pierre ou tout autre. Il est donc l'homme qu'il a pris.

Mais c'est le *contraire.* Saint Félix, pape et martyr, dit au concile d'Ephèse (*et refert. in concil. Chalced.* part. II, act. 1, *in actis synodi Ephes.*) : Nous croyons en Notre-Seigneur Jésus-Christ né de la Vierge Marie, parce qu'il est le Fils éternel de Dieu et le Verbe, et non un homme pris par Dieu pour être un autre que lui. Car le Fils de Dieu n'a pas pris l'homme pour être un autre que lui.

CONCLUSION. — Puisque l'homme désigne la nature humaine comme elle est dans le suppôt, on ne dit pas dans son sens propre que le Christ a pris l'homme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce qui est pris n'est pas le terme de l'assomption, mais on le conçoit préalablement avant elle. Nous avons vu (quest. III, art. 1 et 2) que l'individu dans lequel la nature humaine est prise n'est pas autre que la personne divine qui est le terme de l'assomption. Or, le mot *homme* signifie la nature humaine, selon qu'elle existe dans un suppôt : parce que, selon la remarque de saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 4 et 11), comme le mot *Dieu* signifie celui qui a la nature divine, de même le mot *homme* signifie celui qui a la nature humaine. C'est pourquoi c'est une expression impropre que de dire que le Fils de Dieu a pris l'homme, en supposant (ce qui est véritablement) que dans le Christ il n'y a qu'un seul suppôt et qu'une seule hypostase. — Mais d'après ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, on pourrait dire convenablement et dans le sens propre que le Fils de Dieu a pris l'homme. Ainsi la première opinion qui se trouve (*Lib. Sentent.* VI, dist. 3) accorde que l'homme a été pris, mais cette opinion est erronée (1), comme nous l'avons dit (quest. II, art. 6).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il ne faut pas presser ces manières de parler, comme si elles étaient propres, mais on doit les entendre dans un sens pieux partout où les Pères les emploient, de telle sorte que nous disions que l'homme a été pris, parce que sa nature a été prise (2) et parce que l'assomption a pour terme que le Fils de Dieu soit homme (3).

Il faut répondre au *second*, que le mot *homme* signifie la nature humaine *in concreto* (4), c'est-à-dire selon qu'elle existe dans un suppôt. C'est pourquoi, comme nous ne pouvons dire que le suppôt a été pris, de même nous ne pouvons dire que l'homme l'a été.

Il faut répondre au *troisième*, que le Fils de Dieu n'est pas l'homme qu'il a pris, mais l'homme dont il a pris la nature.

minem, non horruisti Virginis uterum. Il faut entendre ce passage comme le dit saint Thomas dans sa réponse au premier argument.

(1) Cette opinion retombe dans l'erreur de Nestorius, comme on l'a observé (*loc. cit.*).

(2) En prenant la partie pour le tout, par synecdoche.

(3) Saint Cyrille dit : *Non assumpsit hominem, sed factus est homo.*

(4) Ainsi on dit que *Pierre est homme*, mais on ne dit pas *Pierre est l'humanité.* L'abstrait mis à la place du concret rend la proposition fausse.

ARTICLE IV. — LE FILS DE DIEU A-T-IL DU PRENDRE LA NATURE HUMAINE ABSTRAITE DE TOUS LES INDIVIDUS (1)?

1. Il semble que le Fils de Dieu ait dû prendre la nature humaine abstraite de tous les individus. Car la nature humaine a été prise pour sauver en général tous les hommes. D'où il est dit du Christ (I. *Tim.* IV, 10) qu'*il est le Sauveur de tous les hommes, surtout des fidèles*. Or, la nature selon qu'elle est dans les individus s'éloigne de sa généralité. Le Fils de Dieu a dû donc prendre la nature humaine, selon qu'elle est abstraite de tous les individus.

2. En tout, ce qu'il y a de plus noble doit être attribué à Dieu. Or, dans chaque genre ce qui existe par soi est ce qu'il y a de principal. Le Fils de Dieu a donc dû prendre l'homme absolu, qui d'après les platoniciens est la nature humaine elle-même séparée des individus (ex Arist. *Met.* lib. I, text. 6 et 25), et par conséquent il dû prendre cette nature.

3. La nature humaine n'a pas été prise par le Fils de Dieu, selon qu'elle est signifiée par le mot *homme* (*in concreto*), comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, elle est ainsi signifiée selon qu'elle existe dans les individus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*ibid.*). Le Fils de Dieu a donc pris la nature humaine selon qu'elle est séparée des individus.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 11) : Dieu, le Verbe incarné, n'a pas pris cette nature qui n'est perçue que par la raison pure, car ce ne serait pas une incarnation véritable, mais une incarnation fausse et simulée. Or, la nature humaine, selon qu'elle est séparée des individus ou qu'elle est abstraite, n'est qu'un être de raison, parce qu'elle ne subsiste pas par elle-même, comme le dit le même docteur. Le Fils de Dieu ne l'a donc pas prise, selon qu'elle est ainsi séparée des individus.

CONCLUSION. — Puisque la nature humaine séparée de tous les individus n'existe pas, et que quand elle existerait, on ne pourrait mériter, ni être vu par elle, il n'est pas permis de dire que le Fils de Dieu l'a prise abstraite de la sorte.

Il faut répondre que la nature de l'homme ou de toute autre chose sensible peut se concevoir de deux manières indépendamment de l'être qu'elle a dans les individus. On peut la concevoir : 1° comme ayant l'être par elle-même en dehors de la matière, ainsi que les platoniciens l'ont supposé; 2° comme existant dans l'intellect humain, ou divin. D'abord elle ne peut subsister par elle-même, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. VII, text. 26, 27, 39, 51 et seq.). Car il est de la nature de l'espèce des choses sensibles d'avoir la matière sensible qui entre dans sa définition, comme la chair et les os dans la définition de l'homme. Par conséquent il ne peut pas se faire que la nature humaine existe sans matière sensible. Si toutefois elle subsistait de la sorte, il n'aurait pas été convenable que le Verbe de Dieu la prît : 1° parce que cette assomption a pour terme la personne; tandis qu'il est contraire à la nature d'une forme commune d'exister dans une personne, puisque dans la personne elle s'individualise (2) ; 2° parce qu'on ne peut attribuer à une nature commune que des opérations communes et universelles d'après lesquelles l'homme ne mérite, ni démérite, tandis que le Fils de Dieu n'a pris notre nature que pour mériter pour nous; 3° parce qu'une nature ainsi existante n'est pas sensible, mais intelligible; et le Fils de Dieu

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur de Manès, qui prétendait que le Fils de Dieu n'a pas pris un véritable corps, mais un corps fantastique.

(2) Elle cesse par conséquent d'être commune et générale.

a pris au contraire la nature humaine pour se rendre par là visible à tous les hommes, d'après ces paroles du prophète (Baruch, III, 38) : *Après cela il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes.* — Le Fils de Dieu n'a pas pu non plus prendre la nature humaine selon qu'elle existe dans l'intellect divin ; parce que de la sorte elle n'est pas autre chose que la nature divine ; et de cette manière elle serait dans le Fils de Dieu de toute éternité. — De même il n'est pas convenable de dire que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine, selon qu'elle existe dans l'intellect humain. Car dans cette hypothèse, prendre la nature humaine, ce serait croire qu'on la prend, et si on ne la prenait pas en réalité, l'idée qu'on aurait serait fausse. Par conséquent cette assomption de la nature ne serait rien autre chose qu'une incarnation feinte, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Fils de Dieu incarné est le Sauveur commun de tous les hommes, non de cette communauté de genre ou d'espèce qui est attribuée à la nature séparée des individus, mais d'une communauté de cause, dans le sens que le Fils de Dieu incarné est la cause universelle du salut du genre humain.

Il faut répondre au *second*, que l'homme absolu ne se trouve pas dans la nature des choses, de telle sorte qu'il existe en dehors des individus, comme l'ont supposé les platoniciens. D'ailleurs il y en a qui disent que Platon n'a pas compris que l'homme séparé existe ailleurs que dans l'entendement divin. Par conséquent il n'a donc pas fallu que le Verbe divin le prît, puisqu'il lui était présent de toute éternité.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la nature humaine n'ait pas été prise *in concreto*, comme un suppôt qui aurait existé préalablement avant cette assomption ; cependant elle a été prise dans l'individu, parce qu'elle a été prise pour exister en lui (1).

ARTICLE V. — LE FILS DE DIEU A-T-IL DU PRENDRE LA NATURE HUMAINE DANS TOUS LES INDIVIDUS (2) ?

1. Il semble que le Fils de Dieu ait dû prendre la nature humaine dans tous les individus. Car ce qui a été pris primordialement et par soi, c'est la nature humaine. Or, ce qui convient par soi à une nature convient à tous ceux qui existent dans cette même nature. Il eût donc été convenable que la nature humaine fût prise par le Verbe de Dieu dans tous ses suppôts.

2. L'incarnation divine est venue de la charité divine. D'où il est dit (Joan. III, 16) : *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique.* Or, la charité fait qu'on se communique à ses amis, autant que possible ; et puisqu'il a été possible au Fils de Dieu de prendre plusieurs natures humaines, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 7), pour la même raison il eût pu les prendre toutes. Par conséquent il eût été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans tous ses suppôts.

3. L'ouvrier sage perfectionne son œuvre par la voie la plus courte possible. Or, si tous les hommes avaient été élevés à la filiation naturelle, la voie aurait été plus courte que d'en amener un grand nombre à la filiation adoptive par un seul fils naturel, comme le dit l'Apôtre (*Gal.* IV). Le Fils de Dieu eût donc dû prendre la nature humaine dans tous ses suppôts.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III,

(1) Elle a été prise pour exister dans la personne du Fils de Dieu.

(2) Si l'on supposait que le Fils de Dieu eût pris la nature humaine dans tous les individus, on pourrait tirer de là des conséquences morales analogues à celles qu'on déduit de la doctrine du panthéisme

cap. 11) : que le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine considérée dans l'espèce, car il n'a pas pris toutes ses hypostases.

CONCLUSION. — Il n'eût pas été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans tous les individus (c'est-à-dire les humanités distribuées dans chaque suppôt), car de la sorte la multitude des suppôts de la nature humaine, la dignité de premier-né et de Fils de Dieu au milieu d'une foule de frères, et ensuite la proportion d'unité entre le suppôt divin et la nature humaine, tout cela serait détruit.

Il faut répondre qu'il n'eût pas été convenable que le Verbe prît la nature humaine dans tous ses suppôts : 1° parce que ce serait détruire la multitude des suppôts de la nature humaine qui lui est naturelle. Car, puisque dans la nature prise il n'y a pas lieu de considérer d'autre suppôt que la personne qui la prend, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.); s'il n'y avait de nature humaine que celle qui a été prise, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait qu'un seul suppôt de la nature humaine, et ce serait la personne qui la prend ; 2° parce que ce serait déroger à la dignité du Fils de Dieu incarné, selon qu'il est le premier-né entre tous ses frères selon sa nature humaine, comme il est le premier-né de toute créature selon sa nature divine; car tous les hommes seraient alors d'une dignité égale; 3° parce qu'il est convenable que comme il n'y a qu'un seul suppôt divin qui s'est incarné, de même il ne prenne qu'une seule nature humaine, pour que des deux côtés l'unité se rencontre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il convient à la nature humaine, considérée en soi, d'être prise, c'est-à-dire que cela ne lui convient pas en raison de sa personne, comme il convient à la nature divine d'unir à soi quelque chose en raison de sa personne. Mais on ne dit pas que cet acte convient à la nature humaine par elle-même, comme une chose qui appartient à ses principes essentiels, ou comme sa propriété naturelle (1); car de la sorte il conviendrait à tous ses suppôts.

Il faut répondre au *second*, que l'amour de Dieu pour les hommes s'est manifesté, non-seulement en ce qu'il a pris la nature humaine, mais surtout par ce qu'il a souffert dans cette nature pour les autres hommes, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* v, 8) : *Dieu a fait éclater son amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore ses ennemis, le Christ est mort pour nous.* Ce qui n'aurait pas lieu s'il eût pris la nature humaine dans tous les hommes.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à cause de la brièveté de la vie que le Sage observe, il lui appartient de ne pas faire par plusieurs choses ce qu'il peut faire suffisamment par une seule. C'est pourquoi il a été très-convenable que tous les autres hommes fussent sauvés par un seul.

ARTICLE VI. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE FILS DE DIEU PRIT LA NATURE HUMAINE DE LA SOUCHE D'ADAM (2)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine de la souche d'Adam. Car l'Apôtre dit (*Heb.* VII, 26) : *Il était convenable que nous eussions un Pontife..... séparé des pécheurs.* Or, il aurait été plus séparé des pécheurs, s'il n'eût pas pris la nature humaine de la souche d'Adam pécheur. Il semble donc qu'il n'ait pas dû prendre la nature humaine de cette souche.

2. Dans tout genre le principe est plus noble que ce qui en découle. Si

(1) Mais cela lui convient en raison de sa dignité et de la nécessité de sa condition (Voy. art. 1).

(2) Cet article n'établit pas le fait qui repose sur ces paroles de la Genèse III : *Ipsa conteret caput tuum,* mais il en fait voir la convenance.

donc il a voulu prendre la nature humaine, il eût dû la prendre plutôt dans Adam lui-même.

3. Les gentils ont été plus pécheurs que les Juifs, comme le dit la glose (*interl. ad Gal.* II sup. illud, *Nos naturâ Judæi et non ex gentibus peccatores*). Si donc il eût voulu prendre des pécheurs sa nature humaine, il eût dû la prendre des nations plutôt que de la famille d'Abraham, qui fut juste.

Mais c'est le *contraire*. (Luc. III) : La génération du Seigneur remonte jusqu'à Adam.

CONCLUSION. — Quoique Dieu eût pu prendre la nature humaine d'autre part que d'Adam, cependant il a été plus convenable, pour satisfaire pleinement au péché, pour sauvegarder la dignité humaine et pour montrer la puissance divine, qu'il la prît à cette source.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 18), Dieu pouvait se faire homme autrement que de la souche d'Adam, qui a enchaîné le genre humain à son péché ; mais il a mieux aimé que l'homme, par lequel il devait vaincre l'ennemi du genre humain, provînt de la race de celui qui avait été vaincu. Et cela pour trois raisons : 1° Parce qu'il paraît juste que celui qui a péché satisfasse. C'est pourquoi il a dû prendre de la nature corrompue par le péché, ce qui devait satisfaire pleinement pour la nature entière. 2° Parce que c'était relever la dignité de l'homme, en faisant naître le vainqueur du démon de la famille de celui que le démon avait vaincu. 3° Parce que la puissance de Dieu se montre par là davantage; puisqu'il a pris d'une nature corrompue et infirme ce qu'il a élevé à une si haute dignité et à une si grande vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ a dû être séparé des pécheurs, quant à la faute qu'il était venu détruire, mais non quant à la nature qu'il était venu sauver. Par rapport à elle il a dû ressembler en tout à ses frères, comme le dit lui-même saint Paul (*Hebr.* II). Son innocence a été d'autant plus admirable qu'il a conservé dans la plus grande pureté la nature qu'il a tirée d'une masse soumise au péché.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*), il a fallu que celui qui était venu effacer les péchés fût séparé des pécheurs, quant à la faute qui pesa sur Adam et dont le *Christ le racheta*, selon l'expression de la Sagesse (*Sap.* x). Celui qui venait purifier les autres ne devait pas avoir besoin d'être purifié lui-même ; comme en tout genre de mouvement le premier moteur est immobile relativement à ce mouvement, comme le premier principe du changement est immuable. C'est pourquoi il n'a pas été convenable qu'il prît la nature humaine dans Adam lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que parce que le Christ devait être surtout séparé des pécheurs, quant à la faute (1), comme ayant l'innocence la plus élevée, il a été convenable qu'on arrivât du premier pécheur jusqu'au Christ, par l'intermédiaire de quelques justes dans lesquels on a vu briller certaines marques de sa sainteté future. C'est pourquoi dans le peuple dont le Christ devait naître, Dieu a établi des marques de sainteté (2) qui commencèrent à Abram, qui reçut le premier la promesse de l'incarnation du Christ et la circoncision en signe de la perpétuité de son alliance avec Dieu, comme on le voit (*Gen.* XVII).

(1) C'est pour ce motif qu'il ne voulut pas naître des gentils, qui étaient plus grands pécheurs que les Juifs.

(2) Les marques de sainteté qui brillèrent principalement dans les patriarches et les prophètes étaient nécessaires pour maintenir visible au sein de l'humanité le peuple que Dieu s'était choisi.

QUESTION V.

DU MODE DE L'UNION CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT AUX PARTIES DE LA NATURE HUMAINE.

Nous avons maintenant à considérer l'assomption des parties de la nature humaine. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre un corps véritable? — 2° A-t-il dû prendre un corps terrestre, c'est-à-dire de chair et de sang? — 3° A-t-il pris une âme? — 4° A-t-il dû prendre un intellect?

ARTICLE I. — LE FILS DE DIEU A-T-IL DU PRENDRE UN CORPS VÉRITABLE (1)?

1. Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris un corps véritable. Car il est dit (*Philip.* II, 7) qu'*il s'est rendu semblable aux hommes*. Or, on ne dit pas que ce qui est selon la vérité est selon la ressemblance. Le Fils de Dieu n'a donc pas pris un corps véritable.

2. L'incarnation n'a dérogé en rien à la dignité de la Divinité. Car le pape saint Léon dit (*Serm. de Nativ.* I) que la glorification n'a pas absorbé la nature inférieure, et que l'incarnation n'a pas amoindri la nature supérieure. Or, il appartient à la dignité de Dieu d'être absolument séparé du corps. Il semble donc qu'en prenant notre nature Dieu n'ait pas été uni au corps.

3. Les signes doivent répondre aux choses signifiées. Or, les apparitions de l'Ancien Testament, qui furent les signes de l'apparition du Christ, ne furent pas véritablement corporelles; mais elles se passèrent en vision imaginaire, comme on le voit par ces paroles du prophète (Is. VI, 1) : *J'ai vu le Seigneur assis*, etc. Il semble donc que l'apparition du Fils de Dieu en ce monde n'ait pas été véritablement corporelle, mais qu'elle se soit faite seulement en imagination.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 13) : Si le corps du Christ a été un fantôme, le Christ a trompé, et s'il a trompé il n'est pas la vérité. Or, le Christ est la vérité. Son corps n'a donc pas été un fantôme. Par conséquent il est évident qu'il a pris un corps véritable.

CONCLUSION. — Puisque le Christ est véritablement mort pour le salut des hommes et que Dieu l'a ressuscité, il s'ensuit qu'il a pris un corps véritable.

Il faut répondre que, comme on le dit (2) (*Lib. de Eccles. dogm.* cap. 2), le Fils de Dieu n'est pas né d'une manière fictive, comme s'il avait eu un corps imaginaire, mais il a pris un corps véritable. On peut en donner trois sortes de raison. 1° La première se tire de l'essence de la nature humaine à laquelle il appartient d'avoir un corps véritable. En supposant, d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 1), qu'il a été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine, il en résulte qu'il a pris un vrai corps. 2° La seconde raison peut se tirer de ce qui s'est passé dans le mystère de l'Incarnation. Car si son corps n'a pas été véritable, mais fantastique, il n'a donc pas souffert une mort réelle, et aucune des choses que les évangélistes racontent de lui ne s'est donc passée en réalité, mais seulement en apparence. Par conséquent il s'ensuivrait qu'il n'aurait pas véritablement sauvé les hommes (3); car l'effet doit être proportionné à la cause. 3° La troisième

(1) Cette proposition est de foi. Elle a été définie aux conciles de Nicée, d'Éphèse, de Constantinople, de Chalcédoine, contre les marcionites et les manichéens, qui prétendaient que le Christ n'avait qu'un corps fantastique; contre Simon, Saturnin, Basilide et d'autres gnostiques, qui admettaient également cette erreur.

(2) Cet ouvrage est de Gennade de Marseille, et saint Thomas le dit lui-même dans sa *Catena aurea* (Matth. super illud : *Genuit Joseph virum Mariæ*).

(3) Notre salut n'aurait été qu'apparent, comme la cause qui l'aurait produit.

raison peut se prendre de la dignité même de la personne qui s'est incarnée; puisqu'elle est la vérité, il n'a pas été convenable qu'il y eût quelque chose de feint dans ses actions. Aussi le Seigneur a daigné repousser par lui-même cette erreur (Luc. ult. 39), quand ses disciples troublés et effrayés pensaient voir un esprit et non un corps véritable. C'est pourquoi il se donna à eux pour être palpé en disant : *Touchez et considérez qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.*

Il faut répondre au *premier* argument, que cette ressemblance exprime la vérité de la nature humaine dans le Christ à la manière dont on dit que tous ceux qui existent véritablement dans la nature humaine se ressemblent pour l'espèce; mais on n'entend pas par là une ressemblance fantastique. Pour preuve évidente l'Apôtre ajoute qu'*il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix;* ce qui aurait été impossible, s'il n'avait eu qu'une ressemblance fantastique.

Il faut répondre au *second*, qu'en prenant un corps véritable, le Fils de Dieu n'a amoindri en rien sa dignité. D'où saint Augustin dit (Fulgence, *Lib. de fid. ad Pet.* cap. 2) : Il s'est anéanti, en prenant la forme d'un serviteur pour devenir serviteur, mais il n'a pas perdu la plénitude de la forme de Dieu. En effet le Fils de Dieu n'a pas pris un corps véritable de manière à devenir la forme du corps; ce qui répugne à la simplicité et à la pureté divine. Car c'eût été prendre un corps de manière à ne faire qu'une nature avec lui, ce qui est impossible, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. II, art. 1). Mais, tout en conservant la distinction des natures, il a pris le corps dans l'unité de la personne.

Il faut répondre au *troisième*, que la figure doit répondre à la chose quant à la ressemblance, mais non quant à la réalité. Car si la ressemblance existait sous tous les points, elle ne serait plus le signe, mais la chose elle-même, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 26). Il a donc été convenable que les apparitions de l'Ancien Testament fussent seulement selon l'apparence, comme étant des figures; au lieu que l'apparition du Fils de Dieu en ce monde devait être selon la vérité et la réalité du corps, comme la chose que ces figures représentent. D'où saint Paul dit (*Coloss.* II, 17) : *Toutes ces choses ne sont qu'une ombre de celles qui devaient arriver, mais le corps et la vérité ne se trouvent qu'en Jésus-Christ.*

ARTICLE II. — LE FILS DE DIEU A-T-IL DU PRENDRE UN CORPS TERRESTRE, C'EST-A-DIRE DE CHAIR ET DE SANG (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas eu un corps charnel, ou terrestre, mais un corps céleste. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 47) : *Le premier homme formé de terre est terrestre, le second homme venu du ciel est céleste.* Or, le premier homme, c'est-à-dire Adam, fut fait de terre quant au corps, comme on le voit (*Genes.* I). Le second homme, qui est le Christ, eut donc un corps céleste.

2. Il est dit (I. *Cor.* XV, 10) : *La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu.* Or, le royaume de Dieu existe principalement dans le

(1) Il est de foi que le Verbe a pris dans le sein de la bienheureuse Vierge un corps terrestre comme le nôtre. Valentin ayant avancé le contraire, son erreur a été condamnée par le concile d'Éphèse (I, can. 1), par celui de Constantinople (V, cap. 6) ; et le pape Eugène IV a renouvelé en ces termes cette condamnation au concile de Florence : *Sacrosancta Ecclesia anathematizat Valentinum asserentem Dei Filium nihil de Virgine matre cepisse, sed corpus cœleste sumpsisse, atque ità transisse per uterum virginis, sicut per aquæductum defluens aqua transcurrit.*

Christ. Il n'y a donc pas en lui la chair et le sang, mais son corps est plutôt céleste.

3. Tout ce qu'il y a de mieux doit être attribué à Dieu. Or, parmi tous les corps, le corps céleste est le plus noble. Le Christ a donc dû prendre un corps de cette nature.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Luc. ult. 39) : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai*. Or, la chair et les os ne sont pas de la matière du corps céleste, mais ils sont formés des éléments inférieurs. Le corps du Christ ne fut donc pas un corps céleste, mais un corps charnel et terrestre (1).

CONCLUSION. — Comme le Christ a pris un corps véritable, de même on doit croire qu'il a pris un corps terrestre et non un corps céleste qui est impassible et incorruptible.

Il faut répondre que les raisons pour lesquelles on a démontré (art. préc.) que le corps du Christ n'a pas dû être fantastique, prouvent également qu'il n'a pas dû être céleste. En effet, 1° comme la nature humaine ne serait pas véritable dans le Christ, si son corps était fantastique, ainsi que l'a supposé Manès; de même elle ne le serait pas non plus, si on le supposait céleste, comme l'a prétendu Valentin. Car puisque la forme de l'homme est une chose naturelle, elle demande la matière déterminée que l'on doit faire entrer dans la définition de l'homme, c'est-à-dire la chair et les os, comme on le voit dans Aristote (*Met.* lib. VII, text. 39). 2° Parce que ce serait déroger à la vérité des actes que le Christ a accomplis dans son corps. Car puisque le corps céleste est impassible et incorruptible, comme le prouve le philosophe (*De cœlo*, lib. I, text. 20), si le Fils de Dieu eût pris un corps céleste, il n'aurait eu véritablement ni faim, ni soif; il n'aurait enduré ni la passion, ni la mort. 3° On dérogerait encore à la vérité divine. Car, puisque le Fils de Dieu s'est montré aux hommes, comme ayant un corps charnel et terrestre, cet acte aurait été faux, s'il eût eu un corps céleste. C'est pourquoi on dit (*Lib. de ecclesiast. dogm.* cap. 2) : Le Fils de Dieu est né, prenant un corps de chair dans le sein de la Vierge; mais il ne l'a pas apporté avec lui du ciel.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le Christ est descendu du ciel de deux manières : 1° en raison de la nature divine, ce qui ne signifie pas que cette nature a cessé d'exister dans le ciel; mais parce qu'elle a commencé d'être ici-bas d'une manière nouvelle, c'est-à-dire selon la nature qu'elle a prise, d'après ces paroles de saint Jean (III, 13) : *Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui en est descendu, le Fils de l'homme qui est dans le ciel*. 2° En raison du corps, non parce que le corps du Christ est descendu du ciel substantiellement (2), mais parce qu'il a été formé par la vertu céleste, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint. D'où saint Augustin (*alius auctor ad Orosium in Dial. Quæst.* LXV, quæst. 4) expliquant le passage cité dit : J'appelle céleste le Christ parce qu'il n'a pas été conçu de la semence de l'homme. C'est aussi ce que dit saint Hilaire (*De Trin.* lib. X).

Il faut répondre au *second*, que la chair et le sang ne se prennent pas en cet endroit pour la substance de la chair et du sang, mais pour la corruption de l'un et de l'autre. Cette corruption n'a pas existé dans le Christ quant

(1) L'Ecriture dit (*Rom.* I) : *Factus est ex semine David secundùm carnem*; (*Galat.*) : *Deus misit Filium suum factum ex muliere*; (Luc. I) : *Ecce concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum.*

(2) C'est ce qu'a supposé à tort un autre hérésiarque, Apollinaire.

à la faute, mais elle a existé temporairement quant à la peine, pour accomplir l'œuvre de notre rédemption.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il appartient à la plus grande gloire de Dieu que le corps infirme et terrestre soit parvenu à une si grande élévation. C'est pour cela qu'on lit dans le concile d'Ephèse (gener. III, part. II, act. 1) ces paroles de saint Théophile : Comme on n'admire pas seulement les artisans habiles qui montrent leur art dans des matières précieuses, mais qu'on loue surtout ceux qui déploient la vertu de leur savoir en se servant de la terre et de la boue la plus vile; de même le Verbe de Dieu, le plus habile et le plus excellent de tous les artisans, sans prendre la matière précieuse du corps céleste est descendu vers nous, et il a montré sous ce limon terrestre toute la grandeur de son art.

ARTICLE III. — LE FILS DE DIEU A-T-IL PRIS UNE AME (1)?

1. Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris d'âme. Car saint Jean dit en parlant du mystère de l'Incarnation (Joan. I, 14) : *Le Verbe s'est fait chair*, sans faire aucune mention de l'âme. Or, on ne dit pas qu'il s'est fait chair, parce qu'il a été changé en chair, mais parce qu'il a pris un corps. Il ne semble donc pas qu'il ait pris une âme.

2. L'âme est nécessaire au corps pour le vivifier. Or, elle n'a pas été nécessaire au corps du Christ à cette fin, comme on le voit, parce que c'est du Verbe de Dieu qu'il est dit (*Ps.* XXXV, 10) : *Seigneur, la source de la vie est en vous.* Il aurait donc été superflu que le Christ eût une âme, le Verbe étant en lui. Et parce que Dieu et la nature ne font rien en vain, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 32, et lib. II, text. 56), il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris une âme.

3. L'union de l'âme et du corps constitue une nature commune qui est l'espèce humaine. Or, en Jésus-Christ Notre-Seigneur, il n'y a pas lieu d'admettre une espèce commune, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 3). Il n'a donc pas pris une âme.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de Agone christ.* cap. 21) : N'écoutons pas ceux qui disent que le Verbe de Dieu n'a pris que le corps de l'homme et qui entendent ces paroles : *Le Verbe s'est fait chair*, de manière qu'ils nient qu'il ait eu une âme ou quelque autre chose de l'homme que la chair.

CONCLUSION. — Comme le Christ a pris une chair véritable, de même il a pris une âme, afin que l'âme du premier homme qui avait été blessée par le péché fût guérie par le Fils de Dieu qui est venu en ce monde pour sauver la nature humaine.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de Hæres.* hæres. LXIX et LV), ce fut le sentiment d'Arius d'abord, puis d'Apollinaire, que le Fils de Dieu a pris la chair seule sans âme, supposant que le Verbe avait été uni à la chair au lieu de l'âme. D'où il résultait que dans le Christ il n'y a pas eu deux natures, mais une seulement; car la nature humaine se compose de l'âme et du corps. Mais cette supposition ne peut se soutenir pour trois motifs : 1° parce qu'elle est contraire à l'autorité de l'Ecriture où le Seigneur parle de son âme. (Matth. XXVI, 38) : *Mon âme est triste jusqu'à la mort.* (Joan. X, 18) : *J'ai le pouvoir de quitter mon âme et de la repren-*

(1) Apollinaire nia d'abord que le Christ eût pris une âme, et ensuite il l'accorda ; mais il ne voulait pas que cette âme fût intelligente. Arius nia positivement qu'il eût pris une âme, prétendant que la divinité lui en tenait lieu. Ces erreurs ont été condamnées au concile d'Ephèse (I, can. 15), à celui de Chalcédoine, et le pape Eugène IV s'exprime ainsi à cet égard au concile de Florence : *Sacrosancta Ecclesia anathematizat Arium, qui asserens corpus ex virgine assumptum animâ caruisse, voluit, loco animæ fuisse deitatem.*

dre. Apollinaire répondait à cela que dans ces passages le mot *âme* se prend métaphoriquement. C'est ainsi que Dieu parle de son âme dans l'Ancien Testament (Is. I, 14) : *Mon âme a ouï vos calendes et vos solennités.* Mais, comme l'observe saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 80), les évangélistes rapportent dans leur récit que Jésus s'est étonné, fâché, contristé et qu'il a eu faim. Ces choses démontrent qu'il a eu une âme véritable, comme on démontre, par là même qu'il a mangé, qu'il a dormi et qu'il s'est fatigué, qu'il a eu un corps véritable tel que le nôtre : autrement, si l'on prenait toutes ces choses métaphoriquement, sous prétexte qu'on lit de semblables choses sur Dieu dans l'Ancien Testament, le récit évangélique ne pourrait plus être cru. Car autre chose est ce que l'on annonce prophétiquement en figures, et autre chose ce que les évangélistes racontent historiquement dans le sens propre. 2° Cette erreur dérogerait à l'utilité de l'incarnation qui a eu pour effet la délivrance de l'homme. Car, comme le dit saint Augustin (*Vigile de Tapse. Lib. contrà Felic.* cap. 13), si le Fils de Dieu en prenant un corps n'eût pas pris d'âme; ou bien, supposant notre âme innocente, il n'aurait pas cru qu'elle avait besoin de remède; ou bien la considérant comme étrangère à lui, il ne l'eût pas gratifiée du bienfait de la rédemption, ou bien la jugeant absolument incurable il n'eût pas pu la guérir, ou il l'eût méprisée comme une chose vile qui ne paraîtrait propre à aucun usage. Deux de ces hypothèses impliquent un blasphème contre Dieu. Car comment le dire tout-puissant, s'il n'a pas pu guérir un mal désespéré? Et comment est-il le Dieu de tous, s'il n'a pas lui-même créé notre âme. Pour les deux autres, dans l'une on ignore la cause de l'âme, dans l'autre on ne tient pas compte de son mérite. Doit-on croire qu'il comprend la cause de l'âme, celui qui s'efforce de la séparer du péché de transgression volontaire, comme si elle avait été formée par l'habitude de la raison naturelle à recevoir la loi? Ou comment connaît-il son élévation celui qui dit que l'abaissement du vice l'a rendue méprisable. Si on considère l'origine de l'âme, sa substance est plus noble que le corps; mais si on regarde à la faute de la transgression elle est encore supérieure à la chair à cause de son intelligence. Pour moi qui sais que le Christ est la sagesse parfaite et qui ne doute pas de sa piété et de son amour infini, je dis que pour le premier motif il n'a pas méprisé la partie de nous-même qui est la meilleure et qui est capable de prudence; et que pour le second il s'est uni d'autant plus volontiers à elle qu'elle avait été plus profondément blessée. 3° Cette hypothèse est contraire à la vérité même de l'incarnation. Car la chair et les autres parties de l'homme doivent à l'âme leur espèce. Par conséquent du moment qu'il n'y a pas d'âme, il n'y a ni os, ni chair, sinon d'une manière équivoque, comme on le voit dans Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 9, et *Met.* lib. VII, text. 34).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit : *Le Verbe s'est fait chair*, la chair se prend pour l'homme tout entier; comme si l'on disait : *le Verbe s'est fait homme.* C'est ce qui fait dire au prophète (Is. XL, 5) : *Toute chair verra en même temps que c'est la bouche du Seigneur qui a parlé.* C'est pourquoi l'homme tout entier est désigné par la chair, parce que, comme on le voit dans le passage cité, le Fils de Dieu s'est rendu visible par la chair qu'il a prise; c'est pourquoi on ajoute : *Nous avons vu sa gloire.* C'est pour cela que, comme l'observe saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 80), dans l'union de l'incarnation la chose principale est le Verbe et la chose extrême et dernière la chair. C'est pourquoi l'évangéliste, voulant faire ressortir l'amour de Dieu pour nous dans son humiliation, a nommé le Verbe et la chair, sans parler de l'âme qui est inférieure

au Verbe et qui l'emporte sur la chair. Il a été aussi raisonnable de nommer la chair qui paraissait le moins digne d'être prise, parce que c'est elle qui est la plus éloignée du Verbe.

Il faut répondre au *second,* que le Verbe est la source de la vie, comme sa première cause efficiente; au lieu que l'âme est le principe de la vie du corps, comme sa forme. Or, la forme est l'effet de l'agent. On pourrait donc plutôt conclure de la présence du Verbe que le corps était animé (1), comme on peut conclure de la présence du feu que le corps auquel il adhère est chaud.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il ne répugne pas et même qu'il est nécessaire de dire que dans le Christ il y a eu une nature résultant de l'union de l'âme et du corps (2). Mais saint Jean Damascène nie que dans le Seigneur J.-C. il y ait une espèce commune qui soit comme une troisième chose résultant de l'union de la divinité et de l'humanité.

ARTICLE IV. — LE FILS DE DIEU A-T-IL DU PRENDRE L'ENTENDEMENT HUMAIN (3)?

1. Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'intelligence humaine ou l'intellect. Car où se trouve présente une chose, on ne requiert pas son image. Or, l'homme est à l'image de Dieu par son intelligence, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 3 et 6). Par conséquent, puisque la présence du Verbe divin lui-même a été dans le Christ, il n'a pas fallu que l'intelligence humaine y fût.

2. Une plus grande lumière en obscurcit une moindre. Or, le Verbe de Dieu, qui est *la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde,* selon l'expression de saint Jean (I), est à l'entendement ce qu'une plus grande lumière est à une moindre; car l'entendement est une lumière, c'est une sorte de flambeau illuminé par la lumière première. *La lampe du Seigneur,* dit l'Ecriture, *est l'esprit de l'homme* (*Prov.* XX, 27). Il n'a donc pas été nécessaire que l'entendement humain existât dans le Christ qui est le Verbe de Dieu.

3. On appelle incarnation l'acte par lequel la nature humaine a été prise par le Verbe de Dieu. Or, l'entendement ou l'intelligence humaine n'est ni la chair, ni son acte, parce qu'elle n'est l'acte d'aucun corps, comme le prouve Aristote (*De animâ,* lib. III, text. 6). Il semble donc que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'entendement humain.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (Fulgentius) (*Lib. de fid. ad Pet.* cap. 14): Soyez parfaitement sûr et ne doutez nullement que le Christ, le Fils de Dieu a une chair véritable et une âme raisonnable comme les nôtres. Car il dit de sa chair : *Touchez et voyez, parce qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc. ult. 39). Il montre qu'il a une âme en disant : *Je donne mon âme et je la reprends* (Joan. X, 18). Il prouve qu'il a une intelligence par ces paroles : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* (Matth. XI, 29). Dieu dit du Christ par le prophète : *Voilà que mon serviteur sera plein d'intelligence* (Is. LII, 13).

CONCLUSION. — Comme il est certain que le Christ a eu une âme et un corps véritables, de même on doit croire qu'il a eu une intelligence ou un entendement du même genre que le nôtre.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de hæres.* XLIX-LV),

(1) C'est-à-dire qu'il y avait en lui une âme qui le faisait vivre.

(2) Cette nature est simplement la nature humaine, qui est commune à l'âme et au corps.

(3) Cet article est directement opposé à Apollinaire qui, en accordant qu'il y avait dans le Christ une âme, voulait que cette âme fût purement sensitive ; ce qui a été condamné par l'Eglise. Le concile de Vienne, sous Clément V, définit : *Unigenitum Dei Filium corpus humanum passibile et animam intellectivam, seu rationalem ipsum corpus verè per se et essentialiter informantem assumpsisse.*

les apollinaristes se sont écartés de l'Eglise catholique au sujet de l'âme du Christ, en disant, comme les ariens, que le Christ Dieu n'a reçu que la chair sans l'âme. Ayant été vaincus sur ce point par les témoignages des évangélistes, ils ont prétendu que l'âme du Christ était sans intelligence et que le Verbe tenait sa place (1). Or, cette hypothèse se réfute par les mêmes raisons que la précédente. Car d'abord elle est contraire au récit de l'Evangile qui rappelle que le Christ fut dans l'admiration (Matth. VIII). Or, l'admiration ne peut exister sans la raison; parce qu'elle implique un rapport de l'effet à la cause; comme quand on voit un effet dont on ignore la cause et qu'on la cherche, selon la remarque d'Aristote (*Met.* cap. 2). 2° Elle répugne à l'utilité de l'incarnation qui a pour effet de justifier l'homme du péché. Car l'âme humaine n'est capable de pécher, ni de recevoir la grâce sanctifiante que par l'entendement. Il a donc dû surtout prendre l'intelligence humaine. C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 6), que le Verbe de Dieu a pris un corps et une âme intelligente et raisonnable. Puis il ajoute : il s'est uni tout entier à ma nature humaine tout entière pour me sauver totalement; car ce qu'il n'a pas pris ne peut être guéri. 3° Elle est contraire à la vérité de l'incarnation. Car puisque le corps est proportionné à l'âme, comme la matière à sa propre forme, le corps qui n'est pas perfectionné par une âme humaine, c'est-à-dire par une âme raisonnable, n'est pas véritablement un corps humain. C'est pourquoi si le Christ avait eu une âme sans intelligence, il n'aurait pas eu un véritable corps d'homme, mais un corps de bête; puisque c'est par l'intelligence seule que notre âme diffère de celle des animaux. D'où saint Augustin remarque (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 80) que d'après cette erreur il s'ensuivrait que le Fils de Dieu se serait uni à une bête sous la figure d'un corps humain : ce qui répugne à la vérité divine qui est absolument incompatible avec la fausseté d'une pareille fiction.

Il faut répondre au *premier* argument, que là où une chose est présente on ne demande pas que son image vienne se mettre à sa place; comme là où se trouve l'empereur, les soldats ne vénèrent pas son image. Mais on demande avec la présence de la chose son image, pour que celle-ci soit perfectionnée par la présence même de l'objet; comme une image en cire est perfectionnée par l'impression du sceau et comme l'image d'un homme se reflète dans un miroir par sa présence. Or, pour que l'entendement humain fût parfait il a été nécessaire que le Verbe de Dieu lui fût uni.

Il faut répondre au *second*, qu'une plus grande lumière obscurcit la lumière moindre d'un autre corps lumineux; cependant elle ne détruit pas, mais elle perfectionne plutôt la lumière du corps qui est éclairé. Car la lumière des étoiles est obscurcie à la présence du soleil, tandis que la lumière de l'air n'en est que plus parfaite. Ainsi l'entendement ou l'intelligence de l'homme étant comme une lumière produite par la lumière du Verbe divin, il s'ensuit que la présence du Verbe ne l'anéantit pas, mais qu'elle la perfectionne plutôt.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la puissance intellectuelle ne soit l'acte d'aucun corps, cependant l'essence même de l'âme humaine, qui est la forme du corps, demande qu'elle soit plus noble pour qu'elle ait la puissance de comprendre. C'est pourquoi il est nécessaire que le corps qu'elle anime soit lui-même mieux disposé.

(1) C'est ce que le concile de Florence rapporte en le condamnant : *Sacrosancta Ecclesia anathematizat Apollinarem : qui in Christo solam posuit animam sensitivam et deitatem Verbi vim rationalis animæ tenuisse.*

QUESTION VI.

DE L'ORDRE DE L'ASSOMPTION.

Nous avons maintenant à nous occuper de l'ordre de l'assomption. — A ce sujet six questions sont à examiner : 1° Le Fils de Dieu a-t-il pris la chair par l'intermédiaire de l'âme? — 2° A-t-il pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence ? — 3° L'âme a-t-elle été prise par le Verbe avant la chair ? — 4° La chair du Christ a-t-elle été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme? — 5° La nature humaine entière a-t-elle été prise au moyen de ses parties ? — 6° A-t-elle été prise par l'intermédiaire de la grâce ?

ARTICLE I. — LE FILS DE DIEU A-T-IL PRIS LA CHAIR PAR LE MOYEN DE L'AME (1)?

1. Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris la chair par le moyen de l'âme. Car le mode par lequel le Fils de Dieu est uni à la nature humaine et à ses parties est plus parfait que celui par lequel il existe dans toutes les créatures. Or, il existe immédiatement dans toutes les créatures par son essence, sa puissance et sa présence. Donc à plus forte raison le Fils de Dieu s'est-il uni immédiatement à la chair et non par l'intermédiaire de l'âme.

2. L'âme et la chair ont été unies au Verbe de Dieu dans l'unité de l'hypostase ou de la personne. Or, le corps appartient immédiatement à la personne de l'homme ou à son hypostase, ainsi que l'âme : et même le corps qui est la matière paraît se rapprocher de l'hypostase de l'homme plus que l'âme qui est la forme : parce que le principe de l'individualisation qu'implique le mot d'hypostase paraît être la matière. Le Fils de Dieu n'a donc pas pris la chair par le moyen de l'âme.

3. En écartant le moyen on sépare ce que le moyen unit; comme en ôtant la surface on enlèverait au corps la couleur qui ne lui est adhérente que par la surface. Or, l'âme ayant été séparée par la mort, l'union du Verbe avec la chair a subsisté encore, comme on le verra plus loin (quest. I, art. 2 et 3). Le Verbe n'est donc pas uni à la chair par le moyen de l'âme.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Epist. ad Volusian.* CXXXVI) : La grandeur de la vertu divine s'est unie à une âme raisonnable et par cette âme au corps humain, et elle a opéré dans l'homme entier un changement qui l'ennoblit.

CONCLUSION. — Puisque l'âme tient le milieu par sa noblesse entre Dieu et la chair et qu'elle est en quelque sorte la cause de l'union de la chair avec le Fils de Dieu, on doit reconnaître que le Fils de Dieu a pris la chair humaine par le moyen de l'âme.

Il faut répondre que le milieu se dit par rapport au commencement et à la fin. Par conséquent comme le principe et la fin impliquent l'ordre, de même aussi le milieu. Or, il y a deux sortes d'ordre : l'un qui se rapporte au temps et l'autre à la nature. Selon l'ordre du temps, on ne dit pas qu'il y a un milieu dans le mystère de l'Incarnation : parce que le Verbe de Dieu s'est uni tout à la fois la nature humaine entière, comme on le verra plus loin (quest. XXXIII, art. 3). Quant à l'ordre de nature, on peut le considérer de deux façons : 1° selon le degré de dignité ; c'est ainsi que nous disons que les anges tiennent le milieu entre les hommes et Dieu; 2° selon la raison de causalité; comme on dit que la cause moyenne est celle qui existe

(1) Durand nie tout ordre dans le mystère de l'Incarnation ; Scot et ses partisans admettent un ordre, mais ils l'entendent autrement que saint Thomas (*Sent.* III sect. dist. 2, quest. II). On peut voir dans Cajétan la discussion de ces divers sentiments.

entre la cause première et le dernier effet. Ce second ordre découle d'une certaine manière du premier; car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, et *De cœlest. hier.* cap. 12 et 13), Dieu agit par les substances qui sont les plus rapprochées de lui sur celles qui en sont le plus éloignées. — Par conséquent si nous considérons le degré de dignité, l'âme tient le milieu entre Dieu et la chair, et en ce sens on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme. Selon l'ordre de causalité l'âme est aussi en quelque façon la cause de l'union de la chair avec le Fils de Dieu. Car elle n'a pu être prise que par suite du rapport qu'elle a avec l'âme raisonnable qui fait qu'elle est une chair humaine : puisque nous avons dit (quest. IV, art. 1) que la nature humaine devait être prise plutôt que les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on peut considérer deux sortes d'ordre entre la créature et Dieu. Le premier d'après lequel les créatures sont produites par Dieu et en dépendent comme du principe de leur être. C'est ainsi qu'à cause de l'infinité de sa puissance, Dieu atteint immédiatement toutes choses, en les produisant et en les conservant. Pour cela il faut que Dieu soit immédiatement en tout par son essence, sa présence et sa puissance. Le second d'après lequel les choses sont ramenées à Dieu comme à leur fin. A cet égard il y a un milieu entre Dieu et la créature, parce que les créatures inférieures sont ramenées à Dieu par les créatures supérieures, comme le dit saint Denis (*Lib. eccles. hier.* cap. 5). C'est à cet ordre que se rapporte l'assomption de la nature humaine par le Verbe qui en est le terme, et c'est pour cela qu'il est uni à la chair par l'âme.

Il faut répondre au *second*, que si l'hypostase du Verbe de Dieu était absolument constituée par la nature humaine, il s'ensuivrait que le corps serait plus rapproché d'elle, puisqu'il est la matière qui est le principe de l'individualisation ; comme l'âme qui est la forme spécifique est ce qu'il y a de plus proche par rapport à la nature humaine. Mais comme l'hypostase du Verbe est antérieure à la nature humaine et qu'elle est plus noble qu'elle, ce qu'il y a de plus parfait dans la nature humaine est ce qu'il y a de plus proche de l'hypostase. C'est pourquoi l'âme est plus proche du Verbe de Dieu que le corps.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche qu'une chose soit cause d'une autre, quant à l'aptitude et la convenance, et que cette cause enlevée l'effet n'en reste pas moins. Car quoique une chose dépende d'une autre pour être produite, cependant après qu'elle est produite elle n'en dépend plus. Ainsi, par exemple, quand l'amitié a été excitée entre quelques personnes par un intermédiaire, celui-ci peut s'éloigner sans que l'amitié soit pour cela détruite. De même si l'on épouse une femme à cause de sa beauté, ce qui rend l'alliance qu'on contracte avec elle convenable, l'union conjugale n'en persévère pas moins, lorsque la beauté a disparu. De même l'âme étant séparée, l'union du Verbe avec la chair subsiste.

ARTICLE II. — LE FILS DE DIEU A-T-IL PRIS L'AME PAR L'INTERMÉDIAIRE DE L'ESPRIT OU DE L'INTELLIGENCE (1)?

1. Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit. Car la même chose ne tient pas le milieu entre soi et une autre chose. Or, l'esprit ou l'intelligence n'est pas autre chose dans son essence que l'âme elle-même, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXVII, art. 1

(1) Tous les Pères ont appuyé fortement sur l'esprit et l'intelligence, comme servant d'intermédiaire entre le Verbe et le corps. Voyez leurs divers passages dans le P. Pétau (*De incarn.* lib. IV, cap. 15).

ad 1). Le Fils de Dieu n'a donc pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence.

2. L'intermédiaire par lequel s'est faite l'assomption paraît devoir être épousé plutôt que le reste. Or, l'esprit ou l'intelligence ne doit pas être pris plutôt que l'âme; ce qui est évident parce que les esprits angéliques ne sont pas susceptibles d'être pris, comme nous l'avons vu (quest. IV, art. 1). Il semble donc que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit.

3. Le dernier est pris par le premier, au moyen de ce qui lui est antérieur. Or, l'âme désigne l'essence elle-même, qui est naturellement antérieure à sa puissance, qui est l'entendement. Il semble donc que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de Agon. christ.* cap. 18): La vérité invisible et immuable a pris l'âme par l'esprit et le corps par l'âme.

CONCLUSION. — Comme le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, de même on doit croire qu'il a pris l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence et de l'entendement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (art. préc.), on dit que le Fils a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, soit à cause de l'ordre de dignité, soit parce qu'il était convenable que cet ordre fût gardé dans l'incarnation. Or, on trouve ces deux choses, si nous comparons l'entendement qu'on appelle l'esprit aux autres parties de l'âme. Car il n'était convenable de prendre la nature humaine que parce qu'elle est capable de s'unir à Dieu et qu'elle est à son image, ce qui se rapporte à l'intelligence, qu'on appelle l'esprit, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* IV, 23) : *Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intelligence.* De même l'entendement est de toutes les parties de l'âme la plus élevée, la plus noble et la plus semblable à Dieu. C'est pourquoi, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 6), le Verbe de Dieu a été uni à la chair par le moyen de l'intelligence; car l'intelligence est ce qu'il y a de plus pur dans l'âme. Or, Dieu est l'être intelligent le plus pur (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'intellect ne soit pas autre chose que l'âme selon son essence, cependant elle se distingue de ses autres parties comme puissance, et à cet égard il lui convient de servir d'intermédiaire.

Il faut répondre au *second*, que s'il ne convient pas à l'esprit de l'ange d'être pris, ce n'est pas parce qu'il n'en est pas digne, mais c'est parce que sa chute est irréparable; ce qui ne peut se dire de l'esprit humain, comme on le voit d'après ce que nous avons vu (part. I, quest. LXII, art. 8, et quest. LXIV, art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit que l'intelligence tient le milieu entre le Verbe de Dieu et l'âme, on ne prend pas l'âme pour l'essence qui est commune à toutes les puissances, mais pour les puissances inférieures qui sont communes à toute âme, quelle qu'elle soit.

ARTICLE III. — LE FILS DE DIEU A-T-IL PRIS L'AME AVANT LA CHAIR (2)?

1. Il semble que l'âme du Christ ait été prise par le Verbe de Dieu avant

(1) L'édition de Venise porte : *Sed et Deus est intellectus.*

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Origène, qui a été condamnée en ces termes par le cinquième concile général : *Si quis dicit aut sentit animam Domini præexistere, unitamque esse Dei Verbo ante incarnationem et nativitatem ex Virgine, anathema sit.*

la chair. Car le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, on arrive au milieu avant d'arriver à l'extrême. Le Fils de Dieu a donc pris l'âme avant le corps.

2. L'âme du Christ est plus noble que les anges, d'après ces paroles (*Ps.* XCVI, 8) : *Adorez-le, vous tous qui êtes ses anges*. Or, les anges ont été créés dès le commencement, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XLVI, art. 3, et quest. LXI, art. 2 et 3). Donc aussi l'âme du Christ qui n'a pas été créée avant que d'être prise. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 2, 3 et 9) que ni l'âme, ni le corps du Christ n'ont eu jamais d'hypostase propre, indépendamment de l'hypostase du Verbe. Par conséquent il semble que l'âme ait été prise avant la chair, qui a été conçue dans le sein de la Vierge.

3. L'Evangile dit (Joan. I, 14) : *Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité;* puis il ajoute que *nous avons tous reçu de sa plénitude*, c'est-à-dire tous les fidèles de tous les temps, comme l'explique saint Chrysostome (*Hom.* XIII *in Joan.*). Or, il n'en serait pas ainsi, si l'âme du Christ n'avait eu la plénitude de la grâce et de la vérité, avant tous les saints qui ont existé depuis l'origine du monde; parce que la cause n'est pas postérieure à l'effet. Ainsi, puisque la plénitude de la grâce et de la vérité a été dans l'âme du Christ par suite de son union avec le Verbe, d'après ces paroles : *Nous avons vu sa gloire qui est celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité*, il semble en résulter que l'âme du Christ a été prise par le Verbe de Dieu, dès le commencement du monde.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. IV, cap. 6) : L'intellect n'a pas été uni au vrai Dieu, comme quelques-uns l'ont faussement prétendu, avant l'incarnation qui a eu lieu dans le sein de la Vierge, et c'est de là qu'il a reçu le nom de Christ.

CONCLUSION. — Puisque l'âme du Christ n'a jamais eu une subsistance propre sans le Verbe, et qu'elle est de même nature que les nôtres, il est clair qu'elle a été prise simultanément avec la chair.

Il faut répondre que Origène a supposé (*Periarch.* lib. I, cap. 7 et 8; lib. II, cap. 8) que toutes les âmes avaient été créées dès le commencement, et que parmi ces âmes l'âme du Christ avait été créée aussi. Mais il répugne d'admettre qu'elle ait été alors créée sans être immédiatement unie au Verbe, parce qu'il suivrait de là que cette âme aurait eu dans un temps sa subsistance propre sans le Verbe. Dans ce cas, quand elle aurait été prise par le Verbe, ou l'union ne se serait pas faite dans la subsistance du Verbe, ou bien la subsistance préexistante de l'âme aurait été détruite. — De même il répugne de supposer que cette âme ait été unie au Verbe dès le commencement, et qu'elle se soit ensuite incarnée dans le sein de la Vierge, parce qu'alors son âme paraîtrait n'être pas de même nature que les nôtres qui sont créées au moment même où elles s'unissent au corps. D'où le pape saint Léon dit (*Epist. ad Julian.* XXXV) que sa chair n'était pas d'une autre nature que la nôtre, et qu'il n'a pas reçu une âme différente de celle des autres hommes.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst.), on dit que l'âme du Christ tient le milieu, dans l'union de la chair, avec le Verbe, selon l'ordre de la nature; mais il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle ait tenu le milieu sous le rapport du temps.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit le pape saint Léon (*loc. cit.*), l'âme du Christ l'emporte sur nos âmes, non par la diversité du genre, mais par la sublimité de la vertu. Car elle est du même genre que nos âmes,

mais elle l'emporte sur les anges par sa plénitude de grâce et de vérité. D'ailleurs le mode de la création répond à l'âme selon son genre propre, qui fait qu'étant la forme du corps, elle est créée aussitôt qu'elle est mise en lui et qu'elle lui est unie; ce qui ne convient pas aux anges qui sont des substances absolument séparées des corps.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les hommes reçoivent de la plénitude du Christ, selon la foi qu'ils ont en lui. Car saint Paul dit (*Rom.* III, 22): *La justice de Dieu se répand par la foi en Jésus-Christ, dans tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui.* Or, comme nous croyons en lui comme ayant déjà paru, de même les anciens y ont cru comme en celui qui devait paraître. Car *nous croyons ayant un même esprit de foi,* selon l'expression du même Apôtre (II. *Cor.* IV, 13). La foi que l'on a dans le Christ a la vertu de justifier d'après le dessein de la grâce de Dieu, suivant ces autres paroles de saint Paul (*Rom.* IV, 5) : *Lorsqu'un homme, sans faire des œuvres, croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice, suivant le décret de la grâce de Dieu.* Par conséquent ce décret étant éternel, rien n'empêche que des hommes n'aient été justifiés par la foi de Jésus-Christ, même avant que son âme fût remplie de grâce et de vérité.

ARTICLE IV. — LA CHAIR DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ PRISE PAR LE VERBE AVANT D'ÊTRE UNIE A L'AME (1)?

1. Il semble que la chair du Christ ait été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme. Car saint Augustin dit (Fulgentius, *Lib. de fid. ad Pet.* cap. 18): Soyez très-sûr et ne doutez nullement que la chair du Christ n'a pas été conçue sans la divinité, dans le sein de la Vierge, avant d'être reçue par le Verbe. Or, la chair du Christ paraît avoir été conçue avant d'être unie à l'âme raisonnable, parce que la matière ou la disposition est en voie de génération avant la forme qui la complète. La chair du Christ a donc été prise avant d'être unie à l'âme.

2. Comme l'âme est une partie de la nature humaine, de même aussi le corps. Or, l'âme humaine n'a pas un autre principe de son être dans les autres hommes, comme on le voit d'après le passage du pape saint Léon, cité (art. préc.). Il semble donc que le corps du Christ n'ait pas commencé à exister autrement que notre propre corps. Or, en nous la chair est conçue avant que l'âme raisonnable ne l'anime. Par conséquent il en a été de même dans le Christ, et ainsi la chair a été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme.

3. Comme on le dit (*Lib. de causis*, proposit. 1) (2), la cause première influe davantage sur l'effet et lui est unie avant la cause seconde. Or, l'âme du Christ est au Verbe ce que la cause seconde est à la cause première. Le Verbe a donc été uni à la chair avant l'âme.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 2): Le Verbe de Dieu s'est fait chair et il a pris tout à la fois une âme raisonnable et intelligente. L'union du Verbe avec la chair n'a donc pas précédé son union avec l'âme.

CONCLUSION. — Comme l'âme n'a pas été prise par le Verbe avant la chair, de même la chair n'a pas dû être prise avant l'âme, puisque c'est le corps humain que le

(1) L'erreur que saint Thomas réfute dans cet article a été ainsi condamnée dans le cinquième concile général de Constantinople : *Si quis dicit aut sentit : priùs formatum esse corpus Domini nostri Jesu Christi in utero Virginis sanctæ, et deinceps unitum esse in Deum Verbum, atque animam, ut quod priùs extiterit: anathema sit.*

(2) Ce livre *des Causes*, qui a joué un si grand rôle au moyen âge, et que saint Thomas a commenté lui-même, se trouve placé ordinairement après la Métaphysique d'Aristote dans les anciens exemplaires du Stagyrite, quoiqu'il soit d'un auteur arabe.

Verbe devait prendre, et qu'un corps n'est un corps humain qu'autant qu'il est animé par une âme raisonnable.

Il faut répondre que le corps humain est susceptible d'être pris par le Verbe, selon le rapport qu'il a avec l'âme raisonnable, comme avec sa propre forme. Or, il n'a pas ce rapport avant que l'âme raisonnable s'unisse à lui; parce qu'aussitôt qu'une matière est propre à une forme, elle la reçoit. Par conséquent l'altération qui tendait à cette forme se termine au moment où la forme substantielle est introduite dans le sujet. De là il résulte que la chair n'a pas dû être prise avant d'être une chair humaine; ce qui a eu lieu à l'avénement de l'âme raisonnable. Ainsi, comme l'âme n'a pas été prise avant la chair, parce qu'il est contre sa nature d'exister avant d'être unie au corps, de même la chair n'a pas dû être prise avant l'âme, parce que le corps humain n'existe pas avant d'être animé par une âme raisonnable.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps humain reçoit l'être par l'âme. C'est pourquoi avant l'avénement de l'âme il n'existe pas, mais il peut être disposé à exister; au lieu que dans la conception du Christ, l'Esprit-Saint, qui est un agent d'une vertu infinie, a disposé la matière et l'a conduite simultanément à son être parfait.

Il faut répondre au *second*, que la forme donne en acte l'espèce, au lieu que la matière est par elle-même en puissance à l'égard de l'espèce. C'est pourquoi il serait contraire à la nature de la forme qu'elle existât avant la nature de l'espèce, qui est rendue parfaite par l'union de la forme avec la matière. Mais il n'est pas contraire à la nature de la matière de devancer la nature de l'espèce. C'est pourquoi la différence qu'il y a entre notre origine et celle du Christ, et qui consiste en ce que notre chair est conçue avant d'être animée, tandis qu'il n'en est pas de même de la chair du Christ, provient de ce que nous sommes conçus du sang de l'homme; au lieu que le Christ ne l'a pas été. Mais une différence qui existerait quant à l'origine de l'âme, remonterait jusqu'à une diversité de nature.

Il faut répondre au *troisième*, que le Verbe de Dieu est uni à la chair avant de l'être à l'âme de cette manière commune, selon laquelle il existe dans les autres créatures (1) par son essence, sa puissance et sa présence. Je dis avant, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de raison. Car on conçoit la chair comme un être, ce qu'elle tient du Verbe, avant de la concevoir comme une chose animée, ce qu'elle tient de l'âme. Mais il faut que dans l'union personnelle la chair soit unie à l'âme avant de l'être au Verbe, parce que c'est par suite de son union avec l'âme qu'elle est susceptible d'être unie au Verbe en personne; surtout parce que la personne n'existe que dans une nature raisonnable.

ARTICLE V. — TOUTE LA NATURE HUMAINE A-T-ELLE ÉTÉ PRISE PAR LE MOYEN DE SES PARTIES (2)?

1. Il semble que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine tout entière par le moyen de ses parties. Car saint Augustin dit (*Lib. de Agon. christ.* cap. 18) : que la vérité invisible et immuable a pris l'âme par l'esprit, et le corps par l'âme, et ainsi l'homme tout entier. Or, l'esprit, l'âme et le

(1) Mais non selon la manière spéciale d'après laquelle il est uni à la nature humaine dans l'incarnation.

(2) Cet article explique ces paroles du concile de Florence : *Sacrosancta Ecclesia credit, profitetur et prædicat unam ex Trinitate personam, Dei Filium, veram hominis integramque naturam assumpsisse.*

corps sont des parties de l'homme entier. Il a donc pris tout l'homme par l'intermédiaire de ses parties.

2. Le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, parce que l'âme ressemble plus à Dieu que le corps. Or, les parties de la nature humaine étant plus simples que le corps, paraissent être plus semblables à Dieu, qui est l'être le plus simple, que le tout. Il a donc pris le tout par l'intermédiaire des parties.

3. Le tout résulte de l'union des parties. Or, on comprend l'union comme le terme de l'assomption; au lieu que les parties sont conçues préalablement avant cet acte. Il a donc pris le tout par les parties.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 16) : En J.-C. Notre-Seigneur nous ne voyons pas les parties des parties, mais les éléments les plus prochains dont il se compose, c'est-à-dire la divinité et l'humanité. Or, l'humanité est un tout qui se compose d'une âme et d'un corps, comme de ses parties. Le Fils de Dieu a donc pris les parties par l'intermédiaire du tout.

CONCLUSION. — On dit que le Verbe de Dieu a pris les parties de la nature humaine par l'intermédiaire du tout, parce que comme il a pris le corps selon qu'il se rapporte à l'âme, de même on dit qu'il a pris l'âme et le corps selon qu'ils se rapportent au tout, c'est-à-dire à la nature humaine.

Il faut répondre que quand on dit qu'une chose est intermédiaire dans l'incarnation, on ne désigne pas un ordre de temps, parce que l'assomption du tout et de toutes ses parties s'est faite simultanément. Car nous avons montré (art. 3 et 4) que l'âme et le corps ont été simultanément unis l'un à l'autre pour constituer la nature humaine dans le Verbe. Mais nous entendons par là l'ordre de la nature. Ainsi ce qui est postérieur est pris par ce qui a la priorité dans la nature. Or, on distingue dans la nature deux sortes de priorité : l'une du côté de l'agent et l'autre du côté de la matière (1). Car ces deux causes sont préexistantes à la chose qu'ils produisent. Du côté de l'agent ce qui est d'abord dans son intention est ce qu'il y a de premier absolument, au lieu que relativement la première chose est celle par laquelle son opération commence. Et il en est ainsi parce que l'intention est avant l'action. Du côté de la matière ce qu'il y a de premier, c'est ce qui existe d'abord dans la transformation de la matière. Or, dans l'incarnation il faut surtout considérer l'ordre qui existe du côté de l'agent, parce que, comme le dit saint Augustin (*Epist. ad Volusian.* CXXXVIII), en pareil cas toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'accomplit. Or, il est évident que d'après l'idée ou l'intention de celui qui agit le complet est avant l'incomplet, et par conséquent le tout avant les parties. C'est pourquoi on doit dire que le Verbe de Dieu a pris les parties de la nature humaine par le moyen du tout. Car comme il a pris le corps à cause du rapport qu'il a avec l'âme raisonnable, de même il a pris le corps et l'âme à cause du rapport qu'ils ont avec la nature humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles signifient seulement que le Verbe en prenant les parties de la nature humaine a pris la nature humaine tout entière. Ainsi selon l'ordre d'opération les parties ont été prises avant le tout, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de raison, tandis que selon l'ordre d'intention la nature a été prise la première, et c'est cette priorité qui est absolue, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

(1) C'est ainsi que le grain de blé qui est semé en terre précède la tige et l'épi qu'il doit produire.

Il faut répondre au *second*, que si Dieu est simple il est aussi très-parfait : c'est pourquoi le tout ressemble plus à Dieu que les parties, parce qu'il est plus parfait.

Il faut répondre au *troisième*, que l'union personnelle est celle que l'incarnation a pour terme, mais non l'union de nature qui résulte de l'assemblage des parties.

ARTICLE VI. — LA NATURE HUMAINE A-T-ELLE ÉTÉ PRISE PAR L'INTERMÉDIAIRE DE LA GRACE (1)?

1. Il semble que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine par l'intermédiaire de la grâce. Car nous sommes unis à Dieu par la grâce. Or, la nature humaine a été unie à Dieu dans le Christ de la manière la plus étroite. Cette union a donc été produite par la grâce.

2. Comme le corps vit par l'âme qui est sa perfection; de même l'âme vit par la grâce. Or, la nature humaine est rendue apte à l'incarnation par l'âme, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst.). L'âme y est donc rendue apte elle-même par la grâce, et par conséquent le Fils de Dieu a pris l'âme par le moyen de la grâce.

3. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 11) : que le Verbe incarné est à la chair ce que notre verbe est à la voix. Or, notre verbe est uni à la voix par le moyen de l'esprit. Le Verbe de Dieu est donc uni à la chair par le moyen de l'Esprit-Saint et par conséquent par le moyen de la grâce qui est attribuée à l'Esprit-Saint, d'après ce mot de saint Paul (I. *Cor.* xii, 4): *Les grâces sont divisées, mais l'esprit est le même.*

Mais c'est le *contraire*. La grâce est un accident de l'âme, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. cx, art. 2). Or, l'union du Verbe avec la nature humaine s'est faite selon la subsistance et non selon l'accident, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. ii, art. 6). La nature humaine n'a donc pas été prise par le moyen de la grâce.

CONCLUSION. — Le Fils de Dieu n'a pris d'aucune manière la nature humaine par le moyen de la grâce, sinon comme cause efficiente, dans le sens que la volonté gratuite de Dieu a été la grâce elle-même par laquelle il a uni à lui cette nature.

Il faut répondre qu'il y a dans le Christ la grâce d'union et la grâce habituelle. On ne peut pas considérer la grâce comme un moyen par lequel il a pris la nature humaine, soit qu'il s'agisse de la grâce d'union, soit qu'il s'agisse de la grâce habituelle. Car la grâce d'union est l'être personnel lui-même qui est accordé par Dieu gratuitement à la nature humaine dans la personne du Verbe qui est le terme de l'assomption, au lieu que la grâce habituelle qui appartient à la sainteté spirituelle de l'Homme-Dieu est un effet qui résulte de l'union, d'après ces paroles de saint Jean (i, 14) : *Nous avons vu sa gloire qui est comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.* Ce qui nous donne à entendre que, de ce que le Christ comme homme est le Fils unique du Père (ce qui lui vient de l'union), il possède la plénitude de la grâce et de la vérité. — Mais si on entend par grâce la volonté de Dieu qui fait ou qui donne quelque chose gratuitement; de la sorte l'union s'est faite par la grâce, non comme moyen, mais comme cause efficiente.

Il faut répondre au *premier* argument, que notre union avec Dieu se fait par l'opération, c'est-à-dire en tant que nous le connaissons et que nous

(1) Cet article se trouve opposé à l'erreur des nestoriens, qui prétendaient que le Fils de Dieu a pris la nature humaine par la grâce ; ce que le concile de Florence condamne ainsi expressément : *Sacrosancta Ecclesia anathematizat Theodorum Mopsuestanum ac Nestorium asserentes, humanitatem Dei Filio unitam esse per gratiam.*

l'aimons. C'est pourquoi cette union se fait par la grâce habituelle dans le sens que toute opération parfaite procède d'une habitude. Mais l'union de la nature humaine avec le Verbe de Dieu existe selon l'être personnel qui ne dépend pas d'une habitude (1), mais qui dépend immédiatement de la nature elle-même.

Il faut répondre au *second*, que l'âme est la perfection substantielle du corps, au lieu que la grâce est la perfection accidentelle de l'âme. C'est pourquoi la grâce ne peut pas ordonner l'âme à l'union personnelle qui n'est pas accidentelle, mais substantielle, comme l'âme et le corps.

Il faut répondre au *troisième*, que notre verbe est uni à la voix par le moyen de l'esprit, non comme par un moyen formel, mais comme par un moyen qui meut. Car de la parole conçue intérieurement procède un esprit par lequel la voix est formée. De même du Verbe éternel procède l'Esprit-Saint qui a formé le corps du Christ, comme on le verra (quest. XXXII, art. 1). Par conséquent il ne résulte donc pas de là que la grâce de l'Esprit-Saint soit un moyen formel dans l'union dont nous avons parlé.

QUESTION VII.

DE LA GRACE DU CHRIST CONSIDÉRÉ INDIVIDUELLEMENT.

Nous avons ensuite à considérer les choses qui ont été prises simultanément par le Fils de Dieu dans la nature humaine; nous parlerons : 1° de ce qui appartient à la perfection de cette nature; 2° de ce qui regarde ses défauts.—Sur la première de ces considérations il y a trois choses à examiner : 1° la grâce du Christ; 2° sa science; 3° sa puissance. — Pour la grâce du Christ elle doit être étudiée à deux points de vue différents : 1° on peut la considérer en lui comme individu; 2° comme chef de l'Eglise. Car nous avons déjà parlé de la grâce d'union (quest. II). — Sur la grâce du Christ, individuellement considéré, il y a treize questions à faire : 1° Y a-t-il eu dans l'âme du Christ une grâce habituelle? — 2° Y a-t-il eu dans le Christ des vertus? — 3° La foi a-t-elle existé en lui? — 4° A-t-il eu l'espérance? — 5° Les dons ont-ils existé en lui? — 6° Le Christ a-t-il eu le don de crainte? — 7° A-t-il eu les grâces gratuitement données? — 8° La prophétie a-t-elle existé dans le Christ? — 9° A-t-il eu la plénitude de la grâce? — 10° Cette plénitude est-elle propre au Christ? — 11° La grâce du Christ est-elle infinie? — 12° Aurait-elle pu être augmentée? — 13° De quelle manière cette grâce se rapporte à l'union?

ARTICLE I. — Y A-T-IL EU DANS L'AME DU CHRIST UNE GRACE HABITUELLE (2)?

1. Il semble que la grâce habituelle n'ait pas existé dans l'âme que le Verbe a prise. Car la grâce est une participation de la divinité dans la créature raisonnable, d'après ces paroles (II. Pet. I, 4) : *Par elle il nous a communiqué les biens si grands et si précieux qu'il avait promis, afin que par là nous soyons rendus participants de la nature divine.* Or, le Christ est Dieu non par participation, mais véritablement. La grâce habituelle n'a donc pas existé en lui.

2. La grâce est nécessaire à l'homme pour qu'il fasse par elle des bonnes œuvres, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XV, 10) : *J'ai travaillé plus que tous les autres, non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi.* Elle est aussi nécessaire pour obtenir la vie éternelle, d'après cet autre passage (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle.* Or, l'héritage de la

(1) Les monothélites n'admettaient dans le Christ qu'une union habituelle; ce qui a été condamné par le concile d'Ephèse (I, can. 5) et par le cinquième concile général de Constantinople (art. 1).

(2) Il y a quelques auteurs qui ont nié que la grâce habituelle ait existé dans l'âme du Christ, supposant qu'elle était superflue, parce qu'il avait été sanctifié par la grâce d'union. Mais ce sentiment est généralement rejeté, et s'il n'est pas contraire à la foi, il est au moins téméraire.

vie éternelle était dû au Christ par cela seul qu'il était le Fils naturel de Dieu; et il avait la faculté de bien faire toutes choses par là même qu'il était le Verbe par lequel tout a été fait. Il n'avait donc pas besoin pour sa nature humaine d'une autre grâce que de son union avec le Verbe.

3. Ce qui opère à la manière d'un instrument n'a pas besoin d'habitude pour ses opérations propres, parce que l'habitude a son fondement dans l'agent principal. Or, la nature humaine a été dans le Christ comme l'instrument de la divinité, selon l'expression de saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 15). Le Christ n'a donc dû avoir aucune grâce habituelle.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XI, 2) : *L'Esprit du Seigneur reposera en lui*. Or, on dit que l'Esprit-Saint est dans l'homme par la grâce habituelle, comme nous l'avons vu (part. I, quest. VIII, art. 3, et quest. XLIII, art. 6). La grâce habituelle a donc existé dans le Christ.

CONCLUSION. — Il a été nécessaire que la grâce habituelle existât dans le Christ, puisque son âme a été unie au Verbe et que par lui la grâce se répand sur les autres.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre dans le Christ une grâce habituelle pour trois motifs : 1° A cause de l'union de son âme avec le Verbe de Dieu. Car plus une chose qui reçoit est rapprochée de la cause qui influe sur elle, et plus elle participe à son action. Or, l'influx de la grâce vient de Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXXIII, 12) : *Le Seigneur donnera la grâce et la gloire*. C'est pourquoi il a été très-convenable que l'âme du Christ reçût l'influx de la grâce divine. 2° A cause de la noblesse de l'âme du Christ, dont les opérations devaient le plus approcher de Dieu par la connaissance et l'amour : et pour cela il est nécessaire que la nature raisonnable soit élevée par la grâce. 3° A cause du rapport du Christ avec le genre humain; car le Christ, comme homme, est *médiateur entre Dieu et les autres hommes*, ainsi que le dit saint Paul (I. *Tim.* II). C'est pourquoi il fallait qu'il eût une grâce qui rejaillît sur les autres, d'après ces paroles de saint Jean (I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce pour grâce* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ est vrai Dieu selon la personne et la nature divine. Mais parce que la distinction des natures subsiste avec l'unité de personne, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. II, art. 1 et 2), l'âme du Christ n'est pas divine par son essence. Par conséquent il faut qu'elle devienne divine par la participation qui résulte de la grâce.

Il faut répondre au *second*, que l'héritage éternel (qui est la béatitude increée) est dû au Christ, selon qu'il est le Fils naturel de Dieu, par un acte increé de connaissance et d'amour de Dieu qui est le même que celui par lequel le Père se connaît et s'aime lui-même. L'âme n'était pas capable de cet acte à cause de sa différence de nature. Il fallait donc qu'elle s'élevât à Dieu par un acte créé de jouissance, qui ne peut être produit que par la grâce. De même, comme Verbe de Dieu, il a eu la faculté de faire bien toutes choses par l'opération divine. Mais parce qu'indépendamment de l'opération divine il faut reconnaître en lui une opération humaine, comme on le verra (quest. XIX, art. 1), il a été nécessaire qu'il eût la grâce habituelle, par laquelle cette dernière sorte d'opération était en lui parfaite.

Il faut répondre au *troisième*, que l'humanité du Christ est l'instrument de la divinité, non pas un instrument inanimé qui n'agit d'aucune manière, et qui est seulement mis en action; mais un instrument animé

(1) Il a eu cette grâce dès le premier instant de sa conception, parce que, d'après ces raisons, on voit qu'elle résulte moralement de l'union hypostastique.

par une âme raisonnable, qui est mis en action et qui agit aussi. C'est pourquoi pour que son action soit convenable il faut qu'il ait la grâce habituelle.

ARTICLE II. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST DES VERTUS (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu de vertus dans le Christ. Car le Christ a eu la grâce en abondance. Or, la grâce suffit pour tout faire droitement, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* XII, 9) : *Ma grâce vous suffit.* Il n'y a donc pas eu de vertus dans le Christ.

2. D'après Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 1), la vertu se distingue par opposition d'une habitude héroïque ou divine qu'on attribue aux hommes divins (2). Or, ces habitudes conviennent éminemment au Christ. Il n'a donc pas eu des vertus, mais quelque chose de plus élevé qu'une vertu.

3. Comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXV, art. 1 et 2) : On possède toutes les vertus simultanément. Or, il n'a pas été convenable que le Christ eût toutes les vertus, comme on le voit au sujet de la libéralité et de la magnificence qui s'exercent à l'égard des richesses qu'il a méprisées, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. VIII, 20) : *Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête.* La tempérance et la continence ont pour objet les mauvaises concupiscences qui n'ont point existé dans le Christ. Il n'a donc pas eu de vertus.

Mais c'est le *contraire.* Sur ces paroles (*Ps.* I, 2) : *Sa volonté est soumise à la loi de Dieu,* la glose dit (*ordin. Cassiod.*): Par là on montre que le Christ est rempli de tous les biens. Or, la vertu est une bonne qualité de l'esprit. Le Christ a donc été rempli de toutes les vertus.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a eu toute plénitude, il a été nécessaire que toutes les vertus existassent en lui.

Il faut répondre qu'ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CX, art. 3 et 4), comme la grâce se rapporte à l'essence de l'âme, de même la vertu se rapporte à ses puissances. Par conséquent, il faut que, comme les puissances de l'âme découlent de son essence, de même il est nécessaire que les vertus soient des dérivations de la grâce. Or, plus un principe est parfait, et plus il imprime profondément ses effets. Ainsi puisque la grâce du Christ a été la plus parfaite, il s'ensuit qu'il en est résulté les vertus nécessaires pour perfectionner chacune des puissances de son âme relativement à tous leurs actes et que par conséquent il a eu toutes les vertus (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que la grâce suffit à l'homme pour toutes les choses qui le mettent en rapport avec la béatitude. Mais parmi ces choses, il y en a que la grâce perfectionne immédiatement par elle-même, comme rendre agréable à Dieu; et il y en a d'autres qui sont produites par l'intermédiaire des vertus qui procèdent de la grâce.

Il faut répondre au *second*, que cette habitude héroïque ou divine ne diffère pas de ce qui reçoit communément le nom de vertu, sinon en ce que son mode est plus parfait, c'est-à-dire que l'on est disposé à un bien d'un ordre plus élevé que celui qui convient communément à tout le monde. Ainsi cela ne prouve pas que le Christ n'ait pas eu de vertus, mais qu'il les a possédées le plus parfaitement, d'une manière plus élevée qu'on ne les possède communément. C'est ainsi que Plotin a supposé un mode sublime

(1) Saint Paul dit (*Hebr.* VII) : *Talis decebat ut nobis esset pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus.*

(2) Homère emploie cette épithète pour caractériser ses héros.

(3) Du moins toutes celles qui sont compatibles avec sa dignité; car les autres auraient été en lui des imperfections.

de vertus qu'il appelle les vertus de l'âme purifiée, comme le rapporte (1) Macrobe (lib. I, *in Somn. Scip.* cap. 8).

Il faut répondre au *troisième*, que la libéralité et la magnificence ont pour objet les richesses, dans le sens qu'on ne les apprécie pas au point de vouloir les conserver, en omettant ce que l'on doit faire. Mais il ne les apprécie point du tout, celui qui les méprise absolument et qui les rejette par amour pour la perfection. C'est pourquoi, par le mépris qu'il a eu pour les richesses, le Christ a montré le degré le plus élevé de libéralité et de magnificence : et il a d'ailleurs été libéral, comme il lui convenait de l'être, en faisant distribuer aux pauvres ce qu'on lui donnait. Ainsi quand le Seigneur dit à Judas (Joan. XIII, 27) : *Faites au plus tôt ce que vous avez à faire*, les disciples comprirent qu'il avait ordonné de donner quelque chose aux pauvres. — A la vérité, le Christ n'a point eu du tout de concupiscences mauvaises, comme on le verra (quest. XV, art. 1 et 2). Cependant cela n'empêche pas qu'il n'ait eu la tempérance, qui est d'autant plus parfaite que l'on éprouve moins de convoitises dépravées. Ainsi, d'après Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 7), le tempérant diffère du continent en ce que le premier n'a pas les mauvais désirs que le second éprouve. Par conséquent en prenant la continence, comme le philosophe l'entend, par là même que le Christ a eu toutes les vertus, il n'a pas eu la continence, qui n'est pas une vertu, mais quelque chose de moins que la vertu (2).

ARTICLE III. — LA FOI A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST ?

1. Il semble que la foi ait existé dans le Christ. Car la foi est une vertu plus noble que les vertus morales, telles que la tempérance et la libéralité. Or, ces vertus ont existé dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. préc.). A plus forte raison la foi y a-t-elle existé aussi.

2. Le Christ n'a pas enseigné les vertus qu'il n'a pas eues, d'après ces paroles (*Act.* I, 1) : *Il a commencé à faire et à enseigner.* Or, il est dit du Christ (*Hebr.* XII) qu'*il est l'auteur et le consommateur de la foi.* Il a donc eu éminemment cette vertu.

3. Tout ce qui est imparfait est exclu des bienheureux. Or, la foi existe dans les bienheureux ; car sur ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 17) : *La justice de Dieu nous est révélée en lui comme venant de la foi et se perfectionnant par elle*, la glose dit (*ord. loc. cit. in respons.*) : il semble donc que la foi ait existé dans le Christ, puisqu'elle n'implique aucune imperfection.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Hebr.* XI, 1) que *la foi est l'argument des choses que l'on ne voit pas.* Or, il n'y a rien eu de caché pour le Christ d'après ce que lui dit saint Pierre (Joan. ult. 17) : *Vous savez tout.* La foi n'a donc pas existé dans le Christ.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a vu Dieu pleinement dans son essence dès le premier instant de sa conception, la foi n'a donc pu exister en lui d'aucune manière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (2^a 2^{ae}, quest. I, art. 4), l'objet de la foi est une chose divine que l'on ne voit pas. L'habitude d'une vertu, comme toute autre, tirant son espèce de son objet, il s'ensuit que si l'on suppose que l'essence divine est vue, on détruit la nature de la foi. Or, le Christ a vu pleinement Dieu dans son essence dès le premier instant de sa conception, comme nous le dirons (quest. XXXIV, art. 4). La foi n'a donc pas pu exister en lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi est une vertu plus noble

(1) Voyez ce que nous avons dit de ces vertus (tom. III, p. 143 et suiv.).

(2) Voyez sur la continence ce que dit saint Thomas lui-même (tom. V, p. 377).

que les vertus morales, parce qu'elle a pour objet une matière plus noble. Cependant elle implique un défaut (1) par rapport à cette matière, et ce défaut n'a pas existé dans le Christ. C'est pourquoi la foi n'a pas pu exister en lui, quoiqu'il ait eu les vertus morales, qui n'impliquent pas de défaut semblable dans leur essence par rapport à leurs matières.

Il faut répondre au *second*, que le mérite de la foi consiste en ce que l'homme par obéissance pour Dieu donne son assentiment à ce qu'il ne voit pas, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 5) : *Pour soumettre à la foi toutes les nations à la gloire de son nom.* Or, le Christ a pratiqué l'obéissance envers Dieu de la manière la plus parfaite, d'après ces autres paroles du même Apôtre (*Phil.* II, 8) : *Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort* (2). Par conséquent, il n'a rien enseigné de ce qui appartient au mérite, sans l'avoir accompli de la manière la plus excellente.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit la glose (*Aug.* lib. II, *Quæst. evang.* quæst. 39, in princ.), la foi proprement dite est une vertu par laquelle on croit ce qu'on ne voit pas. Mais on appelle foi dans un sens impropre l'acte de l'intelligence qui a pour objet les choses que l'on voit, et on se sert de ce nom par analogie relativement à la certitude ou à la fermeté de l'adhésion.

ARTICLE IV. — L'ESPÉRANCE A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST?

1. Il semble que l'espérance ait existé dans le Christ. Car David lui fait dire (*Ps.* XXX, 1) : *J'ai espéré en vous, Seigneur.* Or, la vertu d'espérance est celle par laquelle l'homme espère en Dieu. Cette vertu a donc existé dans le Christ.

2. L'espérance est l'attente de la béatitude future, comme nous l'avons vu (2ª 2ª, quest. XVII, art. 5 ad 3). Or, le Christ attendait quelque chose qui appartient à la béatitude, c'est-à-dire la gloire du corps. Il semble donc que l'espérance ait existé en lui.

3. Chacun peut espérer ce qui appartient à sa perfection, si c'est une chose à venir. Or, il y avait quelque chose à venir qui appartient à la perfection du Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* IV, 12) : *Afin qu'ils travaillent à la perfection des saints, qu'ils s'appliquent aux fonctions de leur ministère, et qu'ils édifient le corps du Christ.* Il semble donc qu'il convenait au Christ d'avoir l'espérance.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 24) : *Comment espérerait-on ce qu'on voit déjà ?* Ainsi il est évident que, comme la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, de même aussi l'espérance. Or, la foi n'a pas existé dans le Christ, ainsi que nous l'avons vu (art. préc.). Donc l'espérance non plus.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a eu pleinement la jouissance dès le commencement de sa conception, il a été impossible qu'il eût l'espérance, sinon pour les choses qu'il n'avait pas pleinement obtenues : ainsi il espérait l'immortalité et la gloire de son corps.

Il faut répondre que, comme il est de l'essence de la foi qu'on donne son assentiment à ce que l'on ne voit pas ; de même il est de l'essence de l'espérance qu'on attende ce qu'on n'a pas encore : et comme la foi, en tant que vertu théologale, n'a pas pour objet tout ce que l'on ne voit pas, mais seulement ce qui regarde Dieu ; de même l'espérance, en tant que vertu théologale, a aussi pour objet Dieu lui-même, dont l'homme attend principalement la jouissance par la vertu d'espérance. Conséquemment

(1) Ce défaut consiste en ce que l'on ne voit qu'obscurément, et comme à travers des énigmes, les choses qui sont de foi.

(2) Ainsi, sans avoir la foi, il a eu ce qui la rend méritoire.

celui qui a la vertu d'espérance peut encore attendre le secours divin pour d'autres choses, comme celui qui a la vertu de la foi ne croit pas seulement en Dieu au sujet des choses divines, mais encore pour toutes les autres choses qu'il lui a révélées. Or, le Christ dès le commencement de sa conception a eu pleinement la jouissance de Dieu, comme nous le dirons plus loin (quest. XXXIV, art. 4); c'est pourquoi il n'a pas eu la vertu d'espérance. Cependant il l'a eue par rapport à certaines choses qu'il ne possédait pas encore, quoiqu'il n'ait eu la foi par rapport à quoi que ce soit; parce que, quoiqu'il connût pleinement toute chose, ce qui excluait totalement la foi, cependant il n'avait pas encore pleinement tout ce qui appartenait à sa perfection, comme l'immortalité et la gloire du corps qu'il pouvait espérer (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que le Christ a eu l'espérance qui est une vertu théologale, mais on dit seulement qu'il a espéré certaines choses qu'il n'avait pas encore, comme nous l'avons observé (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la gloire du corps n'appartient pas à la béatitude, comme l'objet dans lequel la béatitude consiste principalement, mais elle n'existe que comme un reflet de la gloire de l'âme, ainsi que nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. IV, art. 6). Par conséquent, l'espérance, en tant que vertu théologale, ne se rapporte pas à la béatitude du corps (2), mais à la béatitude de l'âme qui consiste dans la jouissance divine.

Il faut répondre au *troisième*, que l'édification de l'Eglise par la conversion des fidèles n'appartient pas à la perfection moderne du Christ, mais elle lui appartient selon qu'il porte les autres à participer à sa perfection. Et parce que l'espérance proprement dite se rapporte à une chose que celui qui espère s'attend à posséder, on ne peut pas dire que la vertu d'espérance convienne proprement au Christ dans le sens que l'on allègue.

ARTICLE V. — LES DONS ONT-ILS EXISTÉ DANS LE CHRIST (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu de dons dans le Christ. Car, comme on le dit communément, les dons sont accordés pour être les auxiliaires des vertus. Or, ce qui est parfait en soi n'a pas besoin de secours extérieur. Par conséquent, puisque dans le Christ il y a eu des vertus parfaites, il semble qu'il n'y ait pas eu de dons.

2. Il ne semble pas qu'il appartienne au même de donner les dons et de les recevoir : parce que donner est le propre de celui qui a, et recevoir est le propre de celui qui n'a pas. Or, il convient au Christ de les donner, d'après ces paroles (*Ps.* LXVII, 19) : *Il a accordé aux hommes les dons.* Il ne lui convient donc pas de recevoir les dons de l'Esprit-Saint.

3. Il y a quatre dons qui paraissent appartenir à la contemplation ici-bas, ce sont : la sagesse, la science, l'intellect et le conseil qui appartient à la prudence. D'où Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 3) les compte parmi les vertus intellectuelles. Or, le Christ a eu la contemplation céleste. Il n'a donc pas eu ces dons.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. IV, 1) : *Sept femmes prendront*

(1) Cet acte par lequel le Christ désirait la gloire de son propre corps, était un acte qui procédait de l'habitude de la charité par laquelle le Christ s'aime lui-même, et ce n'est que dans un sens large et impropre qu'on peut le considérer comme un acte d'espérance.

(2) La vertu d'espérance a pour objet premier et formel la possession de Dieu, et pour objet secondaire, la gloire du corps, son immortalité, etc.

(3) Le prophète dit (Is. XI) : *Requiescat super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectûs, spiritus concilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et replebitur eum spiritus timoris Domini.*

un homme, c'est-à-dire d'après la glose (*interl. et ord. Hier.*) : Les sept dons de l'Esprit-Saint reposeront sur le Christ.

CONCLUSION. — Puisque le Christ était mû de la manière la plus parfaite par l'Esprit-Saint, les dons de cet Esprit ont été en lui de la manière la plus excellente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. XVIII, art. 1), les dons sont proprement des perfections des puissances de l'âme, selon qu'elles sont aptes à être mues par l'Esprit-Saint. Or, il est évident que l'âme du Christ était mue de la manière la plus parfaite par l'Esprit-Saint, d'après ces paroles (Luc. IV, 1) : *Jésus étant plein de l'Esprit-Saint s'éloigna du Jourdain, et cet Esprit le poussa dans le désert.* D'où il est manifeste que les dons ont été dans le Christ de la manière la plus excellente.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui est parfait selon l'ordre de sa nature, a besoin d'être aidé par ce qui est d'une nature plus élevée. Ainsi l'homme, quelque parfait qu'il soit, a besoin d'être aidé par Dieu. C'est aussi de la sorte que les vertus qui perfectionnent les puissances de l'âme selon qu'elles sont conduites par la raison, quelque parfaites qu'elles soient, ont besoin d'être aidées par les dons qui perfectionnent les puissances de l'âme, selon qu'elles sont mues par l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *second*, que ce n'est pas sous le même rapport que le Christ reçoit et donne les dons de l'Esprit-Saint. Il les donne comme Dieu et les reçoit comme homme. D'où saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. ult.) que l'humanité du Christ n'a jamais été abandonnée par l'Esprit-Saint qui procède de sa divinité.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ n'a pas eu seulement la connaissance du ciel, mais il a encore eu celle de la voie qui y mène (1), comme nous le dirons (quest. XV, art. 10). D'ailleurs les dons de l'Esprit-Saint existent d'une certaine manière dans le ciel, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. LXXXVI, art. 6).

ARTICLE VI. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST LE DON DE CRAINTE (2)?

1. Il semble que le don de crainte n'ait pas existé dans le Christ. Car l'espérance paraît l'emporter sur la crainte; puisque l'objet de l'espérance est le bien, tandis que celui de la crainte est le mal, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. XL, art. 1, et quest. XLII, art. 1). Or, la vertu de l'espérance n'a pas existé dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.). Le don de crainte n'a donc pas existé non plus en lui.

2. Par le don de crainte on craint ou d'être séparé de Dieu, ce qui appartient à la crainte chaste, ou d'être puni par lui, ce qui appartient à la crainte servile, comme le dit saint Augustin (*Sup. canonic. Joan.* tract. IX). Or, le Christ n'a pas craint d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni de lui à cause de ses fautes, puisqu'il lui était impossible de pécher, comme nous le dirons (quest. XV, art. 1 et 2). La crainte n'ayant pas pour objet ce qui est impossible, il n'y a donc pas eu de don de crainte.

3. Saint Jean dit (I. Joan. IV, 18) : *Que la charité parfaite met dehors la crainte*. Or, le Christ est la charité la plus parfaite, d'après ces paroles de saint Paul (*Ephes.* III, 19) : *La charité du Christ surpasse toute connaissance.* Le don de crainte n'a donc pas existé en lui.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XI, 3) : *Il sera rempli de l'esprit de la crainte du Seigneur.*

(1) Il a été tout à la fois voyant et voyageur, *comprehensor et viator*.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Abeilard, qui prétendait que l'esprit de crainte n'avait pas existé dans le Christ (Vid. saint Bernard, *Epist.* CXC).

CONCLUSION. — Quoique le Christ n'ait craint ni la faute, ni la peine, il a mieux possédé que tous les autres hommes la crainte par laquelle il révérait la majesté divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. XLII, art. 1), la crainte se rapporte à deux objets, dont l'un est le mal qui est redoutable et l'autre celui qui a le pouvoir de faire du tort, comme on craint un roi, parce qu'il a le pouvoir d'ôter la vie. Or, on ne craindrait pas celui qui peut nuire, s'il n'avait une supériorité de puissance à laquelle on ne peut pas facilement résister; car nous ne craignons pas de repousser ce qui ne nous offre pas de difficulté. Par conséquent il est évident qu'on n'est craint que parce qu'on l'emporte sur les autres en puissance. Ainsi on doit dire que la crainte de Dieu a été dans le Christ, non selon qu'elle a pour objet l'appréhension d'être séparé de Dieu par le péché, ni selon qu'elle se rapporte à la peine que le péché mérite, mais selon qu'elle regarde l'éminente Majesté de Dieu (1); en ce sens l'âme du Christ était pénétrée par l'Esprit-Saint du sentiment le plus profond de révérence envers Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Hebr.* v, 7) qu'*il a été exaucé à cause de son humble respect pour son Père*. Car le Christ, comme homme, a eu ce sentiment de respect pour Dieu plus pleinement que tous les autres hommes. Et c'est pour ce motif que l'Ecriture lui attribue la plénitude de la crainte du Seigneur.

Il faut répondre au *premier* argument, que les habitudes des vertus et des dons se rapportent proprement et par elles-mêmes au bien, mais elles se rapportent au mal par voie de conséquence. Car il appartient à l'essence de la vertu de rendre bonne l'œuvre qu'on fait, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). C'est pourquoi le don de crainte ne se rapporte pas essentiellement au mal que la crainte a pour objet, mais il se rapporte au bien éminent, c'est-à-dire au bien divin, qui a le pouvoir d'infliger quelque mal. Au contraire, l'espérance, comme vertu, ne se rapporte pas seulement à l'auteur du bien, mais encore au bien lui-même selon qu'on ne le possède pas. C'est pour cela qu'on n'attribue pas la vertu d'espérance, mais le don de crainte au Christ qui était déjà en possession du bien parfait de la béatitude.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur la crainte, selon qu'elle a le mal pour objet.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité parfaite met de côté la crainte servile qui a la peine pour objet principal. Cette sorte de crainte n'a pas existé dans le Christ.

ARTICLE VII. — Y A-T-IL DANS LE CHRIST DES GRACES GRATUITEMENT DONNÉES (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de grâces gratuitement données. Car il ne convient pas à celui qui a une chose dans la plénitude de la posséder par participation. Or, le Christ a eu la grâce selon la plénitude, d'après l'Evangile qui dit (Joan. I, 14) : *qu'il était plein de grâce et de vérité*. Comme les grâces gratuitement données paraissent des participations divines accordées d'une manière particulière et séparée à divers individus, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XII, 4) : *Les grâces sont divisées*, il semble que les grâces gratuitement données n'aient pas existé en lui.

(1) Cette crainte se trouve dans les bienheureux et dans tous les anges eux-mêmes; c'est ce que l'Eglise chante (*in præfat.*) : *Majestatem tuam... tremunt Potestates.*

(2) Cet article n'est que l'explication de ces paroles de l'Ecriture (Joan. I, 14) : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis.* (Joan. I) : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

2. Il semble qu'on ne donne pas gratuitement une chose à quelqu'un, quand elle lui est due. Or, il était dû au Christ, comme homme, d'être rempli de sagesse et de science dans ses discours, de se montrer puissant par ses œuvres et de faire toutes les autres choses qui appartiennent aux grâces gratuitement données; puisqu'il est lui-même *la vertu de Dieu*, *la sagesse de Dieu*, selon les expressions de saint Paul (I. *Cor*. I). Il n'était donc pas convenable que le Christ eût les grâces gratuitement données.

3. Les grâces gratuitement données ont pour but l'intérêt des fidèles, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor*. XII, 7) : *Les dons visibles de l'Esprit-Saint sont donnés à chacun pour l'utilité de l'Eglise*. Or, il semble que les habitudes ou toute autre disposition ne soient utiles aux autres qu'autant que celui qui les a en fait usage, suivant ce mot du Sage (*Eccli*. XX, 32) : *Si la sagesse demeure cachée et que le trésor ne soit pas visible, quel fruit tirera-t-on de l'un et de l'autre?* Or, on ne voit pas que le Christ ait fait usage de toutes les grâces gratuitement données, surtout par rapport aux dons des langues. Toutes ces sortes de grâce n'ont donc pas existé en lui.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Epist. ad Dardanum* CCLXXXVII) : que comme dans la tête il y a tous les sens, de même toutes les grâces ont existé dans le Christ.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a été le premier et le principal docteur de la foi, il a fallu que toutes les grâces gratuitement données fussent en lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (1ª 2ᵉ, quest. CXI, art. 1 et 4), les grâces gratuitement données ont pour but la manifestation de la foi et de l'enseignement spirituel. Car il faut que celui qui enseigne ait le moyen de manifester sa doctrine; autrement sa science serait inutile. Or, le Christ est le premier et le principal maître de l'enseignement spirituel et de la foi, d'après ce passage de saint Paul (*Hebr*. II, 3) : *La parole du salut ayant été d'abord annoncée par le Seigneur, a été ensuite confirmée parmi nous par ceux qui l'ont entendue, Dieu appuyant leur témoignage par des miracles, des prodiges*, etc. D'où il est évident que toutes les grâces gratuitement données ont existé dans le Christ, de la manière la plus excellente, comme dans le premier et principal docteur de la foi.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme la grâce sanctifiante a pour but les actes méritoires intérieurs aussi bien qu'extérieurs ; de même la grâce gratuitement donnée se rapporte à des actes extérieurs qui manifestent la foi, tels que le don des miracles et les autres. Or, le Christ a eu la plénitude de ces sortes de grâces. Car, selon que son âme était unie à la divinité, elle avait plein pouvoir pour produire tous ces actes; au lieu que les autres saints qui sont mus par Dieu, non comme des instruments qui lui sont unis, mais comme des instruments séparés, reçoivent en particulier le pouvoir de faire tels ou tels actes. C'est pourquoi dans les autres saints ces grâces sont divisées, tandis qu'il n'en est pas de même dans le Christ.

Il faut répondre au *second*, qu'il est dit que le Christ est *la vertu de Dieu* et *la sagesse de Dieu* selon qu'il est le Fils éternel de Dieu. Sous ce rapport il ne lui convient pas de recevoir la grâce, mais plutôt de la donner; mais il lui convient de la recevoir selon sa nature humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que le don des langues a été accordé aux apôtres parce qu'ils étaient envoyés pour enseigner toutes les nations; au lieu que le Christ n'a voulu prêcher en personne qu'à la seule nation des Juifs, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XV, 24) : *Je n'ai été envoyé*

qu'aux brebis de la maison d'Israël qui sont perdues : et l'Apôtre dit (*Rom.* xv, 8) : *Je dis que Jésus-Christ a été le ministre de la circoncision* (1). C'est pourquoi il n'a pas été nécessaire qu'il parlât plusieurs langues. Toutefois il n'a pas manqué de les connaître toutes, puisqu'il savait les secrets des cœurs, comme nous le dirons plus loin (quest. x, art. 2, et quest. xii, art. 1), dont les paroles sont les signes. Néanmoins cette connaissance ne lui fut pas inutile; comme il n'est pas inutile d'avoir une habitude dont on ne fait pas usage dans un temps inopportun.

ARTICLE VIII. — LE CHRIST A-T-IL EU LE DON DE PROPHÉTIE?

1. Il semble que la prophétie n'ait pas existé dans le Christ. Car la prophétie implique une connaissance obscure et imparfaite, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Num.* xii, 6) : *S'il se trouve parmi vous un prophète du Seigneur, je me ferai connaître à lui en vision et je lui parlerai en songe.* Or, le Christ a eu une connaissance pleine et entière beaucoup plus parfaitement que Moïse, dont il est dit (*ibid.*) : qu'*il a vu Dieu clairement et non en énigmes.* Le don de prophétie n'a donc pas dû se trouver dans le Christ.

2. Comme la foi a pour objet les choses qu'on ne voit pas et l'espérance celles qu'on ne possède pas; de même la prophétie a pour objet celles qui ne sont pas présentes, mais éloignées. Car on appelle prophète celui qui parle de loin (2), pour ainsi dire. Or, dans le Christ il n'y a ni la foi, ni l'espérance, comme nous l'avons vu (art. 3 et 4 huj. quæst.). On ne doit donc pas supposer le don de prophétie en lui.

3. Le prophète est d'un ordre inférieur à l'ange. C'est pour cela qu'il est dit de Moïse (*Act.* vii), qui fut le premier des prophètes, comme nous l'avons vu (2ª 2æ, quest. clxxiv, art. 4), qu'il s'entretint avec l'ange dans la solitude. Or, le Christ n'est pas au-dessous des anges relativement à la connaissance de son âme, il ne l'est que par rapport à la passibilité de son corps, comme on le voit (*Hebr.* ii). Il semble donc qu'il n'ait pas été un prophète.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit du Christ (*Deut.* xviii, 15) : *Le Seigneur votre Dieu vous suscitera un prophète, comme lui, d'entre vos frères.* Et le Christ dit de lui-même (Matth. xiii, 57, et Joan. iv) : *Un prophète n'est sans honneur que dans son pays.*

CONCLUSION. — Puisque le Christ a été tout à la fois en possession de la vision de Dieu et voyageur, il a été nécessaire que la lumière de la prophétie fût en lui par rapport aux choses qu'ignoraient ceux au milieu desquels il se trouvait.

Il faut répondre que le prophète est ainsi appelé parce qu'il parle ou qu'il voit de loin, dans le sens qu'il connaît et qu'il dit ce qui est loin des sens ou des perceptions des hommes, comme l'observe saint Augustin (*Cont. Faustum,* lib. xvi, cap. 18). Or, il est à remarquer qu'on ne peut pas donner à quelqu'un le nom de prophète, parce qu'il connaît et qu'il annonce des choses qui sont loin des autres hommes avec lesquels il ne se trouve pas. Ce qui est évident par rapport au lieu et par rapport au temps. Car si un individu qui se trouve dans la Gaule, connaissait et annonçait à ses compatriotes ce qui se passe alors en Syrie, ce serait une prophétie. C'est ainsi qu'Elisée dit à Giézi (IV. *Reg.* v) comment l'homme était descendu de son char et comment il était allé à sa rencontre. Mais si quelqu'un qui est en Syrie disait ce qui se fait là, il n'y aurait en cela rien de prophétique. La même chose est manifeste relativement au temps. En effet, ce fut une prophétie quand Isaïe annonça à l'avance que Cyrus, le roi des Perses, devait rebâtir

(1) C'est-à-dire du peuple circoncis, qui était le peuple juif.

(2) *Procul fans,* par allusion à la signification du mot, plutôt qu'à son étymologie. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet (tom. v, p. 475).

le temple de Dieu (Is. XLIV). Mais il n'y en eut pas quand Esdras raconta cet événement au temps où il s'accomplit. Par conséquent si Dieu, ou les anges, ou les bienheureux connaissent et annoncent ce qui est loin de notre connaissance, il n'y a point en cela de prophétie (1), parce qu'ils ne sont nullement dans notre état. Mais le Christ était dans notre état avant sa passion ; car non-seulement il était en possession de l'essence divine, mais il était encore voyageur. C'est pourquoi la connaissance qu'il avait des choses qui sont loin de la connaissance des autres hommes ici-bas et ce qu'il en disait étaient autant de prophéties. C'est dans ce sens qu'on dit qu'il a été prophète.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage ne prouve pas qu'il est de l'essence de la prophétie que la connaissance soit énigmatique, comme celle que l'on a en songe et par vision ; mais il établit seulement un parallèle entre les autres prophètes qui ont reçu les choses divines en songe et par vision, et Moïse qui a vu Dieu ouvertement et en énigme. Il n'en est pas moins appelé un prophète, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* ult. 10) : *Depuis il ne s'est pas élevé dans Israël de prophète comme Moïse.* Toutefois, on peut dire que quoique le Christ ait eu une connaissance pleine et entière quant à la partie intellectuelle, il a eu néanmoins, dans la partie imaginative, des images dans lesquelles il pouvait aussi contempler les choses divines ; parce qu'il n'était pas seulement en possession de la gloire, mais il était encore voyageur.

Il faut répondre au *second*, que la foi a pour objet les choses que ne voit pas celui qui croit, et l'espérance celles que ne possède pas celui qui espère ; au lieu que la prophétie a pour objet les choses qui sont loin du sentiment commun des hommes, au milieu desquels le prophète vit et avec lesquels il communique ici-bas. C'est pourquoi la foi et l'espérance répugnent à la perfection de la béatitude du Christ, tandis qu'il n'en est pas de même de la prophétie (2).

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange étant en possession de la gloire, est au-dessus du prophète, qui est un simple voyageur ; mais il n'est pas au-dessus du Christ, qui est tout à la fois voyageur et voyant.

ARTICLE IX. — LA PLÉNITUDE DE LA GRACE A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST?

1. Il semble que la plénitude de la grâce n'ait pas existé dans le Christ. Car les vertus découlent de la grâce, comme nous l'avons dit (1^a $2^æ$, quest. CX, art. 4 ad 1). Or, toutes les vertus n'ont pas existé dans le Christ, car il n'a eu ni la foi, ni l'espérance, comme nous l'avons prouvé (art. 3 et 4). Il n'a donc pas eu la plénitude de la grâce.

2. Comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1^a $2^æ$, quest. CXI, art. 2), la grâce se divise en grâce opérante et coopérante. Or, on appelle opérante celle par laquelle l'impie est justifié ; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, qui n'a été sujet à aucun péché. La plénitude de la grâce n'a donc pas existé en lui.

3. Saint Jacques dit (I, 17) : *Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières.* Or, on possède d'une manière particulière et non d'une manière pleine ce qui descend d'en haut. Par conséquent aucune créature et l'âme du Christ elle-même ne peut avoir la plénitude des dons de la grâce.

(1) Du moins, il n'y a pas de prophétie par rapport à eux.

(2) D'ailleurs ce qui démontre que le Christ fut un prophète, ce sont les prophéties mêmes qu'il a faites au sujet de sa résurrection, de la ruine de Jérusalem, de la prédication de ses apôtres et de la fin du monde.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean dit (I, 14) : *Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité.*

CONCLUSION. — Puisque l'âme du Christ a été unie à la divinité dès le commencement de sa conception et qu'elle a été le principe universel de tous ceux qui ont la grâce, il a été nécessaire que la plénitude de toutes les grâces se trouvât en lui.

Il faut répondre que l'on dit qu'on a pleinement ce qu'on possède parfaitement et totalement. Or, la totalité et la perfection peuvent se considérer de deux manières : 1° Quant à l'étendue de l'intensité; par exemple, je dirai qu'une chose est parfaitement blanche, si elle l'est autant qu'elle peut l'être. 2° Selon la vertu (1) ; ainsi on dit que quelqu'un est pleinement vivant, parce qu'il a la vie selon tous ses effets ou toutes ses opérations. De cette façon on dit qu'un homme est pleinement vivant, mais on ne le dit pas d'un animal ou d'une plante. Le Christ a eu la plénitude de la grâce de ces deux manières : D'abord il l'a eue au souverain degré, de la manière la plus parfaite qu'on puisse la posséder. Ce qui est évident : 1° parce que l'âme du Christ était le plus rapprochée de la cause de la grâce. Car nous avons dit (art. 1 huj. quæst.) que plus ce qui reçoit est près de la cause qui donne et plus ce qu'il en retire est abondant. C'est pourquoi l'âme du Christ, qui est plus étroitement unie à Dieu que toutes les créatures raisonnables, reçoit les plus riches influences de sa grâce. 2° C'est aussi ce qui résulte de la comparaison de la grâce du Christ avec l'effet qu'elle a produit. Car l'âme du Christ recevait la grâce de manière qu'elle se répandît d'elle d'une certaine manière sur les autres (2). C'est pourquoi il a fallu qu'elle eût la plus grande grâce ; comme le feu qui est la cause de la chaleur dans tout ce qui est échauffé, est ce qu'il y a de plus chaud. — De même quant à la vertu de la grâce, il l'a eue pleinement (3), parce qu'il l'a eue pour en produire toutes les opérations et tous les effets, et cela parce qu'elle lui était conférée comme au principe universel dans l'ordre ou le genre de tous ceux qui devaient la posséder. Or, la vertu du premier principe d'un genre quelconque s'étend universellement à tous les effets de ce genre. Ainsi le soleil étant la cause universelle de la génération, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), sa vertu s'étend à tout ce qui peut être engendré. C'est de la sorte que la seconde plénitude de grâce se considère dans le Christ, selon qu'elle s'étend à tous les effets de la grâce, qui sont les vertus, les dons (4), etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi et l'espérance désignent des effets de la grâce qui existent avec une certaine imperfection dans celui qui les reçoit ; ainsi la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, et l'espérance ce qu'on ne possède pas. Par conséquent il ne faut pas que dans le Christ, qui est l'auteur de la grâce, il y ait eu les défauts que la foi et l'espérance impliquent. Mais tout ce qu'il y a de perfection dans la foi et l'espérance (5), a existé d'une manière beaucoup plus parfaite en lui ; comme dans le feu on ne trouve pas tous les modes de chaleur dont l'imperfection tient à la nature imparfaite du sujet, mais il y a tout ce qui appartient à la perfection de la chaleur.

Il faut répondre au *second*, qu'il appartient à la grâce opérante par elle-

(1) Selon la vertu ou l'extension.

(2) Il avait ainsi la grâce, comme chef de l'humanité qu'il était venu racheter.

(3) Ainsi il l'a eue pleinement, et quant à l'intensité et quant à l'extension.

(4) Les grâces gratuites, les béatitudes et les fruits.

(5) Ce qu'il y a de perfection dans la foi, c'est la certitude, et ce qu'il y a de perfection dans l'espérance, c'est la fermeté. Ces deux choses se sont rencontrées éminemment dans le Christ.

même de rendre juste; mais que d'un impie elle fasse un juste, c'est un accident qui tient au sujet dans lequel le péché se trouve. Par conséquent l'âme du Christ a été justifiée par la grâce opérante (1), dans le sens que par elle elle a été rendue juste et sainte dès le commencement de sa conception; mais cela ne signifie pas qu'auparavant elle était dans l'état de péché ou qu'elle n'était pas juste.

Il faut répondre au *troisième*, que la plénitude de la grâce est attribuée à l'âme du Christ, selon la capacité de la créature, mais non pas de manière que cette plénitude puisse être comparée à la plénitude infinie de la bonté divine (2).

ARTICLE X. — LA PLÉNITUDE DE LA GRACE EST-ELLE PROPRE AU CHRIST (3)?

1. Il semble que la plénitude de la grâce ne soit pas propre au Christ. Car ce qui est propre à quelqu'un ne convient qu'à lui seul. Or, on attribue à d'autres d'être pleins de grâce; car il est dit de la bienheureuse Vierge (Luc. I, 28): *Je vous salue, pleine de grâce.* On dit aussi de saint Etienne (*Act.* VI, 8) *qu'il était plein de grâce et de force.* La plénitude de la grâce n'est donc pas propre au Christ.

2. Ce qui peut être communiqué aux autres par le Christ ne semble pas lui être propre. Or, il peut leur communiquer la plénitude de la grâce; car l'Apôtre dit (*Eph.* III, 19) : *Afin que vous soyez remplis dans toute la plénitude de Dieu.* La plénitude de la grâce n'est donc pas propre au Christ.

3. L'état de cette vie paraît être proportionné à l'état du ciel. Or, dans le ciel il y aura une certaine plénitude; et comme dans cette patrie où se trouve la plénitude de tout bien, quoiqu'il y ait des dons qui l'emportent sur d'autres, on ne possède rien d'une manière particulière, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Evang.*), il s'ensuit qu'ici-bas, chaque homme a la plénitude de la grâce, et que par conséquent cette plénitude n'est pas propre au Christ.

Mais c'est le *contraire*. La plénitude de la grâce est attribuée au Christ, selon qu'il est le Fils unique du Père, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. I, 14) : *Nous le voyons comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.* Or, il est propre au Christ d'être le Fils unique du Père. Par conséquent il lui est propre d'être plein de grâce et de vérité.

CONCLUSION. — La plénitude de la grâce quant à son essence et quant à sa vertu relativement à ses effets est propre au Christ : on ne l'attribue aux autres qu'en raison d'une certaine intensité et d'une certaine extension de la grâce conforme à la condition du sujet.

Il faut répondre que la plénitude de la grâce peut se considérer de deux manières : 1° par rapport à la grâce elle-même; 2° par rapport à celui qui la possède. Du côté de la grâce, on dit qu'il y a plénitude quand on est parvenu au degré le plus élevé, et quant à l'essence et quant à la vertu, c'est-à-dire quand on a la grâce d'une manière aussi éminente qu'on peut l'avoir, et dans sa plus grande extension relativement à tous ses effets. Cette plénitude de grâce est propre au Christ. — Par rapport au sujet on dit qu'il a la plénitude de la grâce, quand il la possède pleinement selon sa condition, soit en intensité, selon qu'elle existe en lui jusqu'au terme que Dieu lui a fixé, d'après ces paroles de saint Paul (*Ephes.* IV, 7) : *La grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don du Christ*; soit en vertu ou en extension dans le sens que la grâce lui donne la faculté de faire tout ce qui appartient à son office ou à son état. C'est ainsi que l'Apôtre disait (*Ephes.*

(1) Il s'agit là de la grâce opérante habituelle.

(2) Le Christ possédait cette plénitude comme Dieu, mais non comme homme.

(3) Cet article a pour objet de préciser en quel sens on dit de la sainte Vierge et des saints qu'ils sont pleins de grâce.

III, 8) : *Cette grâce m'a été conférée à moi qui suis le plus petit d'entre les saints, d'annoncer*, etc. Cette plénitude de grâce n'est pas propre au Christ, mais il la communique aux autres.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est dit que la bienheureuse Vierge est pleine de grâce, non par rapport à la grâce elle-même, parce qu'elle n'a pas eu la grâce au degré le plus élevé où l'on puisse la posséder ; elle ne l'a pas eue non plus par rapport à tous ses effets. Mais on dit qu'elle a été pleine de grâce par rapport à elle, ce qui signifie qu'elle avait la grâce suffisante pour l'état pour lequel Dieu l'avait choisie, c'est-à-dire pour être la mère de son Fils unique. De même on dit que saint Etienne était plein de grâce, parce qu'il avait la grâce suffisante pour être un ministre capable et pour être le témoin de Dieu, c'est-à-dire pour les choses pour lesquelles il avait été choisi. On doit en dire autant des autres. Cependant l'une de ces plénitudes l'emporte sur l'autre, selon que l'on a été destiné par Dieu à un état plus ou moins élevé (1).

Il faut répondre au *second*, que l'Apôtre parle en cet endroit de la plénitude de la grâce, que l'on considère par rapport au sujet, comparativement au but que Dieu lui a marqué à l'avance. Ce but est ou une chose commune à laquelle tous les saints sont destinés à l'avance, ou quelque chose de spécial qui appartient à la supériorité de quelques-uns. D'après cela il y a une plénitude de grâce qui est commune à tous les saints, et qui fait qu'ils ont la grâce suffisante pour mériter la vie éternelle, qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu. Et c'est cette plénitude que l'Apôtre désire aux fidèles auxquels il écrit.

Il faut répondre au *troisième*, que les dons qui sont communs dans le ciel, c'est-à-dire la vision, la compréhension, la jouissance et les autres choses semblables, ont des dons qui leur correspondent ici-bas et qui sont aussi communs à tous les saints. Néanmoins, dans le ciel et sur la terre, il y a des saints qui ont certaines prérogatives que tous ne possèdent pas (2).

ARTICLE XI. — LA GRACE DU CHRIST EST-ELLE INFINIE (3)?

1. Il semble que la grâce du Christ soit infinie. Car tout ce qui est immense est infini. Or, la grâce du Christ est immense, puisqu'il est dit (Joan. III, 34) *que ce n'est pas par mesure que Dieu donne l'Esprit à son Fils*, c'est-à-dire au Christ. La grâce du Christ est donc infinie.

2. Un effet infini démontre une vertu infinie, qui ne peut avoir de fondement que dans une essence infinie. Or, l'effet de la grâce du Christ est infini ; car il s'étend au salut de tout le genre humain, puisqu'il est une victime de propitiation pour nos péchés et pour ceux de tout le monde, comme on le voit (I. Joan. II). La grâce du Christ est donc infinie.

3. Tout fini peut, par l'addition d'un autre fini, s'élever à la quantité d'un fini, quel qu'il soit. Si donc la grâce du Christ était finie, la grâce d'un autre homme pourrait croître au point de parvenir à égaler la grâce du Christ, contrairement à ces paroles de Job (XXVIII, 17) : *Ni l'or, ni le cristal ne l'égalera*, d'après l'explication de saint Grégoire (*Mor.* lib. XVIII, cap. 27). La grâce du Christ est donc infinie.

Mais c'est le *contraire*. La grâce est quelque chose de créé dans l'âme. Or, tout ce qui a été créé est fini, d'après ces paroles du Sage (*Sap.* XI, 21) :

(1) Il suit de là que la grâce habituelle du Christ a surpassé en intensité toute la grâce des anges et des hommes pris ensemble.

(2) Car le degré de gloire n'est pas égal dans tous les saints : ***Multæ sunt mansiones in domo Patris mei.***

(3) Cet article a pour objet de démontrer que la grâce du Christ n'est pas infinie physiquement, mais moralement.

Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure. La grâce du Christ n'est donc pas infinie.

CONCLUSION. — La grâce d'union a été infinie dans le Christ, mais la grâce habituelle, qui a été dans son âme comme un être, a été quelque chose de fini ; cependant, selon qu'elle a été dans le Christ sans mesure, on dit avec raison qu'elle est infinie.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. II, art. 10), on peut considérer dans le Christ deux sortes de grâce. L'une est la grâce d'union qui, comme nous l'avons vu (quest. VI, art. 6), consiste à unir personnellement la nature humaine au Fils de Dieu, ce qui a été accordé à cette nature gratuitement. Il est évident que cette grâce est infinie, selon que la personne elle-même du Verbe est infinie. L'autre est la grâce habituelle que l'on peut considérer de deux manières : 1° Selon qu'elle est un être, et dans ce sens il est nécessaire qu'elle soit un être fini. Car elle est dans l'âme du Christ comme dans son sujet. Or, l'âme du Christ est une créature qui a une capacité finie. Par conséquent, puisque l'être de la grâce n'excède pas son sujet, il ne peut être infini. 2° On peut la considérer selon sa propre nature (1). De la sorte on peut dire la grâce du Christ infinie, parce qu'elle n'est pas limitée ; c'est-à-dire qu'il a tout ce qui peut appartenir à l'essence de la grâce, et il ne l'a pas reçue d'après une certaine mesure ; parce que, selon le dessein de Dieu à qui il appartient de déterminer cette mesure, la grâce a été accordée à l'âme du Christ comme au principe universel de toutes les grâces que devait obtenir la nature humaine (2), d'après ces paroles de saint Paul (*Ephes.* I, 6) : *Il nous a accordé sa grâce dans son Fils bien-aimé.* C'est comme si nous disions que la lumière du soleil est infinie, non selon son être, mais selon la nature de la lumière, parce qu'il a tout ce qui peut appartenir à l'essence de la lumière.

Il faut répondre au *premier* argument, que s'il est dit que *le Père ne donne pas au Fils l'Esprit avec mesure*, ces paroles peuvent s'entendre : 1° du don que Dieu le Père a fait à son Fils de toute éternité, c'est-à-dire de la nature divine qui est un don infini. D'où la glose dit (*interl.*) : Pour que le Fils soit aussi grand que le Père. 2° On peut les rapporter au don qui a été fait à la nature humaine, pour qu'elle soit unie à la personne divine. Ce don est aussi infini. Ainsi la glose dit (*ord.*) : Comme le Père a engendré le Verbe qui est plein et parfait, de même le Verbe s'est uni pleinement et parfaitement à la nature humaine. 3° Elles peuvent s'entendre de la grâce habituelle, selon que la grâce du Christ s'étend à tout ce qui appartient à la grâce. C'est pourquoi saint Augustin, expliquant ce passage, dit (*Tract.* XIV) : La mesure est une division des dons. Car par l'Esprit-Saint l'un reçoit le don de sagesse et l'autre le don de science. Mais le Christ qui donne ne reçoit pas avec mesure.

Il faut répondre au *second*, que la grâce du Christ produit un effet infini, soit à cause de l'infinité de la grâce (3), soit à cause de l'unité de la personne divine à laquelle l'âme du Christ a été unie.

Il faut répondre au *troisième*, qu'une chose moindre peut parvenir à égaler une plus grande, supposé qu'elle soit du même genre. Or, la grâce

(1) C'est-à-dire quant à son essence et quant à ses effets.

(2) Ainsi la grâce du Christ s'est étendue à toutes les opérations et à tous les effets que la grâce peut produire, et comme ces effets sont potentiellement infinis, la grâce du Christ est infinie en ce sens-là.

(3) Cette infinité potentielle dont nous avons parlé dans le corps de l'article.

d'un autre homme est à la grâce du Christ ce qu'une vertu particulière est à une vertu universelle. Par conséquent, comme la vertu du feu, quel que soit son accroissement, ne peut pas égaler la vertu du soleil; de même la grâce d'un autre homme, quel que soit son accroissement (1), ne peut pas égaler la grâce du Christ.

ARTICLE XII. — LA GRACE DU CHRIST A-T-ELLE PU ÊTRE AUGMENTÉE (2)?

1. Il semble que la grâce ait pu s'accroître. Car on peut ajouter à tout ce qui est fini. Or, la grâce du Christ a été finie, comme nous l'avons dit (art. préc.). Elle a donc pu être augmentée.

2. L'accroissement de la grâce est produit par la vertu divine, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* IX, 8) : *Dieu est tout-puissant pour rendre toutes ses grâces abondantes en vous.* Or, la vertu divine n'est circonscrite par aucun terme, puisqu'elle est infinie. Il semble donc que la grâce du Christ ait pu être plus grande.

3. Il est dit (Luc. II, 52) que *Jésus enfant croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes.* La grâce du Christ a donc pu s'accroître.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Joan. I, 14) : *Nous l'avons vu comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.* Or, il ne peut rien y avoir, et on ne peut rien concevoir de plus grand que d'être le Fils unique du Père. Il ne peut donc pas y avoir, et l'on ne peut concevoir une grâce plus grande que celle dont le Christ fut rempli.

CONCLUSION. — Puisque toute la plénitude de la grâce a existé dans le Christ et qu'il a été tout à la fois voyant et voyageur, il a été impossible que la grâce s'accrût en lui de quelque manière.

Il faut répondre qu'il arrive qu'une forme ne peut être augmentée de deux manières : 1° de la part du sujet; 2° de la part de la forme elle-même. — De la part du sujet, quand il atteint le degré le plus élevé auquel il puisse participer à cette forme, selon son mode; comme si l'on disait que la chaleur de l'air ne peut plus s'accroître, du moment qu'il est arrivé au degré de chaleur le plus élevé que sa nature puisse comporter, quoiqu'il puisse y avoir dans la nature des choses une chaleur plus grande, telle que celle du feu. De la part de la forme, il n'y a pas possibilité d'accroissement quand un sujet arrive à la plus haute perfection que cette forme puisse avoir dans la nature; comme si nous disions que la chaleur du feu n'est pas susceptible d'accroissement, parce qu'il ne peut pas y avoir un degré de chaleur plus élevé que celui que le feu atteint. Or, comme la sagesse divine détermine la mesure propre des autres formes, de même elle détermine celle de la grâce, d'après ce passage de l'Ecriture (*Sap.* II, 21) : *Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure.* La mesure de chaque forme est déterminée en raison de sa fin. Ainsi il n'y a pas de gravité plus grande que celle de la terre, parce qu'il ne peut pas y avoir de lieu au-dessous de celui qu'elle occupe (3). La fin de la grâce étant l'union de la créature raisonnable avec Dieu, il ne peut pas y avoir et l'on ne peut comprendre une union plus grande de la créature raisonnable avec Dieu que celle qui est dans la personne. C'est pourquoi la grâce du Christ s'est élevée à la mesure

(1) Parce qu'elle reste toujours à l'état de grâce particulière, tandis que la grâce du Christ est universelle.

(2) Cette question est controversée. Les scotistes et quelques thomistes prétendent que la grâce habituelle du Christ ne peut être accrue d'aucune manière. Saint Thomas et la plupart des thomistes soutiennent qu'elle pourrait l'être absolument, mais qu'elle ne peut pas l'être d'après la puissance ordinaire de Dieu.

(3) Cette idée empruntée aux erreurs du temps n'a ici de valeur qu'à titre de comparaison, pour mieux faire comprendre le raisonnement.

la plus haute que la grâce puisse atteindre. — Ainsi donc il est évident que la grâce du Christ ne peut être augmentée, ni par rapport à la grâce elle-même, ni par rapport au sujet; parce que le Christ, comme homme, a vu véritablement et pleinement l'essence divine depuis le premier instant de sa conception (1). La grâce n'a donc pas pu s'accroître en lui, comme elle ne peut pas non plus s'accroître dans les autres bienheureux, parce qu'ils sont arrivés au terme. Mais dans les hommes, qui sont purement voyageurs, la grâce peut s'accroître et du côté de la forme, parce qu'ils n'atteignent pas le degré de grâce le plus élevé, et du côté du sujet, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus au terme.

Il faut répondre au *premier* argument, que s'il s'agit des quantités mathématiques, on peut toujours ajouter à une quantité finie, parce que de la part d'une quantité finie il n'y a rien qui répugne à une addition. Mais s'il s'agit d'une quantité naturelle, il peut se faire qu'il y ait répugnance du côté de la forme, qui est susceptible d'une quantité déterminée, comme de tout autre accident positif. D'où Aristote dit (*De animâ,* lib. II, text. 41) que pour tout ce qui existe dans la nature, il y a un terme et une raison de grandeur et d'accroissement. De là il résulte qu'on ne peut pas ajouter à l'étendue du ciel entier. A plus forte raison y a-t-il dans les formes elles-mêmes un terme qu'on ne peut dépasser. C'est pour cela qu'il n'est pas nécessaire que l'on puisse ajouter à la grâce du Christ, quoiqu'elle soit finie selon son essence.

Il faut répondre au *second*, que quoique la vertu divine puisse faire quelque chose de plus grand et de mieux que la grâce habituelle du Christ (2), cependant elle ne pourrait pas faire qu'elle eût un but plus élevé que l'union personnelle avec le Fils unique du Père. La mesure de cette grâce correspond suffisamment à cette union, d'après le décret de la sagesse divine.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut croître en sagesse et en grâce de deux manières : 1° Selon que les habitudes de la sagesse et de la grâce augmentent elles-mêmes. Le Christ ne croissait pas de la sorte. 2° Selon les effets, en tant que l'on fait des œuvres plus sages et plus vertueuses. Le Christ croissait ainsi en sagesse et en grâce aussi bien qu'en âge, parce qu'à mesure qu'il avançait en âge il faisait des œuvres plus parfaites, en ce qui regarde Dieu et en ce qui regarde les hommes, pour montrer qu'il était véritablement homme.

ARTICLE XIII. — COMMENT LA GRACE HABITUELLE SE RAPPORTE-T-ELLE A L'UNION (3) ?

1. Il semble que la grâce habituelle dans le Christ ne résulte pas de l'union. Car la même chose n'est pas subséquente à elle-même. Or, cette grâce habituelle paraît être la même que la grâce d'union. Car saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 15) : Tout homme devient chrétien par la grâce, par laquelle le Christ a été fait Homme-Dieu dès le commencement de sa conception. De ces deux choses, l'une appartient à la grâce habituelle et l'autre à la grâce d'union. Il semble donc que la grâce habituelle ne soit pas postérieure à l'union.

(1) Ce raisonnement prouve que la grâce ne peut pas s'accroître d'après la puissance ordinaire de Dieu; mais Billuart prouve parfaitement qu'il n'en est pas de même, si l'on considère sa puissance absolue (Vid. *De incarn.* dissert. VIII, art. 6).

(2) Cette réponse prouve que saint Thomas n'a pas entendu parler dans cet article de la puissance absolue de Dieu, mais seulement de sa puissance ordinaire.

(3) Cet article est directement contraire à l'erreur de Nestorius, qui prétendait que le Christ avait été homme d'abord, et qu'ensuite il avait été uni à Dieu, en considération de ses mérites.

2. La disposition est antérieure à la perfection d'une priorité de temps, ou au moins d'une priorité de raison. Or, la grâce habituelle paraît être comme une disposition de la nature humaine à l'union personnelle. Il semble donc que la grâce habituelle ne soit pas postérieure à l'union, mais qu'elle lui soit plutôt antérieure.

3. Ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre. Or, la grâce habituelle est commune au Christ et aux autres hommes ; au lieu que la grâce d'union est propre au Christ. La grâce habituelle est donc antérieure à l'union elle-même d'une priorité de raison, et par conséquent elle ne lui est pas postérieure.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XLII, 1) : *Voici mon serviteur, je le recevrai,* puis il ajoute : *J'ai envoyé mon esprit sur lui :* ce qui appartient au don de la grâce habituelle. Il faut donc que l'union de la nature humaine avec la personne ait précédé la grâce habituelle dans le Christ.

CONCLUSION. — Comme la mission du Fils est par nature antérieure à la mission de l'Esprit-Saint, de même la grâce d'union à laquelle se rapporte la mission du Fils, précède non pas d'une priorité de temps, mais d'une priorité de nature, la grâce habituelle du Christ, à laquelle se rapporte la mission de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que l'union de la nature humaine avec la personne divine, que nous avons appelée plus haut (quest. II, art. 10, et quest. VI, art. 6) la grâce d'union, précède la grâce habituelle dans le Christ, non d'une priorité de temps (1), mais d'une priorité de nature et de raison, et cela pour un triple motif. 1° Selon l'ordre des principes de l'un et de l'autre. Car le principe de l'union est la personne du Fils qui a pris la nature humaine, et on dit qu'elle a été envoyée dans le monde selon qu'elle a revêtu cette nature. Le principe de la grâce habituelle qu'on reçoit avec la charité, est l'Esprit-Saint qu'on dit aussi envoyé, selon qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, la mission du Fils selon l'ordre de nature est antérieure à la mission de l'Esprit-Saint; comme dans l'ordre de nature l'Esprit-Saint procède du Fils, et l'amour procède de la sagesse. Par conséquent l'union personnelle à laquelle se rapporte la mission du Fils est antérieure d'une priorité de nature à la grâce habituelle à laquelle se rapporte la mission de l'Esprit-Saint. 2° Une autre raison de cet ordre se déduit du rapport de la grâce avec sa cause. Car la grâce est produite dans l'homme d'après la présence de la Divinité, comme la lumière dans l'air à la présence du soleil. D'où il est dit (Ez. XLIII, 2) : *La gloire du Dieu d'Israël entrait par la voie orientale, et la terre était éclairée par la présence de sa majesté* (2). Or, la présence de Dieu dans le Christ se conçoit d'après l'union de la nature humaine avec la personne divine. Par conséquent la grâce habituelle du Christ se conçoit comme résultat de cette union, comme la splendeur vient du soleil. 3° On peut tirer une raison de cet ordre de la fin de la grâce. Car son but est de faire faire de bonnes actions; or, les actions appartiennent aux suppôts et aux individus. Ainsi l'action et par conséquent la grâce qui s'y rapporte présuppose l'hypostase qui opère. Et comme l'hypostase ne se présuppose pas dans la nature humaine avant l'union, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. IV, art. 2), il s'ensuit que rationnellement la grâce d'union précède la grâce habituelle.

(1) Ainsi Nestorius voulait que l'homme eût réellement existé le premier ; saint Thomas établit au contraire que l'homme et Dieu ont existé simultanément, mais que le Verbe a eu une priorité de nature et de raison.

(2) Saint Jérôme applique ce passage à Jésus-Christ, quoiqu'il ne s'y rapporte pas littéralement.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin appelle grâce en cet endroit la volonté gratuite de Dieu qui distribue gratuitement ses bienfaits. C'est pourquoi il dit que l'on devient chrétien par la même grâce qui fait que le Christ est homme et Dieu : parce que ces deux choses sont l'effet de la volonté gratuite de Dieu sans qu'elles aient été méritées.

Il faut répondre au *second*, que comme la disposition dans la voie de la génération précède la perfection à laquelle elle dispose, quand il s'agit de choses qui se perfectionnent successivement; de même elle est naturellement postérieure à la perfection que l'on possède déjà ; comme la chaleur qui a été une disposition à la forme du feu est un effet qui découle de cette même forme quand le feu est déjà préexistant. Or, la nature humaine a été unie dans le Christ à la personne du Verbe dès le commencement sans succession. La grâce habituelle ne se conçoit donc pas comme antérieure à l'union, mais comme postérieure à elle, à la manière d'une propriété naturelle. C'est pourquoi saint Augustin dit (*Ench.* cap. 40) : que la grâce est en quelque sorte naturelle au Christ comme Homme-Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre, s'ils sont l'un et l'autre du même genre. Mais dans les choses qui sont de divers genres, rien n'empêche que ce qui est propre ne soit antérieur à ce qui est commun. Or, la grâce d'union n'est pas du genre de la grâce habituelle, mais elle est au-dessus de tout genre, comme la personne divine elle-même. Ainsi il n'y a pas de répugnance que ce qui est propre ne soit antérieur à ce qui est commun; parce que ce qui est propre ne s'ajoute pas à ce qui est commun, mais qu'il en est plutôt le principe et l'origine.

QUESTION VIII.

DE LA GRACE DU CHRIST, SELON QU'IL EST LE CHEF DE L'ÉGLISE.

Après avoir parlé de la grâce du Christ individuellement considéré, nous avons maintenant à l'examiner selon qu'il est le chef de l'Eglise.—A cet égard huit questions se présentent : 1° Le Christ est-il chef de l'Eglise? — 2° Est-il le chef des hommes quant aux corps ou seulement quant aux âmes? — 3° Est-il le chef de tous les hommes? —4° Est-il le chef des anges? — 5° La grâce du Christ selon laquelle il est chef de l'Eglise, est-elle la même que la grâce habituelle qu'il a comme individu? — 6° Est-il propre au Christ d'être le chef de l'Eglise? — 7° Le diable est-il le chef de tous les méchants? — 8° Peut-on appeler l'Antechrist le chef de tous les méchants?

ARTICLE I. — LE CHRIST EST-IL LE CHEF DE L'ÉGLISE (1)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Christ, comme homme, d'être le chef de l'Eglise. Car le chef donne aux membres le sentiment et le mouvement. Or, le sentiment et le mouvement spirituel qui est l'effet de la grâce n'est pas produit en nous par le Christ, comme homme; parce que selon la remarque de saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 12, et lib. XV, cap. 24) : le Christ, comme homme, ne donne pas l'Esprit-Saint, il le donne seulement comme Dieu. Il ne lui convient donc pas, comme homme, d'être le chef de l'Eglise.

2. Celui qui est chef n'en a pas un autre. Or, Dieu est le chef du Christ, comme homme, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XI, 3) : *Dieu est le chef du Christ*. Le Christ lui-même n'est donc pas chef.

3. Le chef dans l'homme est un membre particulier sur lequel le cœur

(1) Il est de foi que le Christ est le chef de l'Eglise. L'Ecriture et les conciles le répètent dans une foule d'endroits.

agit. Or, le Christ est le principe universel de toute l'Eglise. Il n'en est donc pas le chef.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Ephes*. I, 22) : *Dieu l'a donné pour chef à toute l'Eglise* (1).

CONCLUSION. — Comme on dit que l'Eglise est un corps par analogie, de même on dit avec raison que le Christ est le chef de ce corps, soit à cause de la sublimité et de la plénitude parfaite de la grâce qu'il a eue, soit à cause de la vertu de son influence.

Il faut répondre que comme on dit que l'Eglise entière est un corps mystique par analogie au corps naturel de l'homme qui produit des actes différents selon la diversité de ses membres, ainsi que l'Apôtre l'enseigne (*Rom.* XII et I. *Cor.* XII); de même on dit que le Christ est le chef de l'Eglise par analogie avec la tête de l'homme, dans laquelle on peut considérer trois choses, l'ordre, la perfection et la vertu. D'abord l'ordre, parce que la tête est la première partie de l'homme, en commençant par ce qu'il y a de plus élevé. D'où il résulte qu'on a l'habitude de donner le nom de tête à tout principe ou à tout commencement. *Vous avez dressé à la tête de tous les chemins,* dit le prophète, *le signe de votre prostitution* (Ezech. XVI, 25). Ensuite la perfection, parce que c'est dans la tête que tous les sens intérieurs et extérieurs ont le plus d'activité, puisque dans les autres membres il n'y a que le tact. C'est pourquoi Isaïe dit (IX, 15) : *Les vieillards et les personnes vénérables sont la tête.* Enfin la vertu, parce que la vertu et le mouvement des autres membres et ce qui les dirige dans leurs actes vient de la tête, à cause de la puissance sensitive et motrice qui y domine. C'est ce qui fait qu'on appelle la tête ou le chef d'un peuple celui qui le dirige, d'après ces paroles (I. *Reg.* XV, 17) : *Lorsque vous étiez petit à vos yeux n'avez-vous pas été mis à la tête des tribus d'Israël.* Or, ces trois choses conviennent au Christ spirituellement. En effet : 1° En raison de sa proximité à l'égard de Dieu sa grâce est la plus élevée et elle est la première, quoiqu'elle ne le soit pas selon l'ordre du temps : parce que tous les autres ont reçu la grâce par rapport à la sienne, d'après ce passage de saint Paul (*Rom.* VIII, 29) : *Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères.* 2° Il a la perfection quant à la plénitude de toutes les grâces, selon ce que dit l'Evangile (Joan. I, 14) : *Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité,* comme nous l'avons d'ailleurs prouvé (quest. préc. art. 9). 3° Il a la vertu de répandre sa grâce sur tous les membres de l'Eglise, comme le dit saint Jean (I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude.* Ainsi il est évident qu'il est convenable de dire que le Christ est le chef de l'Eglise.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il convient au Christ, comme Dieu, de donner la grâce ou l'Esprit-Saint de son autorité propre, mais il lui convient de la donner instrumentalement, comme homme, c'est-à-dire en tant que son humanité a été l'instrument de sa divinité (2). De même ses actions ont contribué à notre salut d'après la vertu de sa divinité, selon qu'elles produisent en nous la grâce, comme causes méritoires et efficientes. Saint Augustin nie seulement que le Christ, comme homme, donne l'Esprit-

(1) Et ailleurs (*ibid.* cap. IV, 15) : *Crescamus in illo per omnia qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum.* (cap. V, 23) : *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.* (*Coloss.* V, 18) : *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ.*

(2) Ainsi, quand on dit que le Christ est le chef de l'Eglise, cette expression se rapporte à sa nature divine et à sa nature humaine, et ce titre lui est donné en tant qu'il est tout à la fois homme et Dieu.

Saint de son autorité propre. Et quant aux autres saints, on dit qu'ils donnent l'Esprit-Saint, selon qu'ils sont les instruments ou les ministres de Dieu; d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* III, 5) : *Il vous a accordé l'Esprit*, etc.

Il faut répondre au *second*, que dans les expressions métaphoriques il ne faut pas considérer la ressemblance sous tous les aspects, parce qu'alors ce ne serait plus une image de la chose, mais sa réalité. Ainsi une tête naturelle n'en a pas une autre, parce que le corps humain n'est pas une partie d'un autre corps. Mais ce qu'on appelle corps par analogie, c'est-à-dire une société bien ordonnée, fait partie d'une autre société. C'est ainsi que la société domestique est une partie de la société civile. C'est pourquoi le père de famille qui est le chef de la société domestique a au-dessus de lui un chef qui est le gouverneur de la cité. De la sorte rien n'empêche que Dieu ne soit la tête du Christ, et que le Christ lui-même ne soit la tête ou le chef de l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que la tête a une supériorité manifeste par rapport à tous les autres membres extérieurs, au lieu que le cœur n'a qu'une influence occulte. C'est pourquoi on compare au cœur l'Esprit-Saint qui vivifie et unit invisiblement l'Eglise; tandis qu'on compare à la tête le Christ d'après sa nature visible qui fait que comme homme il est placé au-dessus des autres hommes.

ARTICLE II. — LE CHRIST EST-IL LE CHEF DES HOMMES QUANT AUX CORPS, OU SEULEMENT QUANT AUX AMES?

1. Il semble que le Christ ne soit pas le chef des hommes quant aux corps. Car on dit que le Christ est le chef de l'Eglise, selon qu'il répand en elle le sentiment et le mouvement spirituel de la grâce. Or, le corps n'est pas capable de ce sentiment et de ce mouvement spirituel. Le Christ n'est donc pas le chef des hommes quant aux corps.

2. Nous avons le corps de commun avec les animaux. Si donc le Christ était le chef des hommes quant aux corps, il s'ensuivrait qu'il serait aussi le chef des animaux irraisonnables : ce qui répugne.

3. Le Christ a tiré son corps des autres hommes, comme on le voit (Matth. I, Luc. III). Or, la tête est le premier de tous les membres, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3). Le Christ n'est donc pas le chef de l'Eglise quant aux corps.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Phil.* III, 21) : *Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux.*

CONCLUSION. — L'humanité entière du Christ influe sur tous les hommes, quant à l'âme principalement et quant au corps secondairement.

Il faut répondre que le corps humain a un rapport naturel avec l'âme raisonnable, qui est sa propre forme et son moteur; selon qu'elle est sa forme, il reçoit d'elle la vie et les autres propriétés qui conviennent au corps humain selon son espèce; et selon qu'elle est le moteur du corps, le corps la sert à la manière d'un instrument. On doit donc dire que l'humanité du Christ a la vertu d'influer sur les hommes, selon qu'elle est jointe au Verbe de Dieu, auquel le corps est uni par l'âme, comme nous l'avons dit (quest. VI, art. 1). Par conséquent l'humanité entière du Christ, c'est-à-dire son âme et son corps, influe sur les hommes et quant à l'âme et quant au corps; elle y influe principalement quant à l'âme et secondairement quant au corps. Elle y influe d'une manière en ce que *les membres du corps sont les armes de la justice que le Christ a conférées à notre âme*, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VI), et elle y influe d'une autre manière en ce que la vie de

la gloire rejaillit de l'âme sur le corps, d'après ces autres paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 2) : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, vivifiera aussi vos corps mortels, à cause de son esprit qui habite en vous.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le sens spirituel de la grâce n'arrive pas au corps immédiatement et principalement, mais d'une manière secondaire et instrumentale, comme nous l'avons dit (*in corp.*).

Il faut répondre au *second*, que le corps de l'animal n'a pas avec l'âme raisonnable un rapport comme celui qu'a le corps humain ; c'est pourquoi il n'y a pas de ressemblance (1).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le Christ ait tiré la matière de son corps des autres hommes, néanmoins tous les hommes tirent de lui la vie immortelle de leur propre corps, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XV, 22) : *Comme tous sont morts dans Adam, de même tous revivront dans le Christ.*

ARTICLE III. — LE CHRIST EST-IL LE CHEF DE TOUS LES HOMMES (2)?

1. Il semble que le Christ ne soit pas le chef de tous les hommes. Car le chef n'a de rapport qu'avec les membres de son corps. Or, les infidèles ne sont d'aucune manière les membres de l'Eglise, qui est le corps du Christ, selon l'expression de l'Apôtre (*Eph.* I). Le Christ n'est donc pas le chef de tous les hommes.

2. Saint Paul dit (*Ephes.* V, 25) : *Que le Christ s'est livré lui-même pour l'Eglise, afin de la faire paraître devant lui pleine de gloire, n'ayant ni tache, ni ride, ni aucun défaut semblable.* Or, il y a beaucoup de fidèles dans lesquels on trouve la tache ou les rides du péché. Le Christ n'est donc pas même le chef de tous les fidèles.

3. Les sacrements de l'ancienne loi sont au Christ ce que l'ombre est au corps, comme le dit l'Apôtre (*Coloss.* II). Or, les saints de l'Ancien Testament étaient dans leur temps les ministres de ces sacrements, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* VIII, 5) : *Leur ministère a pour objet ce qui n'est que la figure et l'ombre des choses célestes.* Ils n'appartenaient donc pas au corps du Christ, et par conséquent le Christ n'est pas le chef de tous les hommes.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Tim.* IV, 10) : *Il est le sauveur de tous les hommes et surtout des fidèles*, et saint Jean (I. Joan. II, 2) : *Il est la victime de propitiation pour nos péchés, non-seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier.* Or, il convient au Christ, comme chef, de sauver les hommes et d'être victime de propitiation pour leurs péchés. Il est donc le chef de tout le monde.

CONCLUSION. — Le Christ est le chef de tous les hommes, quoique ce ne soit pas de la même manière.

Il faut répondre qu'il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Eglise, c'est que les membres d'un corps naturel existent tous simultanément, au lieu que les membres du corps mystique n'existent pas tous de la sorte : ni quant à l'être naturel, parce que le corps de l'Eglise se compose d'hommes qui ont existé depuis le commencement du monde jusqu'à la fin ; ni quant à l'être de la grâce, parce que parmi

(1) Le Christ n'est le chef des autres créatures qu'autant qu'elles se rapportent à l'ordre surnaturel, puisque le Verbe ne s'est pas incarné pour créer, mais pour racheter et sauver les créatures qui existaient déjà.

(2) Les donatistes, au IVe siècle, ont voulu que le Christ et l'Eglise ne comprissent que les justes et les prédestinés. Jean Huss a renouvelé cette erreur, qui a été ensuite soutenue par Viclef, Luther et Calvin. Tous ces hérésiarques sont réfutés par cet article de saint Thomas.

ceux qui existent dans le même temps, il y en a qui n'ont pas la grâce, mais qui doivent cependant l'avoir plus tard. Par conséquent les membres du corps mystique se considèrent non-seulement selon qu'ils existent en acte, mais selon qu'ils existent en puissance. Toutefois il y en a qui sont en puissance et qui ne sont jamais réduits à l'acte; mais il y en a qui doivent être réduits à l'acte, et on en distingue de trois sortes : ceux qui sont unis au Christ par la foi; ceux qui lui sont unis ici-bas par la charité, et ceux qui lui sont unis par la jouissance dans la gloire. Ainsi on doit donc dire que si l'on prend dans toute sa généralité tout le temps que le monde existe, le Christ est le chef de tous les hommes, mais à des degrés différents. En effet, il est le chef : 1° et principalement de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire; 2° de ceux qui lui sont unis en acte par la charité; 3° de ceux qui lui sont unis en acte par la foi (1); 4° de ceux qui ne lui sont unis qu'en puissance, mais qui doivent lui être unis en acte d'après la prédestination divine (2); 5° de ceux qui lui ont été unis en puissance et qui ne doivent jamais lui être unis en acte; comme les hommes qui vivent en ce monde et qui ne sont pas prédestinés. Du moment qu'ils sortent de cette vie, ces derniers cessent totalement d'être les membres du Christ (3), parce qu'ils ne sont plus en puissance de lui être unis.

Il faut répondre au *premier* argument, que les infidèles, quoiqu'ils ne soient pas de l'Eglise en acte en sont cependant en puissance (4). Cette puissance repose sur deux choses : premièrement et principalement sur la vertu du Christ qui suffit pour le salut de tout le genre humain; secondairement sur le libre arbitre.

Il faut répondre au *second*, que la fin dernière à laquelle la passion du Christ nous conduit, c'est que l'Eglise soit glorieuse, qu'elle n'ait ni tache, ni ride. Par conséquent ceci existera dans le ciel, mais non sur la terre; car ici-bas *si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous faisons illusion à nous-mêmes*, comme le dit saint Jean (I. Joan. I, 8). Cependant il y a des péchés, par exemple les péchés mortels, qui ne se trouvent pas dans ceux qui sont les membres du Christ parce qu'ils lui sont actuellement unis par la charité. Quant à ceux qui sont dans le péché, ils ne sont pas les membres du Christ en acte, mais ils le sont en puissance; à moins qu'on ne dise qu'ils le sont imparfaitement par la foi informe qui les unit au Christ sous un rapport, mais non d'une manière absolue, c'est-à-dire au point d'obtenir par lui la vie de la grâce. Car *la foi sans les œuvres est morte*, comme le dit saint Jacques (II, 20). Cependant ils tiennent du Christ un acte vital qui consiste à croire (5). C'est comme si un homme pouvait mouvoir un de ses membres de quelque manière.

Il faut répondre au *troisième*, que les patriarches ne s'attachaient pas aux sacrements de la loi comme à des choses réelles, mais comme à des images et à des ombres de l'avenir. Or, quand on se porte vers une image comme telle, c'est comme si on se portait vers la chose qu'elle représente, ainsi que

(1) Les théologiens admettent tous que les schismatiques et les hérétiques connus sont retranchés du corps de l'Eglise, mais il y a controverse entre eux au sujet des hérétiques occultes. Pour nous, nous croyons que tant qu'ils ne sont pas séparés de l'Eglise par une condamnation ou par un acte quelconque, ils sont du corps de l'Eglise, sans appartenir à son âme.

(2) Tels sont les pécheurs qui doivent se convertir.

(3) Ainsi le Christ n'est pas le chef des réprouvés, ni des enfants qui sont dans les limbes.

(4) Le concile de Constance a condamné cette proposition de Jean Huss : *Unica est sancta universalis Ecclesia, quæ est prædestinatorum universitas.*

(5) C'est une branche rompue qui tient encore à l'arbre par une partie d'elle-même.

le prouve Aristote (*Lib. de memor. et reminisc.* cap. 2). C'est pourquoi les anciens patriarches, en observant les sacrements de la loi, se portaient vers le Christ par la foi et l'amour, comme nous nous y portons nous-mêmes ; et par conséquent ils appartenaient au corps de l'Eglise comme nous y appartenons aussi.

ARTICLE IV. — LE CHRIST EST-IL LE CHEF DES ANGES (1)?

1. Il semble que le Christ comme homme ne soit pas le chef des anges. Car le chef et les membres sont de la même nature. Or, le Christ comme homme n'a pas la même nature que les anges, mais il a seulement la même nature que les hommes ; puisque, comme le dit saint Paul (*Heb.* II, 16) : *Il ne s'est point uni aux anges, mais il s'est uni à la race d'Abraham.* Le Christ, comme homme, n'est donc pas le chef des anges.

2. Le Christ est le chef de ceux qui appartiennent à *l'Eglise qui est son corps*, comme le dit l'Apôtre (*Ephes.* I). Or, les anges n'appartiennent pas à l'Eglise : car l'Eglise est l'assemblée de ceux qui croient. Or, la foi n'existe pas dans les anges, puisqu'ils ne marchent pas à la lumière de la foi, mais à celle de l'essence divine. Autrement ils seraient loin du Seigneur, comme le prouve saint Paul (II. *Cor.* V). Le Christ comme homme n'est donc pas le chef des anges.

3. Saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. XIX et tract. XXII) : que comme le Verbe qui était dans le commencement avec le Père, vivifie les âmes, de même le Verbe fait chair vivifie les corps. Or, les anges n'ont pas de corps, et le Verbe fait chair est le Christ considéré comme homme. Le Christ comme homme ne communique donc pas la vie aux anges, et par conséquent, comme homme, il n'est pas leur chef.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Coloss.* II, 10) : Que *le Christ est le chef de toute Principauté et de toute Puissance* (2). On peut en dire autant des anges des autres ordres. Le Christ est donc leur chef.

CONCLUSION. — Puisque les hommes et les anges sont destinés à jouir de la gloire divine, c'est avec raison qu'on dit que le Christ est le chef des anges et des hommes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2), où il n'y a qu'un corps il est nécessaire de ne reconnaître qu'un chef. Or, on dit par analogie qu'une société qui tend par des actes et des emplois divers à une même fin n'est qu'un seul et même corps. Il est évident que les anges et les hommes sont tous destinés à une même fin qui est la gloire de la jouissance divine. Par conséquent, le corps mystique de l'Eglise ne se compose pas seulement d'hommes, mais d'anges. Le Christ est le chef de toute cette société, parce qu'il se rapproche le plus de Dieu et qu'il participe à ses dons plus parfaitement non-seulement que les hommes, mais encore que les anges ; et parce qu'il n'y a pas que les hommes qui soient soumis à son influence, mais que les anges le sont aussi (3). Car il est dit (*Ep.* I, 20) : *Que Dieu le Père a établi le Christ à sa droite dans le ciel, au-*

(1) Il est certain que le Christ est le chef des anges, quoiqu'il y ait des auteurs qui aient nié qu'il le fût comme homme, sous prétexte qu'il doit y avoir homogénéité entre le chef et les membres.

(2) Il dit encore (*Ephes.* I, 20 et 22) : *Ad dexteram suam in cœlestibus suprà omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem et Dominationem, et omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Et omnia subjecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput suprà omnem Ecclesiam quæ est corpus ejus.*

(3) Quelle grâce le Christ a-t-il répandue sur les anges ? Cette question est controversée, non-seulement entre les thomistes et les autres théologiens, mais entre les thomistes eux-mêmes. Il nous semble plus probable et plus conforme à la doctrine de saint Thomas de dire que les anges n'ont pas été justifiés par la foi en Jésus-Christ et qu'ils n'ont pas obtenu la gloire par ses mérites, mais qu'ils ne lui doivent que des grâces et des gloires accidentelles.

dessus de toutes les Principautés, de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations, et de tout ce qui porte un nom glorieux non-seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle futur : et il a pris toutes ces choses sous ses pieds. C'est pourquoi le Christ n'est pas seulement le chef des hommes, mais il est encore celui des anges. C'est pour cela que l'Evangile dit (Matth. IV, 2) : *que les anges s'approchaient du Christ et qu'ils le servaient.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ agit sur les hommes principalement quant à l'âme, et sous ce rapport ils sont du même genre que les anges, quoiqu'ils ne soient pas de la même espèce. En raison de cette conformité, le Christ peut être appelé le chef des anges, quoiqu'il ne leur soit pas conforme sous le rapport du corps.

Il faut répondre au *second*, que l'Eglise ici-bas est l'assemblée des fidèles, mais elle est dans le ciel l'assemblée de ceux qui voient Dieu. Or, le Christ n'a pas été seulement voyageur, mais il a encore été voyant. C'est pourquoi il n'est pas seulement le chef des fidèles, mais il est encore celui des élus, selon qu'il possède la grâce et la gloire de la manière la plus pleine.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle en cet endroit d'après la ressemblance qu'il y a de la cause à l'effet, c'est-à-dire selon que ce qui est corporel agit sur le corps et ce qui est spirituel sur les choses spirituelles. Cependant l'humanité du Christ, d'après la vertu de sa nature spirituelle, c'est-à-dire divine, peut produire quelque chose non-seulement dans les esprits des hommes, mais encore dans ceux des anges, à cause de son étroite union avec Dieu, qui est une union personnelle.

ARTICLE V. — LA GRACE DU CHRIST COMME CHEF DE L'ÉGLISE EST-ELLE LA MÊME QUE LA GRACE HABITUELLE QU'IL A COMME INDIVIDU (1)?

1. Il semble que la grâce par laquelle le Christ est chef de l'Eglise ne soit pas la même que la grâce particulière qu'il a comme individu. Car l'Apôtre dit (*Rom.* V, 15) : *Si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, à plus forte raison le don tout gratuit de Dieu s'est-il répandu abondamment sur plusieurs par la grâce d'un seul homme qui est Jésus-Christ.* Or, le péché actuel d'Adam est autre que le péché originel qui est passé à ses descendants. Donc la grâce personnelle qui est propre au Christ lui-même est autre que la grâce qu'il a comme chef de l'Eglise et qui découle de lui sur les autres hommes.

2. Les habitudes se distinguent d'après les actes. Or, la grâce personnelle qui est dans le Christ ayant pour but la sanctification de son âme se rapporte à un autre acte que sa grâce de chef de l'Eglise qui a pour objet la sanctification des autres. Par conséquent la grâce personnelle du Christ est autre que sa grâce comme chef de l'Eglise.

3. Comme nous l'avons vu (quest. VI, art. 6), on distingue dans le Christ trois sortes de grâces : la grâce d'union, la grâce de chef de l'Eglise, et la grâce qu'il a comme individu. Or, cette dernière est autre que la grâce d'union. Elle est donc autre que la grâce qu'il a comme chef.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean dit (I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude.* Or, il est notre chef en raison de ce que nous avons reçu de lui. Par conséquent il l'est selon qu'il a eu la plénitude de la grâce. Et comme il a eu cette plénitude, selon que la grâce personnelle a existé parfaitement en

(1) Vasquez et quelques autres théologiens modernes soutiennent que la grâce du Christ comme chef de l'Eglise est absolument la même que la grâce d'union, tandis que, d'après saint Thomas, elle est formellement la même que la grâce habituelle, quoiqu'elle présuppose radicalement dans le Christ la grâce d'union.

lui, ainsi que nous l'avons dit (quest. VII, art. 9), il s'ensuit qu'il est notre chef selon sa grâce personnelle. Ainsi la grâce du chef n'est donc pas différente de la grâce personnelle.

CONCLUSION. — La grâce personnelle du Christ, par laquelle son âme a été justifiée, est essentiellement la même que celle d'après laquelle il est le chef de toute l'Eglise, justifiant les autres, quoiqu'elle en diffère rationnellement.

Il faut répondre que chaque chose agissant en tant qu'elle est un être en acte, il faut que l'acte par lequel une chose existe en acte soit la même chose que l'acte par lequel elle agit. Ainsi la chaleur par laquelle le feu est chaud est la même chose que celle par laquelle il échauffe. Cependant tout acte par lequel une chose est en acte ne suffit pas pour être un principe d'action sur le reste. Car puisque l'agent l'emporte sur le patient, comme le disent saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 16) et Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 19), il faut que l'agent exerce sur les autres son action avec une sorte de prééminence. Or, nous avons dit (art. 1 huj. quæst., et quest. VII, art. 9) que dans l'âme du Christ la grâce a été reçue de la manière la plus éminente (1). C'est pourquoi par suite de la surabondance de la grâce qu'il a reçue, il lui convient de la répandre sur les autres; ce qui lui appartient comme chef. C'est pour ce motif que la grâce personnelle par laquelle l'âme du Christ a été justifiée est essentiellement la même que la grâce qu'il a comme chef de l'Eglise justifiant les autres; cependant elle en diffère rationnellement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché originel dans Adam, qui est le péché de nature, est dérivé de son péché actuel qui est un péché personnel; parce que la personne a corrompu en lui la nature, et par le moyen de cette corruption, le péché du premier homme est passé à ses descendants, selon que la nature souillée a corrompu la personne. Mais la grâce n'est pas venue du Christ en nous par l'intermédiaire de la nature humaine, elle y vient uniquement par l'action personnelle du Christ. Par conséquent il n'est pas nécessaire de distinguer dans le Christ deux sortes de grâce, dont l'une réponde à la nature et l'autre à la personne, comme dans Adam on distingue le péché de la nature et le péché de la personne.

Il faut répondre au *second*, que des actes différents dont l'un est la raison et la cause de l'autre ne changent pas l'habitude. Or, l'acte de la grâce personnelle qui consiste à rendre saint formellement celui qui la possède est la raison de la justification des autres (2), qui appartient à la grâce du Christ, comme chef. De là il résulte que cette différence ne change pas l'essence de l'habitude.

Il faut répondre au *troisième*, que la grâce personnelle et la grâce de chef ont pour but un acte, au lieu que la grâce d'union ne se rapporte pas à un acte, mais à un être personnel. C'est pour cela que la grâce personnelle et la grâce de chef ont essentiellement la même habitude, tandis qu'il n'en est pas de même de la grâce d'union : quoique la grâce personnelle puisse d'une certaine manière être appelée grâce d'union, dans le sens qu'elle rend la nature apte à être unie à la personne. De la sorte la grâce d'union, la grâce de chef, et la grâce personnelle sont essentiellement la même, elles ne diffèrent que rationnellement.

(1) La grâce habituelle n'est éminente en lui que parce qu'elle a pour fondement la grâce d'union.

(2) Le concile de Trente (sess. VI, cap. 7) ne distingue aussi qu'une seule cause formelle de la justification.

ARTICLE VI. — EST-IL PROPRE AU CHRIST D'ÊTRE LE CHEF DE L'ÉGLISE (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être le chef de l'Eglise. Car il est dit (I. *Reg.* XV, 17) : *Lorsque vous étiez petit à vos yeux, vous êtes devenu le chef des tribus d'Israël.* Or, il n'y a qu'une seule Eglise sous le Nouveau et sous l'Ancien Testament. Il semble donc que pour la même raison un autre homme, indépendamment du Christ, puisse être chef de l'Eglise.

2. On dit que le Christ est le chef de l'Eglise, parce qu'il répand sa grâce sur les membres de l'Eglise. Or, il appartient aussi aux autres de communiquer la grâce à leurs semblables, d'après ce passage de saint Paul (*Eph.* IV, 29) : *Que nulle mauvaise parole ne sorte de votre bouche; mais proférez-en de bonnes pour nourrir la foi et répandre la grâce dans ceux qui vous écoutent.* Il semble donc qu'il convienne à d'autres qu'au Christ d'être le chef de l'Eglise.

3. Par là même que le Christ est à la tête de l'Eglise, non-seulement on dit qu'il en est le chef, mais on dit encore qu'il en est le pasteur et le fondement. Or, le Christ n'a pas exclusivement conservé pour lui le nom de pasteur, d'après ce passage de saint Pierre (I. *Ep.* V, 4) : *Lorsque le prince des pasteurs paraîtra, vous remporterez une couronne de gloire qui ne se flétrira jamais.* Pareillement il n'est pas le seul qui porte le nom de fondement, suivant saint Jean (*Apoc.* XXI, 14) : *Le mur de la cité a douze fondements.* Il semble donc qu'il n'ait pas conservé pour lui seul le nom de chef.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Coloss.* II, 19) : *Le chef de l'Eglise est celui dont tout le corps recevant l'influence par des vaisseaux qui en joignent et lient toutes les parties, s'affermit et s'augmente par l'accroissement que Dieu lui donne.* Or, ces caractères ne conviennent qu'au Christ, et par conséquent il est le seul qui soit chef de l'Eglise.

CONCLUSION. — Il est propre au Christ d'être le chef de l'Eglise selon l'action intérieure qu'il exerce en elle; mais relativement au gouvernement extérieur, c'est une chose qui lui est commune avec d'autres.

Il faut répondre que la tête influe sur les autres membres de deux manières : 1° d'une influence intrinsèque, selon que la vertu motrice et sensitive va de la tête aux autres membres ; 2° d'après le gouvernement extérieur, selon que d'après la vue et les autres sens qui ont leur siége dans la tête, l'homme se dirige dans ses actes extérieurs. Or, l'influx intérieur de la grâce ne vient pas d'un autre que du Christ seul, dont l'humanité par là même qu'elle est unie à la divinité a la vertu de justifier; mais l'influx sur les membres de l'Eglise quant à leur gouvernement extérieur peut convenir à d'autres. En ce sens il y en a d'autres que le Christ qui peuvent être appelés chefs de l'Eglise, d'après ces expressions du prophète (Amos, VI, 1) : *Les premiers sont les chefs des peuples;* cependant ils ne le sont pas de la même manière que le Christ : 1° parce que le Christ est le chef de tous ceux qui appartiennent à l'Eglise dans tous les temps, tous les lieux et tous les états; au lieu que les autres hommes ne sont chefs que pour certains lieux particuliers, comme les évêques le sont de leur diocèse; ou bien ils ne le sont que dans un temps déterminé, comme le pape est chef de l'Eglise entière, pendant la durée de son pontificat; et ils ne le sont que dans un état déterminé, c'est-à-dire tant qu'ils sont à l'état de voyageur. 2° Parce que le Christ est chef de son Eglise par sa vertu et son au-

(1) Les évêques sont les chefs de leurs diocèses, mais il n'y a que saint Pierre et ses successeurs qui soient les chefs universels de toute l'Eglise, comme étant les vicaires de Jésus-Christ. Le titre de chef de l'Eglise, *caput Ecclesiæ*, leur est donné par tous les Pères et par tous les conciles.

torité propre; tandis que les autres ne sont chefs qu'autant qu'ils tiennent la place du Christ, d'après saint Paul qui dit (II. *Cor.* II, 10) : *Car ce que j'ai accordé, si j'ai accordé quelque chose, je l'ai fait à cause de vous au nom du Christ.* Et plus loin (II. *Cor.* V, 20): *Nous accomplissons la fonction d'ambassadeurs pour Jésus-Christ, comme si Dieu lui-même vous exhortait par notre bouche.*

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles s'entendent du chef chargé du gouvernement extérieur, et c'est ainsi qu'on dit qu'un roi est le chef de son royaume.

Il faut répondre au *second*, que l'homme ne donne pas la grâce en agissant intérieurement, mais il porte extérieurement par la persuasion (1) aux choses qui appartiennent à la grâce.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. XLVI), si les chefs de l'Eglise sont des pasteurs, comment n'y a-t-il qu'un seul pasteur, sinon parce qu'ils sont tous des membres d'un seul et même pasteur. De même les autres peuvent être appelés les fondements et les chefs de l'Eglise, selon qu'ils sont les membres d'un seul et même chef et d'un seul et même fondement. Cependant, comme l'observe le même docteur (tract. XLVII), il a accordé à ses membres d'être pasteur, mais personne de nous ne dit qu'il est la porte; il a conservé ce nom pour lui seul. Et il en est ainsi parce que la porte désigne l'autorité principale, dans le sens que c'est par la porte que tout le monde entre dans la maison, et que le Christ est *le seul par lequel nous puissions avoir entrée en cette grâce dans laquelle nous demeurons fermes,* selon l'expression de saint Paul (*Rom.* V, 2); au lieu que les autres noms n'impliquent pas seulement l'autorité principale, mais ils désignent encore une autorité secondaire.

ARTICLE VII. — LE DIABLE EST-IL LE CHEF DE TOUS LES MÉCHANTS (2)?

1. Il semble que le diable ne soit pas le chef des méchants. Car pour être chef il faut que l'on communique le sentiment et le mouvement à tous les membres, comme le dit la glose (*Pet. Lombard.*) à l'occasion de ces paroles (*Eph.* I *Ipsum dedit caput*). Or, le diable n'a pas la vertu de communiquer la malice du péché qui provient de la volonté du prochain. Il ne peut donc pas être appelé le chef des méchants.

2. L'homme devient mauvais par toute espèce de péché. Or, tous les péchés ne viennent pas du démon : ce qui est évident pour les péchés des démons eux-mêmes qui n'ont pas prévariqué à la persuasion d'un autre. De même tous les péchés de l'homme ne viennent pas du démon. Car il est dit (*Lib. eccles. dogmat.* cap. 82) : Toutes nos pensées mauvaises ne sont pas toujours produites par le démon; elles viennent quelquefois du mouvement de notre libre arbitre. Le diable n'est donc pas le chef de tous les méchants.

3. Un chef est uni à un corps. Or, il semble que la société des méchants ne puisse être unie en rien; car le mal peut être contraire au mal, et il résulte d'ailleurs de divers défauts, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). On ne peut donc pas dire que le démon soit le chef des méchants.

Mais c'est le *contraire.* A l'occasion de ces paroles de Job (XVIII, 17) : *Que*

(1) Les prédicateurs en sont la cause extérieure par leur éloquence, et les prêtres qui administrent les sacrements la communiquent, non par leur vertu propre, mais en raison des sacrements qu'ils confèrent.

(2) Le diable est appelé le chef des méchants, dans l'Ecriture et par les Pères. Quoique tous les péchés actuels découlent du péché originel, on ne peut dire qu'Adam soit le chef de tous les méchants, parce que cet effet n'est pas le résultat de son intention directe.

sa mémoire périsse de dessus la terre, la glose observe (*ord. Greg. Mor.* lib. XIV, cap. 11) qu'il est dit de tous les impies, qu'ils retournent vers leur chef, c'est-à-dire vers le démon.

CONCLUSION. — Le diable est le chef de tous les méchants quant à leur gouvernement extérieur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le chef n'agit pas seulement intérieurement sur les membres, mais il les gouverne encore extérieurement, en dirigeant leurs actes vers une fin. On peut donc dire de quelqu'un qu'il est le chef d'une société, sous deux rapports, c'est-à-dire selon qu'il agit sur elle intérieurement et qu'il la gouverne extérieurement. Le Christ est de la sorte le chef de l'Église, comme nous l'avons dit (art. préc.). Ou bien on peut dire de quelqu'un qu'il est chef d'une société seulement par rapport au gouvernement extérieur. Tout prince ou tout prélat est ainsi chef de la société qui lui est soumise. — C'est de cette manière qu'on dit que le diable est le chef des méchants. Car, comme le dit Job (XLI, 25) : *Il est le roi qui règne sur tous les enfants de l'orgueil*. Or, il appartient à celui qui gouverne d'amener à sa fin ceux qu'il régit. Le diable a pour fin de détourner de Dieu la créature raisonnable. Ainsi dès le commencement il a tenté d'éloigner l'homme de l'obéissance au précepte divin. L'homme peut avoir pour fin de s'éloigner de Dieu, parce que cet acte se présente à lui sous une apparence de liberté, d'après ces paroles du prophète (Hier. II, 20) : *Vous avez brisé dès le commencement votre joug ; vous avez rompu vos liens et vous avez dit* : *Je ne servirai pas*. Selon qu'on est amené à cette fin par le péché, on tombe donc sous le régime et sous le gouvernement du démon, et par conséquent on dit qu'il est le chef de tous ceux qui sont dans cet état.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le diable n'agisse pas intérieurement sur la raison (1), cependant il la porte au mal par ses suggestions.

Il faut répondre au *second*, que le chef ne suggère pas toujours à chacun de ses sujets d'obéir à sa volonté ; mais il leur propose à tous ce qui en est le signe, et les uns le suivent parce qu'ils y sont poussés ; les autres le font de leur propre gré, comme on le voit pour un chef d'armée dont les soldats suivent l'étendard, sans que personne le leur persuade. Ainsi donc le premier péché du diable, qui a péché dès le commencement, comme le dit l'apôtre saint Jean (I. *Ep.* III), est proposé à l'imitation de tout le monde ; les uns le suivent parce qu'il le leur suggère, les autres le font de leur plein gré, sans aucune suggestion de sa part. Le diable est de la sorte le chef de tous les méchants, dans le sens qu'ils l'imitent, d'après ces paroles du Sage (*Sap.* II, 24) : *La mort est entrée dans le monde par l'envie du diable, et ceux qui sont de son parti l'imitent.*

Il faut répondre au *troisième*, que tous les péchés ont cela de commun, c'est qu'ils détournent de Dieu, quoiqu'ils diffèrent les uns des autres, par rapport aux divers biens changeants vers lesquels ils portent.

ARTICLE VIII. — L'ANTECHRIST PEUT-IL ÊTRE AUSSI APPELÉ LE CHEF DES MÉCHANTS (2)?

1. Il semble que l'antechrist ne soit pas le chef des méchants. Car un

(1) C'est ce qui a été démontré (tom. II, pag. 330 et suiv.).

(2) Les protestants ayant prétendu que l'antechrist dont parle saint Paul (II. *Thess.* II) était le pape, et qu'il était arrivé depuis longtemps, Bossuet réfute ces rêveries, et il fait voir en les réfutant ce que l'on doit entendre par l'antechrist et ce qu'ont entendu les Pères (Voy. Bossuet, édit. de Vers. tome III, p. 655 et suiv.).

même corps n'a pas plusieurs têtes différentes. Or, le diable est le chef de la société des méchants. L'antechrist n'est donc pas leur chef.

2. L'antechrist est un membre du diable. Or, le chef se distingue des membres. L'antechrist n'est donc pas le chef des méchants.

3. La tête a de l'influence sur les membres. Or, l'antechrist n'a aucune influence sur les méchants qui l'ont précédé. Il n'en est donc pas le chef.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (Job, XXI) : *Interrogate quemlibet de viatoribus*, la glose dit (*ord. Greg. Mor*. lib. XV, cap. 36) : Tandis qu'il parlait du corps de tous les méchants, tout à coup il tourne ses paroles vers l'antechrist, le chef de tous les impies.

CONCLUSION.— L'antechrist est le chef de tous les méchants; non selon l'ordre des temps ou la vertu d'influence, mais selon la perfection de la malice.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), dans la tête il y a naturellement trois choses : l'ordre, la perfection et la vertu d'influence. Quant à l'ordre des temps, on ne dit pas que l'antechrist est le chef des méchants, comme si son péché eût été le premier de tous, tel que le péché du démon a été antérieur à tous les autres. On ne dit pas non plus qu'il est leur chef à cause de sa vertu d'influence; car quoique de son temps il doive en entraîner plusieurs au mal, en les y poussant extérieurement, cependant ceux qui ont existé avant lui n'y ont pas été précipités par lui, et n'ont pas non plus imité sa malice. Par conséquent, sous ce rapport on ne pourrait pas dire qu'il est le chef de tous les méchants, mais de quelques-uns. Il reste donc à dire qu'il est leur chef à cause de la perfection de sa malice. Ainsi à l'occasion de ces paroles de saint Paul (II. *Thess*. II) : *Ostendens se, tanquam sit Deus*, la glose dit (*ord. Haym.*) : Comme toute la plénitude de la divinité a habité dans le Christ, de même toute la plénitude de la malice habitera dans l'antechrist. Ce qui ne signifie pas que son humanité sera prise par le diable, de manière à ne faire qu'une personne avec elle, comme l'humanité du Christ a été prise par le Fils de Dieu; mais que le diable, par ses suggestions, lui inspirera sa malice plus éminemment qu'à tous les autres. Ainsi tous les méchants qui ont paru auparavant, sont comme une figure de l'antechrist, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Thess*. II, 7) : *Le mystère d'iniquité se forme dès à présent*.

Il faut répondre au *premier* argument, que le diable et l'antechrist ne sont pas deux chefs, mais un seul; parce qu'on donne le nom de chef à l'antechrist, dans le sens qu'on trouve en lui imprimée, de la manière la plus pleine, la malice du démon. C'est pourquoi, sur ces paroles (II. *Thess*. II) : *Ostendens se, tanquam sit Deus*, la glose dit (*ord. Haym.*) : Il aura en lui le chef de tous les méchants, c'est-à-dire le diable, qui est le roi de tous les enfants de l'orgueil. Mais on ne dit pas que le démon est en lui par une union personnelle, ni qu'il y habite intrinsèquement; parce qu'il n'y a que la Trinité qui pénètre ainsi dans l'âme, comme on le voit (*Lib. de eccles. dogm*. cap. 83); seulement il y est par l'effet de sa malice.

Il faut répondre au *second*, que comme Dieu est le chef du Christ et que le Christ est néanmoins le chef de l'Eglise, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2); de même l'antechrist est le membre du diable, et cependant il est le chef des méchants.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne dit pas que l'antechrist est le chef de tous les méchants à cause d'une ressemblance d'influence, mais à cause d'une ressemblance de perfection. Car le diable poussera en lui sa

malice jusqu'au plus haut degré, comme on dit que quelqu'un a mené son dessein à son plus haut point, du moment qu'il l'a consommé.

QUESTION IX.

DE LA SCIENCE DU CHRIST EN GÉNÉRAL.

Après avoir parlé de la grâce du Christ, nous devons nous occuper de sa science. — A ce sujet il y a deux considérations à faire. Nous rechercherons : 1° quelle science le Christ a eue? 2° nous examinerons chacune de ses sciences. — Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° Le Christ a-t-il eu une autre science que la science divine? — 2° A-t-il eu la science qu'ont les bienheureux ou ceux qui voient Dieu? — 3° A-t-il eu la science infuse? — 4° A-t-il eu la science acquise?

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL EU UNE AUTRE SCIENCE QUE LA SCIENCE DIVINE (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ une autre science que la science divine. Car la science est nécessaire pour bien connaître certaines choses. Or, le Christ connaissait tout par la science divine. Il aurait donc été inutile qu'il y eût en lui une autre science.

2. Une lumière moindre est obscurcie par une plus grande. Or, toute science créée est à la science incréée de Dieu ce qu'une lumière moindre est à une plus grande. Il n'y a donc pas eu dans le Christ une autre science que la science divine.

3. L'union de la nature humaine avec la nature divine s'est faite dans la personne, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. II, art. 2). Or, il y en a qui mettent dans le Christ une science d'union, par laquelle le Christ a su plus pleinement que tout autre ce qui appartient au mystère de l'Incarnation. Par conséquent, puisque l'union personnelle contient les deux natures, il semble que dans le Christ il n'y ait pas eu deux sciences, mais une seule appartenant à l'une et à l'autre nature.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*Lib. de incarn.* cap. 7) : Dieu a pris la perfection de la nature humaine dans sa chair; il a pris le sens et l'esprit de l'homme, mais non l'esprit charnel et plein d'enflure. Or, la science créée appartient à l'esprit de l'homme. Elle a donc existé dans le Christ.

CONCLUSION. — Il a été nécessaire en raison de la nature humaine qui a été parfaite dans le Christ, qu'il y eût en lui une autre science que la science divine.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. V), le Fils de Dieu a pris la nature humaine entière, c'est-à-dire non-seulement le corps, mais encore l'âme; non-seulement l'âme sensitive, mais encore l'âme raisonnable. C'est pourquoi il a fallu qu'il eût la science créée, pour trois motifs : 1° A cause de la perfection de son âme. En effet, l'âme considérée en elle-même est en puissance à l'égard de la connaissance des choses intelligibles. Car elle est comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit. Cependant il est possible d'y écrire, à cause de l'intellect possible qui peut devenir toutes choses, selon l'expression d'Aristote (*De an.* lib. III, text. 18). Or, ce qui est en puissance est imparfait, si on ne le fait pas passer à l'acte. C'est pourquoi il a fallu que l'âme du Christ fût parfaite au moyen d'une science qui fût sa propre perfection. Il a donc été nécessaire qu'il y eût en lui une autre science que la science divine; autrement son

(1) Il est de foi que le Christ a eu une science créée, c'est-à-dire qu'il a eu une connaissance intellectuelle, indépendamment de la connaissance infinie qu'il avait de Dieu, et il serait téméraire de nier qu'il ait eu une science créée à l'état habituel, tel que les logiciens et les métaphysiciens l'entendent (Voy. Gotti, *Tract. de scientid Christ.* quest. I, dub. 2).

âme serait plus imparfaite que celles des autres hommes. 2° Parce que toute chose existant à cause de son opération, selon la remarque du philosophe (*De cœlo*, lib. II, text. 17), le Christ aurait eu en vain une âme intelligente, s'il n'avait rien compris par elle ; ce qui appartient à la science créée. 3° Parce qu'il y a une science créée qui appartient à la nature de l'âme humaine ; c'est celle par laquelle nous connaissons naturellement les premiers principes. Car nous entendons ici, dans un sens large, par science toute connaissance de l'intellect humain. Or, le Christ n'a manqué d'aucune des choses naturelles, parce qu'il a reçu la nature humaine tout entière, comme nous l'avons dit (quest. V). C'est pourquoi le sixième concile général (*Const.* III, gen. VI, act. 4, *in epist. Agath. ad Imp.*) a-t-il condamné l'opinion de ceux qui ne voulaient pas qu'il y eût dans le Christ deux sciences ou deux sagesses (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'au moyen de la science divine le Christ a tout connu par une opération incréée, qui est l'essence même de Dieu ; car l'intelligence de Dieu est son essence, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. XII, text. 39). Cet acte n'a donc pas pu appartenir à l'âme humaine du Christ, puisqu'il est d'une autre nature. Si donc il n'y avait pas eu dans l'âme du Christ une autre science que la science divine, elle n'aurait rien connu, et par conséquent il l'aurait prise en vain, puisque toute chose existe à cause de son opération.

Il faut répondre au *second*, que si l'on reçoit deux lumières du même ordre, la moindre est obscurcie par la plus grande ; comme la lumière du soleil obscurcit celle d'un flambeau, quand on les prend l'une et l'autre pour éclairer. Mais si l'on prend deux lumières, de sorte que la plus grande éclaire et que la moindre soit éclairée, celle-ci n'est pas obscurcie par l'autre ; elle est au contraire augmentée, comme la lumière de l'air par celle du soleil. C'est ainsi que la lumière de la science créée n'est pas obscurcie, mais elle est plutôt rendue plus éclatante dans l'âme du Christ par la lumière de la science divine, qui *est la véritable lumière illuminant tout homme venant en ce monde*, selon l'expression de l'Evangile (Joan. I, 9).

Il faut répondre au *troisième*, que de la part des choses unies on reconnaît une science dans le Christ, et quant à la nature divine et quant à la nature humaine ; de telle sorte qu'à cause de l'union qui fait que l'hypostase de Dieu et de l'homme est la même, on attribue à l'homme ce qui est de Dieu, et à Dieu ce qui est de l'homme (2), comme nous l'avons dit (quest. III, art. 1, in arg. et respons. et art. 6, arg. 3). Mais de la part de l'union on ne peut pas supposer qu'il y ait dans le Christ une science quelconque. Car cette union est l'être personnel ; au lieu que la science ne convient à la personne qu'en raison de l'une de ses natures.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL EU LA SCIENCE QU'ONT LES BIENHEUREUX OU CEUX QUI VOIENT DIEU (3) ?

1. Il semble que le Christ n'ait pas eu la science des bienheureux ou de ceux qui voient Dieu. Car la science des bienheureux existe par la participation de la lumière divine, d'après ces paroles (*Ps.* XXXV, 10) : *Nous verrons la lumière dans votre lumière.* Or, le Christ n'a pas eu la lumière divine

(1) Cette hérésie fut celle de Macaire et de quelques-uns de ses disciples, qui ne voulaient admettre dans le Christ ni deux opérations intellectuelles, ni deux volontés.

(2) C'est ce que les théologiens appellent la communication des idiomes. Cette question doit se présenter pour être traitée *ex professo* (quest. XVI, art. 4 et 5).

(3) Il est de foi que le Christ a actuellement la science des bienheureux, et qu'il voit Dieu face à face, puisqu'il est dit (Marc. V, 19) : *Dominus quidem Jesus... assumptus est in cœlum et sedet à dextris Dei.* Mais la question qu'examine ici saint Thomas a pour objet de rechercher si, pendant qu'il était sur la terre, il a eu cette science.

comme une chose participée, mais il a eu en lui la divinité elle-même substantiellement immanente, d'après ce que dit saint Paul (*Colos.* II, 9) : *Toute la plénitude de la divinité réside véritablement et substantiellement dans le Christ.* Il n'y a donc pas eu dans le Christ la science des bienheureux.

2. La science des bienheureux fait leur bonheur, selon ces paroles de l'Evangile (Joan. XVII, 3) : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé.* Or, l'Homme-Dieu a été heureux par là même qu'il a été uni personnellement à la Divinité, d'après ce que dit le Psalmiste (*Ps.* LXIV, 5) : *Heureux celui que vous avez choisi et pris.* On ne doit donc pas supposer en lui la science des bienheureux.

3. Il y a deux sortes de science qui conviennent à l'homme ; l'une est conforme à sa nature et l'autre lui est supérieure. Or, la science des bienheureux, qui consiste dans la vision divine, n'est pas selon la nature de l'homme, mais elle lui est supérieure. Et comme il y a eu dans le Christ une autre science surnaturelle beaucoup plus élevée, qui est la science divine, il n'a donc pas fallu que la science des bienheureux existât en lui.

Mais c'est le *contraire.* La science des bienheureux consiste dans la connaissance de Dieu. Or, le Christ a pleinement connu Dieu, même comme homme, d'après ces paroles de saint Jean (VIII, 55) : *Je le connais et je garde sa parole.* Il y a donc eu dans le Christ la science des bienheureux.

CONCLUSION. — Puisque les hommes sont conduits par l'humanité du Christ à la fin de la béatitude, il a fallu que la connaissance des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, convînt au Christ, comme homme, de la manière la plus excellente.

Il faut répondre que ce qui est en puissance est réduit en acte par ce qui est en acte, car il faut que ce qui échauffe d'autres corps soit d'abord chaud lui-même. Or, l'homme est en puissance à l'égard de la science des bienheureux qui consiste dans la vision de Dieu, et il s'y rapporte comme à sa fin ; car il est une créature raisonnable capable de la connaissance des bienheureux, selon qu'il a été fait à l'image de Dieu. De plus les hommes sont amenés à la béatitude, qui est leur fin, par l'humanité du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* II, 10) : *Il était bien convenable que Dieu pour qui et par qui sont toutes choses, et qui voulait conduire à la gloire ses enfants en si grand nombre, élevât par ses souffrances au comble de l'honneur celui qui devait être l'auteur de leur salut.* C'est pourquoi il a fallu que la connaissance des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, convînt au Christ comme homme de la manière la plus excellente ; parce que la cause doit toujours l'emporter sur l'effet (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la divinité a été unie à l'humanité du Christ selon la personne, mais non selon l'essence ou la nature ; et qu'avec l'unité de personne subsiste la distinction des natures. C'est pourquoi l'âme du Christ, qui est une partie de la nature humaine, recevait pleinement, par une lumière participée de la nature divine, la science des bienheureux par laquelle on voit Dieu dans son essence.

Il faut répondre au *second*, que d'après l'union l'Homme-Dieu est heureux d'une béatitude incréée, comme d'après l'union il est Dieu ; mais indépendamment de la béatitude incréée, il a fallu qu'il y eût dans la nature humaine du Christ une béatitude créée, par laquelle son âme fût établie dans la fin dernière de la nature humaine.

(1) Tous les catholiques admettent le sentiment de saint Thomas, et s'il n'est pas de foi, on doit le regarder comme très-voisin de la foi, et le soutenir comme implicitement révélé dans l'Ecriture et comme confirmé dans la tradition. Cependant les Pères sont peu explicites sur ce point (Voy. le P. Pétau, *De incarn.* lib. XI, 4, 5).

Il faut répondre au *troisième*, que la vision ou la science des bienheureux est d'une certaine manière supérieure à la nature de l'âme raisonnable, dans le sens qu'elle ne peut y parvenir par sa propre vertu; mais d'une autre manière elle est selon sa nature, dans le sens qu'elle en est capable naturellement, c'est-à-dire selon qu'elle a été faite à l'image de Dieu, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*) : au lieu que la science incréée est de toutes les manières supérieure à la nature de l'âme humaine.

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL EU LA SCIENCE INNÉE OU INFUSE (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ une autre science innée ou infuse que celle des bienheureux. Car toute autre science est à la science des bienheureux ce que l'imparfait est au parfait. Or, la présence de la connaissance parfaite exclut l'imparfaite, comme la vision éclatante de l'essence divine exclut la vision énigmatique de la foi, ainsi qu'on le voit (I. *Cor.* XIII). Par conséquent, puisqu'il y a eu dans le Christ la science des bienheureux, comme nous l'avons dit (art. préc.), il semble qu'il n'ait pas pu y avoir une science infuse.

2. Un mode plus imparfait de connaissance dispose à un plus parfait; comme l'opinion qui repose sur le syllogisme dialectique dispose à la science qui repose sur le syllogisme démonstratif. Or, quand on possède la perfection, on n'a plus besoin de la disposition qui y mène, comme quand on est arrivé au terme, le mouvement n'est plus nécessaire. Par conséquent, puisque toute autre connaissance créée est à la connaissance des bienheureux ce que l'imparfait est au parfait, et ce que la disposition est au terme, il semble que le Christ ayant eu la connaissance des bienheureux, il ne lui a pas été nécessaire d'en avoir une autre.

3. Comme la matière corporelle est en puissance par rapport à la forme sensible, de même l'intellect possible est en puissance par rapport à la forme intelligible. Or, la matière corporelle ne peut pas recevoir simultanément deux formes sensibles, l'une plus parfaite et l'autre qui l'est moins. L'âme ne peut donc pas non plus recevoir simultanément deux sortes de science, l'une plus parfaite et l'autre qui l'est moins; ce qui nous ramène à la même conséquence que précédemment.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Colos.* II, 3) : *que tous les trésors de sagesse et de science sont renfermés dans le Christ.*

CONCLUSION. — Puisque l'âme du Christ a été parfaite, indépendamment de la science divine et incréée qui a existé en lui, il a été nécessaire que son âme eût la science infuse qui lui fit connaître les choses telles qu'elles sont dans leur propre nature par des espèces intelligibles, proportionnées à l'entendement humain, et c'est là ce qui fait la perfection de l'âme du Christ.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), il était convenable que la nature humaine prise par le Verbe de Dieu ne fût pas imparfaite. Or, tout ce qui est en puissance est imparfait, à moins qu'il ne soit ramené à l'acte. L'intellect possible humain est en puissance à l'égard de tout ce qui est intelligible, mais il est réduit à l'acte par les espèces intelligibles qui sont pour lui des formes complétives, comme on le voit d'après ce que dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 32 et 38). C'est pourquoi il

(1) On appelle science innée celle qui accompagne la nature dans laquelle elle se trouve comme sa propriété naturelle, et la science infuse est celle qui n'accompagne pas la nature, mais que Dieu répand dans le sujet comme un accident qui s'ajoute à lui. Ici saint Thomas unit ensemble ces deux expressions, parce que dans le Christ la science infuse accompagne la nature, à laquelle elle est due en raison de son union avec le Verbe.

faut reconnaître dans le Christ une science infuse, en tant que le Verbe de Dieu imprime à l'âme du Christ qui lui est personnellement unie des espèces intelligibles pour toutes les choses à l'égard desquelles l'intellect possible est en puissance, comme il a imprimé les espèces intelligibles dans l'entendement des anges au commencement de la création, ainsi qu'on le voit d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8). C'est pourquoi, comme dans les anges, suivant le même docteur (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 22, 24 et 30), il y a deux sortes de connaissance, l'une matutinale par laquelle ils connaissent les choses dans le Verbe, et l'autre vespertinale (1) par laquelle ils les connaissent dans leur propre nature au moyen d'espèces qui leur sont innées; de même, indépendamment de la science divine et incréée, il y a dans l'âme du Christ la science des bienheureux par laquelle elle connaît le Verbe et les choses dans le Verbe; et la science infuse, par laquelle il connaît les choses dans leur propre nature par des espèces intelligibles proportionnées à l'entendement humain.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vision imparfaite de la foi implique dans son essence quelque chose d'opposé à la vision manifeste de l'essence divine, parce qu'il est de l'essence de la foi d'avoir pour objet ce qu'on ne voit pas, comme nous l'avons dit (2ª 2ª, quest. I, art. 4). Mais la connaissance qui a lieu par des espèces infuses ne renferme rien d'opposé à la connaissance des bienheureux. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que la disposition se rapporte à la perfection de deux manières : 1° comme le chemin qui y conduit; 2° comme l'effet qui en résulte. Car la chaleur dispose la matière à recevoir la forme du feu, et quand cette forme arrive, la chaleur ne cesse pas, mais elle reste, comme un effet de cette forme. De même l'opinion produite par le syllogisme dialectique est un moyen qui mène à la science qu'on acquiert par la démonstration. Cette science acquise, la connaissance qu'on obtient par le syllogisme dialectique (2) peut néanmoins subsister comme résultant de la science démonstrative qui est produite par la cause. Car celui qui connaît la cause peut, par là même, connaître à plus forte raison les signes probables d'après lesquels le syllogisme dialectique procède. De même dans le Christ la science infuse subsiste simultanément avec la science de la béatitude, non comme un moyen d'arriver à la béatitude, mais comme un effet de cette vision qui la confirme.

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance des bienheureux n'est pas produite par l'espèce qui est une ressemblance de l'essence divine, ou des choses que l'on connaît dans cette essence, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. XII, art. 2). Mais cette connaissance appartient immédiatement à l'essence divine, parce que l'essence divine est unie à l'entendement des bienheureux, comme l'intelligible au sujet qui le comprend. Cette essence divine est une forme qui surpasse la proportion de toute créature. Par conséquent, rien n'empêche qu'avec cette forme suréminente il y ait simultanément dans l'âme raisonnable des espèces intelligibles proportionnées à sa nature.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL EU QUELQUE SCIENCE ACQUISE (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de science expérimentale ac-

(1) Voyez à l'égard de ces deux sortes de connaissance ce que nous avons dit (tom. I, p. 505).

(2) Dans le langage péripatéticien on appelle syllogisme dialectique celui qui n'aboutit qu'à une conclusion probable et douteuse (Vid. *les premiers analytiques*, liv. I, ch. 1; *Top.* lib. I, cap. 2).

(3) Les scotistes et plusieurs autres théologiens sont sur ce point d'un sentiment contraire à celui de saint Thomas.

quise. En effet, tout ce qui a convenu au Christ, il l'a eu de la manière la plus excellente. Or, le Christ n'a pas eu la science acquise de la manière la plus excellente; car il ne s'est pas appliqué à l'étude des lettres, par laquelle on acquiert la science la plus parfaite, puisqu'il est dit dans l'Evangile (Joan. VII, 15) : *Que tous les Juifs étonnés disaient : Comment connaît-il les lettres, lui qui ne les a point étudiées?* Il semble donc qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de science acquise.

2. On ne peut pas ajouter quelque chose à ce qui est plein. Or, la puissance de l'âme du Christ a été remplie par les espèces intelligibles que la divinité lui a communiquées, comme nous l'avons dit (art. préc.). Son âme n'a donc pas pu recevoir par surcroît des espèces acquises.

3. Celui qui a déjà l'habitude de la science n'en acquiert pas une nouvelle au moyen des choses qu'il reçoit des sens (parce qu'alors il y aurait simultanément dans le même sujet deux formes de la même espèce). Mais l'habitude qui existait auparavant, est confirmée et s'accroît. Puisque le Christ a eu l'habitude de la science infuse, il ne semble donc pas qu'il ait acquis une autre science par les choses que ses sens ont perçues.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Hebr.* V, 8) : *Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a appris l'obéissance d'après ce qu'il a souffert;* la glose observe (*interl. Haym.*), c'est-à-dire d'après ce qu'il a éprouvé. Il y a donc eu dans le Christ une science expérimentale qui est la science acquise.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a eu dans l'âme du Christ l'intellect agent dont l'opération propre est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images sensibles, il y a eu en elle, indépendamment de la science infuse, une science acquise par la lumière naturelle de l'intellect agent, c'est-à-dire par l'abstraction des images sensibles.

Il faut répondre que, comme le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.), aucune des choses que Dieu a mises dans notre nature n'a manqué à la nature humaine que le Verbe de Dieu a prise. Or, il est évident que dans la nature humaine Dieu a mis non-seulement l'intellect possible, mais encore l'intellect agent. Par conséquent, il est nécessaire de dire que dans l'âme du Christ il y a eu non-seulement un intellect possible, mais encore un intellect agent. Or, si ailleurs Dieu et la nature ne font rien en vain, selon la remarque d'Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 31, et lib. II, text. 59), à plus forte raison n'y a-t-il rien eu d'inutile dans l'âme du Christ. Et comme ce qui n'a pas d'opération propre existe en vain, puisque toute chose existe à cause de son opération, selon l'expression du philosophe (*De cœlo*, lib. II, text. 17), et que d'ailleurs l'opération propre de l'intellect agent est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images, ce qui est cause qu'on dit (*De animâ*, lib. III, text. 18) qu'il lui appartient de faire toutes choses; il s'ensuit qu'il est nécessaire de dire que dans le Christ il y a eu des espèces intelligibles reçues dans son intellect possible par l'action de son intellect agent; ce qui revient à dire qu'il y a en lui la science acquise à laquelle quelques-uns donnent le nom de science expérimentale. — C'est pourquoi, quoique j'aie dit le contraire ailleurs (III. *Sent.* quest. III, art. 3, quest. v), il faut répondre qu'il y a eu dans le Christ la science acquise, qui est la science proprement dite selon le mode de l'homme, non-seulement de la part du sujet qui la reçoit, mais encore de la part de la cause qui la produit. Car cette science existe dans l'âme du Christ selon la lumière de l'intellect agent qui est naturelle à l'âme humaine. Au contraire la science infuse est attribuée à l'âme d'après la lumière qui lui vient d'en haut; et ce mode de connaître est proportionné à la nature angélique. Quant à la science des

bienheureux par laquelle Dieu est vu dans son essence, elle est propre et naturelle à Dieu seul, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XII, art. 4).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux manières d'acquérir la science : on peut le faire en la découvrant et en l'apprenant; le mode qui la découvre est le principal, celui par lequel on l'apprend est secondaire. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 4) : Il est excellent celui qui comprend tout par lui-même, et il est bon celui qui est bien docile au maître qui l'instruit (1). C'est pourquoi il convenait mieux au Christ d'avoir la science acquise en la découvrant qu'en l'apprenant, d'autant plus que Dieu l'envoyait pour être le docteur de tout le monde, d'après ces paroles du prophète (Joel, II, 23) : *Réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné le docteur de la justice.*

Il faut répondre au *second*, que l'âme humaine soutient deux sortes de rapport. L'un à l'égard de ce qui est au-dessus d'elle; l'âme du Christ a été remplie sous ce rapport par la science infuse. L'autre à l'égard de ce qui est au-dessous, c'est-à-dire à l'égard des images sensibles qui sont naturellement aptes à mouvoir l'entendement humain par la vertu de l'intellect agent. Or, il a fallu que l'âme du Christ fût encore remplie de science à cet égard, non parce que la première plénitude suffisait à l'intelligence humaine par elle-même, mais parce qu'il fallait encore qu'elle fût rendue parfaite, relativement aux images sensibles.

Il faut répondre au *troisième*, que l'habitude acquise et l'habitude infuse ne sont pas de même nature; car l'habitude de la science acquise s'acquiert par le rapport de l'intelligence humaine avec les images sensibles; par conséquent on ne peut acquérir de nouveau une autre habitude semblable; au lieu que l'habitude de la science infuse est d'une autre nature, selon qu'elle descend dans l'âme en partant de ce qu'il y a de plus élevé, et non en proportion des images sensibles. C'est pourquoi ces deux habitudes ne sont pas de même nature.

QUESTION X.

DE LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'AME DU CHRIST.

Nous avons maintenant à nous occuper en particulier de chacune des sciences dont nous venons de constater l'existence. Comme nous avons déjà parlé de la science divine (part. I, quest. XIV), il nous reste actuellement à nous occuper des trois autres : 1° de la science bienheureuse; 2° de la science infuse; 3° de la science acquise. — Nous avons déjà dit plusieurs choses de la science bienheureuse, qui consiste dans la vision de Dieu (part. I, quest. XII); nous n'avons plus à parler ici que de ce qui appartient en propre à l'âme du Christ. — A cet égard quatre questions sont à examiner : 1° L'âme du Christ a-t-elle compris le Verbe, ou l'essence divine? — 2° A-t-elle tout connu dans le Verbe? — 3° A-t-elle connu dans le Verbe des choses infinies? — 4° Voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement que toute autre créature?

ARTICLE I. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE COMPRIS LE VERBE OU L'ESSENCE DIVINE (2)?

1. Il semble que l'âme du Christ ait compris et qu'elle comprenne le Verbe ou l'essence divine. Car saint Isidore dit (*De summ. bon.* lib. I, cap. 3) que la Trinité n'est connue qu'à elle seule et à l'Homme-Dieu. L'Homme-Dieu a

(1) Aristote parle ainsi lui-même d'après Hésiode. Voyez le poëme des *OEuvres et des Jours*, v. 95. On trouve la même pensée dans l'*Antigone* de Sophocle, v. 720.

(2) Le concile de Bâle a condamné la proposition suivante d'Augustin de Rome : *Anima Christi videt Deum tam clarè et intensè, sicut Deus videt seipsum*, et cette condamnation a été approuvée par le pape Nicolas V.

donc de commun avec la sainte Trinité la connaissance qu'elle a d'elle-même et qui lui est propre. Cette connaissance supposant une compréhension parfaite, il s'ensuit que l'âme du Christ a compris l'essence divine.

2. C'est une plus grande chose d'être uni à Dieu personnellement que selon la vision. Or, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 6) : Toute la divinité dans l'une des personnes a été unie à la nature humaine dans le Christ. A plus forte raison la nature divine entière est-elle vue par l'âme du Christ, et par conséquent il semble qu'elle comprenne son essence.

3. Ce qui convient au Fils de Dieu par nature, convient au fils de l'homme par grâce, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 13). Or, il convient au Fils de Dieu par nature de comprendre l'essence divine. Cette même chose convient donc au fils de l'homme par grâce, et par conséquent il semble que l'âme du Christ ait compris le Verbe par la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 14) que ce qui se comprend est fini par rapport à soi. Or, l'essence divine n'est pas finie comparativement à l'âme du Christ, puisqu'elle la surpasse infiniment. L'âme du Christ ne comprend donc pas le Verbe.

CONCLUSION. — Puisque l'âme du Christ a été créée et qu'elle est finie, elle ne comprend d'aucune manière le Verbe ou l'essence divine, qui est incréée et infinie.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. II, art. 1 et 6), l'union des natures s'est faite dans la personne du Christ, de manière cependant que les propriétés de l'une et de l'autre n'ont point été confuses. Ainsi ce qui est incréé reste incréé, et ce qui est créé doit rester dans les limites de la créature, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 3 et 4). Or, il est impossible qu'une créature comprenne l'essence divine, comme nous l'avons démontré (part. I, quest. XII, art. 1, 4 et 7); parce que l'infini n'est pas compris par le fini. C'est pourquoi on doit dire que l'âme du Christ ne comprend d'aucune manière l'essence divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Homme-Dieu est semblable à la Trinité divine pour la connaissance qu'elle a d'elle-même, non en raison de la compréhension, mais parce qu'il en a une connaissance plus élevée que les autres créatures (1).

Il faut répondre au *second*, que dans l'union qui s'est faite selon l'être personnel, la nature humaine ne comprend pas le Verbe de Dieu ou la nature divine, qui, quoiqu'elle ait été unie tout entière à la nature humaine dans la seule personne du Fils, n'a cependant pas été comprise ou renfermée par elle dans toute sa vertu divine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Epist. ad Volus.* CXXXVI) : Je veux que vous sachiez que l'enseignement chrétien n'admet pas que Dieu ait été renfermé dans le corps au point d'avoir abandonné ou perdu le soin qu'il prenait du gouvernement de l'univers, ou que sa sollicitude se soit concentrée ou resserrée pour ainsi dire dans cet espace étroit. De même l'âme du Christ voit l'essence de Dieu tout entière, cependant elle ne la comprend pas; parce qu'elle ne la voit pas totalement, c'est-à-dire aussi parfaitement qu'elle pourrait être vue, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XII, art. 7).

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage de saint Augustin doit

(1) Sylvius pense que l'on peut entendre ce passage de l'humanité en raison de la divinité, selon l'interprétation de saint Thomas lui-même (in III, dist. 14, quest. I, art. 2, quest. 1 ad 1). Nicolaï croit que saint Isidore a ainsi parlé d'après le sentiment de ceux qui prétendaient que l'âme du Christ comprenait au moyen de l'intellect divin.

s'entendre de la grâce d'union, d'après laquelle tout ce que l'on dit du Fils de Dieu selon la nature divine, on le dit aussi du fils de l'homme à cause de l'identité du suppôt. D'après cela on peut dire véritablement que le fils de l'homme comprend l'essence divine, non en raison de son âme, mais selon sa nature divine; et on peut dire aussi de la même manière que le fils de l'homme est créateur.

ARTICLE II. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE CONNU TOUTES CHOSES DANS LE VERBE (1)?

1. Il semble que l'âme du Christ ne connaisse pas toutes choses dans le Verbe. Car il est dit (Marc. XIII, 32) : *Quant à ce jour personne n'en a connaissance, ni les anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul.* Elle ne sait donc pas tout dans le Verbe.

2. Plus on connaît parfaitement un principe et plus on connaît de choses dans ce principe. Or, Dieu voit plus parfaitement son essence que l'âme du Christ. Il connaît donc dans le Verbe plus de choses que l'âme du Christ, et par conséquent l'âme du Christ ne connaît pas tout dans le Verbe.

3. L'étendue de la science se mesure sur la quantité des choses que l'on peut savoir. Si donc l'âme du Christ savait dans le Verbe tout ce qu'il sait, il s'ensuivrait que la science de l'âme du Christ égalerait la science divine, c'est-à-dire le créé égalerait l'incréé; ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (*Apoc.* v, 12) : *L'Agneau qui a été égorgé est digne de recevoir la divinité et la sagesse;* la glose dit (*ord.*) : c'est-à-dire la connaissance de toutes choses.

CONCLUSION. — L'âme du Christ a connu dans le Verbe tout ce qui existe, tout ce qui a existé ou tout ce qui existera d'une manière quelconque, et tout ce qui est dans la puissance de la créature, mais il n'a cependant pas connu en lui ce qui est dans la puissance du Dieu créateur, car ce serait comprendre la vertu et l'essence divine.

Il faut répondre que quand on demande si Dieu connaît tout dans le Verbe, le mot *tout* peut s'entendre de deux manières : 1° Proprement, de telle sorte qu'on embrasse tout ce qui existe, tout ce qui existera ou tout ce qui a existé de quelque manière; tout ce qui a été dit, ou fait, ou pensé par quelqu'un, à quelque époque que ce soit. Dans ce sens on doit dire que l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. En effet tout intellect créé ne connaît pas dans le Verbe toutes choses absolument, mais il en connaît d'autant plus qu'il voit le Verbe plus parfaitement. Cependant il n'y a pas d'intellect bienheureux qui ne connaisse dans le Verbe tout ce qui le regarde. Or, tout regarde le Christ et sa dignité d'une certaine manière, dans le sens que tout lui est soumis. Dieu l'a établi le juge de toutes choses, parce *qu'il est le fils de l'homme*, comme le dit l'Evangile (Joan. v). C'est pourquoi l'âme du Christ connaît dans le Verbe tout ce qui existe, dans tous les temps, et elle sait même les pensées des hommes dont il est le juge; de telle sorte que ces paroles (Joan. II, 25) : *Il connaissait par lui-même ce qu'il y avait dans le cœur de l'homme*, peuvent s'entendre non-seulement de la science divine, mais encore de la science que l'âme du Christ possède dans le Verbe (2). — 2° Le mot *tout* peut s'entendre plus largement, de ma-

(1) Celse a prétendu que le Christ n'avait pas su à l'avance qu'il devait souffrir (Orig. lib. II, *cont. Cels.*); les agnoètes, d'après saint Grégoire (*Ep.* XXXIX) et saint Isidore (*Etym.* lib. VIII, cap. 9), ont cru que le Christ avait ignoré, au moins comme homme, le jour du jugement universel. Luther, Zuingle et Calvin sont tombés dans cette même erreur, qui a été condamnée.

(2) Parmi les catholiques, il y en a qui admettent que le Christ a vu dans le Verbe tous les futurs dont la succession doit avoir une fin, comme les substances dont la génération doit avoir un terme, mais qu'il n'a pas connu les futurs dont la succession est indéfinie, comme les pas

nière à s'étendre non-seulement à toutes les choses qui existent en acte, peu importe à quelle époque, mais encore à toutes celles qui sont en puissance, qui ne doivent jamais être réduites en acte ou qui n'y ont point été. Parmi ces choses il y en a qui n'existent que dans la puissance divine : pour celles-là l'âme du Christ ne les connaît pas toutes dans le Verbe. Car ce serait comprendre tout ce que Dieu peut faire, et par là même comprendre la vertu divine et par conséquent son essence (1). Car toute vertu se connaît par la connaissance de toutes les choses sur lesquelles elle a de la puissance. Il y en a d'autres qui n'existent pas seulement dans la puissance divine, mais encore dans la puissance de la créature : l'âme du Christ sait toutes celles-là dans le Verbe : car elle comprend dans le Verbe l'essence de toute créature et par conséquent la puissance et la vertu et tout ce qui est au pouvoir des choses créées.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Arius et Eunomius ont entendu ce passage, non de la science de l'âme qu'ils n'admettaient pas dans le Christ, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1), mais de la connaissance divine du Fils, qu'ils prétendaient inférieur au Père quant à la science. Mais cette opinion est insoutenable; parce que tout a été fait par le Verbe de Dieu, selon l'expression de saint Jean; et entre autres choses il a fait tous les temps et il n'ignore rien de ce qu'il a fait. Par conséquent s'il est dit qu'il ne connaît pas le jour et l'heure du jugement, c'est parce qu'il ne le fait pas connaître. Car interrogé à ce sujet par les apôtres (*Act.* I), il ne voulut pas le leur révéler. C'est ainsi qu'il est dit (*Gen.* XXII, 12) : *Maintenant je sais que vous craignez Dieu;* c'est-à-dire maintenant je vous ai fait connaître que vous le craignez. L'Ecriture dit que le Père sait, parce qu'il a transmis cette connaissance au Fils. Par conséquent par là même qu'on dit : *à l'exception du Père,* on donne à entendre que le Fils le connaît, non-seulement quant à la nature divine, mais encore quant à la nature humaine : parce que, comme l'observe saint Chrysostome (*Hom.* LXXVIII *in Matth.*), s'il a été donné au Christ comme homme de savoir de quelle manière il faut juger, ce qui est la chose la plus grave, à plus forte raison lui a-t-il été donné de savoir ce qui est moins important, c'est-à-dire l'époque du jugement. Toutefois Origène (*Tract.* XXX *in Matth.*) entend ces paroles du Christ quant à son corps qui est l'Eglise et qui ignore ce temps. Enfin il y en a qui disent qu'on doit les entendre du Fils adoptif de Dieu et non de son Fils naturel.

Il faut répondre au *second,* que Dieu connaît plus parfaitement son essence que l'âme du Christ ne la connaît, puisqu'il la comprend. C'est pourquoi il connaît toutes choses, non-seulement celles qui existent en acte à une époque quelconque, et qu'on dit qu'il connaît de sa science de vision, mais il connaît encore tout ce qu'il peut faire, c'est-à-dire les choses qu'on dit qu'il connaît par sa simple intelligence, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XIV, art. 9). L'âme du Christ sait donc tout ce que Dieu connaît en lui-même par la science de vision; mais non tout ce qu'il connaît en lui-même par la science de simple intelligence; et par conséquent Dieu sait en lui-même plus de choses que l'âme du Christ.

Il faut répondre au *troisième,* que l'étendue de la science ne se considère pas seulement d'après le nombre des choses que l'on peut savoir, mais encore d'après la clarté de la connaissance. Ainsi quoique la science de

sions des hommes et des anges. Cette opinion est celle de Richard de Saint-Victor (in III, dist. 14, art. 2, quest. III), et il semble qu'elle soit partagée par saint Bonaventure.

(1) Ainsi la connaissance de l'âme du Christ n'a été infinie ni dans son mode ni dans son objet.

l'âme du Christ qu'elle possède dans le Verbe soit égale à la science de vision que Dieu a en lui-même, relativement au nombre des choses qu'elle embrasse; néanmoins la science de Dieu la surpasse infiniment quant à la clarté de la connaissance; parce que la lumière incréée de l'entendement divin surpasse infiniment toute lumière créée qui est reçue dans l'âme du Christ. D'ailleurs, absolument parlant, la science divine l'emporte sur la science de l'âme du Christ, non-seulement quant au mode de la connaissance, mais encore quant au nombre des objets qu'elle embrasse, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE CONNU DANS LE VERBE DES CHOSES INFINIES (1)?

1. Il semble que l'âme du Christ ne puisse pas connaître dans le Verbe des choses infinies. Car il répugne à la définition de l'infini qu'on le connaisse, selon la remarque d'Aristote (*Phys.* lib. III, text. 63) : L'infini est tel que quelle que soit l'étendue qu'on en perçoive, il reste toujours quelque chose au delà. Or, il est impossible que la définition soit séparée de l'objet défini; parce que ce serait établir en même temps deux choses contradictoires. Il est donc impossible que l'âme du Christ sache des choses infinies.

2. La science des infinis est infinie. Or, la science de l'âme du Christ ne peut pas être infinie; car sa capacité est finie, puisqu'elle est créée. L'âme du Christ ne peut donc pas connaître les infinis.

3. Rien ne peut être plus grand que l'infini. Or, il y a plus de choses contenues dans la science divine, absolument parlant, que dans la science de l'âme du Christ, comme nous l'avons dit (art. préc.). L'âme du Christ ne connaît donc pas les infinis.

Mais c'est le *contraire*. L'âme du Christ connaît toute sa puissance et toutes les choses sur lesquelles elle a du pouvoir. Or, elle peut purifier une infinité de péchés, d'après ces paroles de saint Jean (I. *Epist.* II, 2) : *Il a été une victime de propitiation pour nos péchés; non-seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier*. L'âme du Christ connaît donc des choses infinies.

CONCLUSION. — L'âme du Christ ne connaît pas de choses infinies en acte, puisqu'il n'y en a pas, mais elle sait dans le Verbe des choses infinies en puissance, et elle les sait d'une science de simple intelligence et non d'une science de vision.

Il faut répondre que la science n'a pour objet que l'être, parce que l'être et le vrai se prennent l'un pour l'autre. Or, on dit qu'une chose est un être : 1° absolument, c'est l'être en acte; 2° sous un rapport, c'est l'être en puissance. Et parce que, selon la pensée d'Aristote (*Met.* lib. IX, text. 20), une chose est connue selon qu'elle est en acte, mais non selon qu'elle est en puissance : la science a pour objet premier et principal l'être en acte, et pour objet secondaire l'être en puissance, qui à la vérité n'est pas cognoscible par lui-même, mais selon que l'on connaît celui au pouvoir duquel il existe. — Quant au premier mode de science, l'âme du Christ ne connaît pas d'infinis, parce qu'il n'y a pas d'infinis en acte (2), quand même on embrasserait tout ce qui existe en acte à toutes les époques, parce que l'état de la génération et de la corruption n'a pas une durée infinie. Par conséquent le nombre non-seulement des choses qui existent sans génération et sans corruption, mais encore de celles qui peuvent être engendrées et corrompues, est un nombre déterminé. — Quant au second mode de science,

(1) Pour l'intelligence de cet article, il faut observer que l'infini n'est pas toujours pris dans un sens absolu, mais que souvent il ne désigne comme ici que ce que nous appelons l'indéfini.

(2) Voyez à cet égard le tome I, pages 62 et suiv.

l'âme du Christ sait dans le Verbe des choses infinies (1); car elle sait, comme nous l'avons dit (art. préc.), tout ce qui est dans la puissance de la créature. Par conséquent, puisqu'il y a dans la puissance de la créature une infinité de choses, elle sait de cette manière des choses infinies; elle les sait, pour ainsi dire, d'une science de simple intelligence, mais non d'une science de vision (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'infini, comme nous l'avons dit (part. I, quest. VII, art. 1), s'entend de deux manières : 1° Selon la nature de la forme. On l'emploie ainsi négativement, c'est-à-dire qu'on appelle infini ce qui est la forme (3) ou l'acte qui n'est pas limité par la matière ou le sujet dans lequel il est reçu. Cet infini est par lui-même le plus cognoscible à cause de la perfection de l'acte, quoiqu'il ne puisse pas être compris par la puissance finie de la créature. Car c'est Dieu qui est infini de cette manière. L'âme du Christ connaît cet infini, quoiqu'elle ne le comprenne pas. 2° On dit qu'une chose est infinie en raison de la matière. On le dit alors dans un sens privatif; parce que ce qui est ainsi infini n'a pas la forme qu'il devrait naturellement avoir. De cette manière l'infini s'applique à la quantité. Cet infini est inconnu en lui-même, parce qu'il est comme la matière privée de la forme, selon l'expression d'Aristote (*Phys.* lib. III, text. 65). Or, toute connaissance se fait par la forme ou l'acte. Par conséquent si l'on doit connaître cet infini selon le mode de l'objet connu, il est impossible qu'on le connaisse. Car son mode c'est qu'on en perçoive une partie après une autre, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 62 et 63). De cette manière il est vrai que pour ceux qui en perçoivent une quantité (c'est-à-dire qui perçoivent une partie après une autre), il y a toujours quelque chose à percevoir au delà. Mais comme l'intellect peut percevoir d'une manière immatérielle les choses matérielles et d'une manière une celles qui sont multiples; de même il peut percevoir ce qui est infini non à la manière de l'infini (4), mais, pour ainsi dire, d'une façon finie; de sorte que les choses qui sont infinies en elles-mêmes soient finies dans l'entendement de celui qui les connaît. L'âme du Christ sait ainsi des choses infinies dans le sens qu'elle les sait, non en examinant chacune d'elles en particulier, mais en les considérant dans un seul sujet, par exemple dans une créature en puissance de laquelle ces infinis existent et principalement dans le Verbe lui-même.

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche que ce qui est infini d'une manière soit fini d'une autre; comme si nous imaginions dans les quantités une surface qui soit infinie en longueur et finie en largeur. Par conséquent, si les hommes étaient infinis en nombre, ils auraient l'infinité sous un rapport, c'est-à-dire selon la multitude, mais selon la nature de leur essence ils seraient finis, parce que l'essence de tous serait limitée sous la raison d'une seule espèce. Mais ce qui est absolument infini, selon la nature de l'essence, est Dieu, comme nous l'avons vu (part. I, quest. VII, art. 2). Or, l'objet propre de l'intellect c'est l'essence, comme le dit Aristote (*De an.* lib. III, text. 26), à laquelle appartient la nature de l'espèce. Ainsi l'âme du Christ, par là même qu'elle a une capacité finie, atteint ce qui est absolument infini dans son essence, c'est-à-dire Dieu; mais elle ne le com-

(1) Il est évident que le mot *infinies* signifie tout bonnement qui ne finissent pas; ce qui revient à l'indéfini ou à l'infini potentiel.

(2) La science de vision suppose la présence actuelle de son objet. Voyez d'ailleurs ce que nous avons dit sur ces deux sortes de science (tome I, page 146).

(3) Cette forme étant la plus élevée, elle est l'être absolu qui n'est rien autre chose que Dieu.

(4) C'est-à-dire de ce qui n'est pas fini. Cette expression doit se prendre ici négativement.

prend pas, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Cependant elle peut comprendre l'infini qui est en puissance dans les créatures, parce qu'il se rapporte à elle en raison de l'essence (1), et que sous ce rapport il n'a pas d'infinité. Car notre entendement comprend aussi l'universel; par exemple, la nature du genre ou de l'espèce qui a une certaine infinité, dans le sens qu'il peut se dire d'une multitude infinie d'individus.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est infini de toutes les manières ne peut être qu'un (2). D'où Aristote dit (*De cœlo*, lib. I, text. 2 et 3) qu'un corps ayant des dimensions dans toutes ses parties, il est impossible qu'il y ait plusieurs corps infinis. Si cependant il y avait quelque chose qui ne fût infini que d'une manière, rien n'empêcherait qu'il n'y eût plusieurs infinis de cette nature; comme si nous concevions plusieurs lignes infinies, tirées en longueur sur une surface finie en largeur. — Comme l'infini n'est pas une substance, mais un accident propre aux choses que l'on dit infinies, selon la remarque du philosophe (*Phys.* lib. III, text. 37 et 38), et que l'infini se multiplie selon les divers sujets; il est nécessaire que la propriété de l'infini se multiplie aussi, et que par conséquent elle convienne à chacun d'eux, selon son sujet. Or, une propriété de l'infini, c'est qu'il n'y ait rien de plus grand. Ainsi donc, si nous prenons une ligne infinie, il n'y a rien en elle de plus grand que l'infini; et de même si nous prenons une des autres lignes infinies, quelle qu'elle soit, il est évident que les parties de chacune d'elles seront infinies. Il faut donc que dans une ligne il n'y ait rien de plus grand que toutes ses parties infinies; cependant dans une seconde ligne et dans une troisième, il y aura plus de parties infinies que celles fournies par la première. Nous voyons arriver la même chose dans les nombres. Car les espèces des nombres pairs sont infinies; celles des nombres impairs le sont aussi, et cependant les nombres pairs et impairs s'élèvent plus haut que les nombres pairs seuls. On doit donc dire qu'il n'y a rien de plus grand que ce qui est infini absolument, et sous tous les rapports; il n'y a pas non plus quelque chose de plus grand que l'infini relatif dans un ordre déterminé, mais on peut concevoir quelque chose de plus grand hors de cet ordre. C'est donc de cette manière que les infinis sont dans la puissance de la créature, et cependant il y en a plus dans la puissance de Dieu que dans celle de la créature. Et quoique l'âme du Christ connaisse des choses infinies d'une science de simple intelligence, néanmoins Dieu en sait plus selon ce même mode de science ou d'intelligence (3).

ARTICLE IV. — L'AME DU CHRIST VOIT-ELLE LE VERBE OU L'ESSENCE DIVINE PLUS CLAIREMENT QUE TOUTE AUTRE CRÉATURE (4)?

1. Il semble que l'âme du Christ ne voie pas le Verbe plus clairement que toute autre créature. Car la perfection de la connaissance est en raison du moyen de connaître. Ainsi la connaissance que l'on obtient par le moyen du syllogisme démonstratif est plus parfaite que celle qu'on obtient par le moyen du syllogisme dialectique. Or, tous les bienheureux voient le

(1) L'âme du Christ le comprend par là même qu'il comprend l'essence des créatures qui n'est pas infinie.

(2) Dans ce cas l'infini est absolu, mais les infinis relatifs dont parle ensuite saint Thomas ne sont que des infinis potentiels.

(3) L'âme du Verbe ne connaît que les choses futures qui sont dans la puissance des créatures; ces choses ne sont infinies que sous un rapport, tandis que la science de Dieu embrasse tout ce qui est en sa propre puissance; ce qui est l'infini absolu ou son essence.

(4) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Origène, qui avait prétendu que le Fils ne peut voir le Père, et que l'Esprit-Saint ne peut voir le Fils; ce que l'Église a condamné, et ce qui se trouve en opposition avec ces paroles de l'Evangile (Matth. XI, 27): *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius?*

Verbe immédiatement par l'essence divine elle-même, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XII, art. 2). L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que toute autre créature.

2. La perfection de la vision ne surpasse pas la puissance de l'organe qui voit. Or, la puissance rationnelle de l'âme, telle qu'est l'âme du Christ, est inférieure à la puissance intellectuelle de l'ange, d'après saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4). L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que les anges.

3. Dieu voit d'une manière infiniment plus parfaite son Verbe que l'âme du Christ. Par conséquent il y a une infinité de degrés intermédiaires, possibles, entre la manière dont Dieu voit son Verbe et la manière dont l'âme du Christ le voit. On ne doit donc pas affirmer que l'âme du Christ voie le Verbe ou l'essence divine plus parfaitement que toute autre créature.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Eph.* I, 20) : *Dieu a fait asseoir le Christ à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les Principautés et de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations et de tout ce qui peut être relevé par des titres d'honneur, non-seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle futur.* Or, plus on est élevé dans la gloire céleste et plus on connaît Dieu parfaitement. L'âme du Christ voit donc Dieu plus parfaitement que toute autre créature.

CONCLUSION. — Puisque l'âme du Christ est unie de la manière la plus parfaite au Verbe de Dieu, c'est-à-dire en personne, elle voit l'essence divine plus parfaitement et plus clairement que toutes les autres créatures.

Il faut répondre que la vision de l'essence divine convient à tous les bienheureux, selon qu'ils participent à la lumière qui découle en eux de la source du Verbe de Dieu, d'après ce mot de l'Ecriture (*Eccl.* I, 5) : *Le Verbe de Dieu au plus haut des cieux est la source de la sagesse.* L'âme du Christ qui est unie au Verbe en personne, lui étant unie plus étroitement que toute autre créature, il s'ensuit qu'elle reçoit, plus pleinement que toute autre créature, l'influence de la lumière dans laquelle Dieu est vu par le Verbe lui-même. C'est pour cela qu'elle voit plus parfaitement que toutes les autres créatures la vérité première qui est l'essence de Dieu. D'où il est dit (Joan. I, 14) : *Nous voyons sa gloire qui est celle que le Fils unique reçoit du Père, qui est plein*, non-seulement *de grâce,* mais encore *de vérité.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la perfection de la connaissance, relativement à l'objet connu, se considère d'après le moyen; mais relativement au sujet qui connaît, elle se considère d'après la puissance ou l'habitude. De là il arrive que parmi les hommes, l'un connaît une conséquence plus parfaitement qu'un autre, quoiqu'ils la connaissent par le même moyen. C'est de cette manière que l'âme du Christ, qui est remplie d'une lumière plus abondante, connaît plus parfaitement l'essence divine que les autres bienheureux, quoique tous voient l'essence de Dieu par elle-même.

Il faut répondre au *second*, que la vision de l'essence divine surpasse la puissance naturelle de toute créature, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XII, art. 4). C'est pourquoi son degré se mesure plutôt selon l'ordre de la grâce, dans lequel le Christ occupe le rang le plus élevé, que selon l'ordre de la nature, d'après lequel la nature angélique est supérieure à la nature humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que ce que nous avons dit de la grâce en prouvant (quest. VII, art. 12) qu'il ne peut pas y en avoir de plus grande que celle du Christ, par rapport à son union avec le Verbe, on peut le dire aussi de la perfection de la vision divine, quoique absolument parlant il

puisse y avoir un degré plus élevé en raison de l'infinité de la puissance divine (1).

QUESTION XI.

DE LA SCIENCE INNÉE OU INFUSE DE L'AME DU CHRIST.

Après avoir parlé de la science bienheureuse, nous avons à nous occuper de la science innée ou infuse de l'âme du Christ. — A cet égard six questions sont à examiner : 1° Le Christ sait-il toutes choses par cette science? — 2° A-t-il pu faire usage de cette science sans s'appliquer aux images sensibles? — 3° Cette science a-t-elle été discursive? — 4° De la comparaison de cette science avec celle des anges. — 5° A-t-elle été une science habituelle? — 6° A-t-elle été rendue distincte par des habitudes diverses?

ARTICLE I. — LE CHRIST SAIT-IL TOUT PAR SA SCIENCE INNÉE OU INFUSE (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas tout connu par sa science infuse. Car cette science a été communiquée au Christ pour le perfectionnement de son intellect possible. Or, l'intellect possible de l'âme humaine ne paraît pas être en puissance à l'égard de toutes choses absolument, mais seulement à l'égard des choses pour lesquelles il peut être réduit en acte par l'intellect agent, qui est son propre principe actif. Comme il n'y a que ces choses qui puissent être connues par la raison naturelle, il s'ensuit que le Christ n'a pas connu par sa science infuse ce qui surpasse la raison naturelle.

2. Les images sensibles sont à l'intellect ce que les couleurs sont à la vue, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 18, 31, 39). Or, il n'appartient pas à la perfection de la faculté visuelle de connaître ce qui est absolument sans couleur. Par conséquent il n'appartient pas à la perfection de l'intellect humain de connaître les choses que les images sensibles ne peuvent représenter, comme les substances séparées. Ainsi donc, puisque la science infuse a été dans le Christ pour le perfectionnement de son âme intellectuelle, il semble qu'il n'ait pas connu par elle les substances séparées.

3. Il n'appartient pas à la perfection de l'intellect de connaître les choses individuelles. Il semble donc que l'âme du Christ ne les ait pas connues par sa science infuse.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XI) : *Il sera rempli de l'Esprit de sagesse*, *d'intelligence*, *de science et de conseil*, ce qui comprend tout ce qui peut être connu. Car la *sagesse* embrasse la connaissance de toutes les choses divines; l'*intelligence* la connaissance de toutes les choses immatérielles; la *science* la connaissance de toutes les conséquences; le *conseil* la connaissance de toutes les actions que l'on doit faire. Il semble donc que le Christ ait dû avoir la connaissance de toutes choses, par la science que l'Esprit-Saint a mise en lui.

CONCLUSION. — Puisqu'il a été convenable que l'âme du Christ unie au Verbe de Dieu fût rendue absolument parfaite par la science infuse, elle a nécessairement connu toutes choses, à l'exception de l'essence divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1), il a été convenable que l'âme du Christ fût complétement parfaite, parce que tout

(1) Par rapport à sa puissance extraordinaire et absolue ; car, par rapport à sa puissance morale, la grâce d'union et la perfection de la vision divine ont été aussi élevées que possible.

(2) Par le mot *tout* il ne faut pas entendre ici toutes les choses possibles, mais seulement toutes celles qui ont existé, qui existent ou qui doivent exister, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel.

ce qu'il y avait de potentiel en elle a été réduit à l'acte. Mais il est à remarquer que dans l'âme humaine, comme dans toute créature, il y a deux sortes de puissance passive : l'une qui se rapporte à l'agent naturel ; l'autre à l'agent premier qui peut amener une créature quelconque à un acte plus élevé que l'acte auquel elle est réduite par l'agent naturel. C'est ce qu'on appelle ordinairement dans la créature la puissance d'obéissance. Or, ces deux sortes de puissance de l'âme du Christ ont été réduites en acte par la science infuse. C'est pourquoi l'âme du Christ a connu par elle-même : 1° tout ce que l'homme peut connaître par la vertu de la lumière de l'intellect agent ; comme toutes les choses qui appartiennent aux sciences humaines. 2° Elle a connu toutes les choses que la révélation divine (1) a manifestées aux hommes, qu'elles appartiennent ou au don de sagesse, ou au don de prophétie, ou à tout autre don de l'Esprit-Saint. Car elle a connu plus pleinement et plus abondamment toutes ces choses que les autres créatures. Cependant elle n'a pas connu par cette science l'essence divine elle-même (2), elle ne l'a connue que par la science bienheureuse, dont nous avons parlé (quest. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur la puissance naturelle de l'âme intellectuelle, qui se rapporte à l'agent naturel qui est l'intellect agent.

Il faut répondre au *second*, que l'âme humaine ici-bas étant en quelque sorte liée au corps de manière à ne pouvoir pas comprendre sans image, elle ne peut concevoir les intelligences séparées. Mais après la mort l'âme séparée du corps pourra connaître d'une certaine manière par elle-même ces substances spirituelles, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXIX, art. 1 et 2), et c'est ce qui est surtout évident à l'égard des âmes des bienheureux. Mais avant sa passion le Christ n'était pas seulement voyageur, il voyait encore l'essence divine : par conséquent son âme pouvait connaître les substances spirituelles, comme l'âme séparée les connaît.

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance des choses individuelles n'appartient pas à la perfection de l'âme intelligente relativement à la connaissance spéculative ; cependant elle appartient à sa perfection par rapport à la connaissance pratique qui n'est parfaite qu'autant qu'elle embrasse les choses particulières qui sont l'objet de l'opération, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 7). Ainsi la prudence exige la mémoire des choses passées, la connaissance des choses présentes et la prévoyance des choses futures, selon la remarque de Cicéron (*De invent.* lib. II). Par conséquent, le Christ ayant eu la plénitude de la prudence selon le don de conseil, il s'ensuit qu'il a connu toutes les choses particulières présentes, passées et à venir.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL PU USER DE CETTE SCIENCE SANS FAIRE USAGE DES IMAGES SENSIBLES (3)?

1. Il semble que l'âme du Christ n'ait pu comprendre par la science infuse qu'en se servant des images sensibles. Car, comme le dit Aristote

(1) L'âme du Christ connaissait clairement, distinctement, tous les effets surnaturels, la lumière de la gloire, la vision bienheureuse, et la plupart des thomistes regardent comme probable qu'elle avait la compréhension parfaite de toutes ces choses.

(2) Saint Thomas ne faisant que cette exception, les thomistes en concluent que l'âme du Christ a connu les pensées des cœurs et les futurs contingents, quoique le Docteur angélique ait lui-même pensé le contraire (in III, dist. 14, quest. I, art. 3, et quest. XX, *De Trin.* art. 6).

(3) Gotti observe que l'âme du Christ ne pouvait faire usage des images sensibles pour la connaissance des substances séparées ou des choses intellectuelles, parce qu'on ne peut ainsi les percevoir dans leur essence.

(*De animâ*, lib. III, text. 18, 31 et 39), les images sensibles sont à l'âme intellectuelle de l'homme ce que sont les couleurs à la vue. Or, la puissance visuelle du Christ n'a pu être mise en acte qu'en se portant vers les couleurs. Son âme intelligente n'a donc rien pu comprendre qu'en se tournant vers les images sensibles.

2. L'âme du Christ est de la même nature que les nôtres; autrement elle ne serait pas de la même espèce que nous, contrairement à ces paroles de l'Apôtre qui dit (*Phil.* II, 7) qu'*il s'est fait semblable aux hommes*. Or, notre âme ne peut comprendre qu'en faisant usage des images sensibles. L'âme du Christ n'a donc pu comprendre que par ce moyen.

3. Les sens ont été donnés à l'homme pour servir l'intelligence. Si donc l'âme du Christ a pu comprendre sans se tourner vers les images sensibles que l'on reçoit par les sens, il s'ensuivrait que les sens auraient existé en vain dans l'âme du Christ, ce qui répugne. Il semble donc que l'âme du Christ n'ait pu comprendre qu'à l'aide des images sensibles.

Mais c'est le *contraire*. L'âme du Christ connaît certaines choses qu'on ne peut connaître par les images sensibles; ainsi elle connaît les substances séparées. Elle a donc pu comprendre sans avoir recours aux images sensibles.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a été voyageur et voyant, il a pu comprendre par la science infuse sans faire usage des images sensibles.

Il faut répondre que le Christ avant sa passion a été tout à la fois voyageur et voyant, comme on le verra plus loin (quest. XV, art. 10), et il a été dans les conditions de voyageur principalement du côté du corps, tant qu'il a été passible, et il a possédé celles de voyant surtout du côté de l'âme intelligente. Or, telle est la condition de l'âme du voyant qu'elle n'est d'aucune manière soumise à son corps, qu'elle n'en dépend point, mais qu'elle le domine totalement. C'est pourquoi, après la résurrection, la gloire rejaillira de l'âme sur le corps. Au contraire l'âme du voyageur a besoin de se porter vers les images sensibles, parce qu'elle est liée au corps, qu'elle lui est en quelque sorte soumise et qu'elle en dépend. C'est pour cela que les âmes des bienheureux peuvent, avant la résurrection et après, comprendre sans avoir recours aux images sensibles. On doit aussi le dire de l'âme du Christ qui a eu pleinement la faculté dont jouissent ceux qui voient l'essence divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette comparaison employée par Aristote ne doit pas être prise sous toutes ses faces. Car il est évident que la puissance de la vue a pour fin de connaître les couleurs; au lieu que la fin de la puissance intellectuelle n'est pas de connaître les images sensibles, mais les espèces intelligibles qu'elle perçoit au moyen des images sensibles et en elles conformément à l'état de la vie présente. La ressemblance porte donc sur ce qui regarde ces deux puissances (1), mais non sur l'objet auquel la condition de l'une et de l'autre s'arrête. Or, rien n'empêche que dans des états différents une chose tende à sa fin par des moyens divers. Mais la fin propre d'une chose est toujours la même. C'est pourquoi, quoique la vue ne connaisse rien sans la couleur, l'entendement peut cependant dans un état donné connaître sans image sensible, mais non sans espèce intelligible.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'âme du Christ ait été de même nature que les nôtres, elle a eu néanmoins un état que les nôtres n'ont pas

(1) Elle signifie seulement que comme la vue est mue par la couleur, de même l'intellect l'est par les images sensibles.

maintenant en réalité, mais seulement en espérance, l'état de celui qui voit l'essence de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'âme du Christ ait pu comprendre sans avoir recours à des images sensibles, elle pouvait cependant le faire aussi en s'en servant (1). C'est pourquoi les sens n'ont pas été inutiles en elle; surtout puisque les sens ne sont pas donnés à l'homme seulement pour la vie intelligente, mais qu'ils lui servent encore pour subvenir aux besoins de la vie animale.

ARTICLE III. — CETTE SCIENCE A-T-ELLE ÉTÉ DISCURSIVE (2)?

1. Il semble que l'âme du Christ n'ait pas eu la science infuse d'une manière discursive. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 14, et lib. II, cap. 22) : Nous n'admettons dans le Christ ni conseil, ni élection. Or, on ne nie ces choses du Christ qu'autant qu'elles impliquent une sorte de conférence et de raisonnement. Il semble donc que la science infuse n'ait pas été dans le Christ une science discursive.

2. L'homme a besoin de conférer et de discourir rationnellement pour chercher ce qu'il ignore. Or, l'âme du Christ a tout connu, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Il n'y a donc pas eu en lui de science discursive.

3. La science de l'âme du Christ a été comme celle des bienheureux qui ressemblent aux anges, d'après l'Evangile (Matth. XXII). Or, dans les anges il n'y a pas de science discursive, comme on le voit dans saint Denis (*De div. nom.* cap. 7). Il n'y a donc pas eu dans l'âme du Christ de science discursive.

Mais c'est le *contraire*. Le Christ a eu une âme raisonnable, comme nous l'avons vu (quest. V, art. 3). Or, l'opération propre de l'âme raisonnable, c'est de conférer et de discourir d'une chose à une autre. Il y a donc eu dans le Christ une science discursive.

CONCLUSION. — La science infuse de l'âme du Christ n'a pas été discursive quant à son acquisition, mais elle l'a été quant à son usage.

Il faut répondre qu'une science peut être discursive de deux manières : 1° quant à son acquisition. C'est ce qui arrive pour nous qui allons à la connaissance d'une chose par une autre, par exemple de l'effet par la cause ou réciproquement. La science de l'âme du Christ n'a pas été discursive de cette manière; parce que la science dont nous parlons ici, lui a été divinement communiquée, il ne l'a pas acquise par l'investigation de la raison. 2° On peut dire qu'une science est discursive quant à l'usage. C'est ainsi que les savants tirent quelquefois des causes certains effets, non pour les apprendre de nouveau, mais parce qu'ils veulent se servir de la science qu'ils possèdent. La science de l'âme du Christ pouvait être discursive de cette manière; car il pouvait d'une chose en conclure une autre, comme il lui plaisait. Ainsi quand le Seigneur demanda à saint Pierre (Matth. XVII) : *De qui les rois de la terre recevaient le tribut, de leurs enfants ou des étrangers*, saint Pierre ayant répondu que *c'était des étrangers*, il conclut : *Les enfants sont donc libres.*

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on n'admet pas dans le Christ

(1) C'était une chose qui lui était purement facultative. Le corps lui étant complétement soumis, elle pouvait s'en servir à cette fin comme pour toute autre.

(2) En descendant ainsi dans les détails les plus minutieux, saint Thomas veut par ce procédé analytique établir que le Verbe a pris une âme raisonnable, absolument semblable à la nôtre, comme l'ont décidé les conciles. Le concile de Florence résumant les décisions du quatrième, du cinquième et du sixième concile œcuménique dit : *Sequentes sanctos Patres constanter omnes docemus Dominum Nostrum Jesum Christum ex animâ rationali et corpore secundum humanitatem per omnia nobis similem absque peccato.*

le conseil qui suppose le doute et par conséquent l'élection qui renferme dans son essence un pareil conseil; mais on ne dit pas que le Christ n'ait point fait usage du conseil.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur les procédés discursifs de la raison, selon qu'ils ont pour but l'acquisition de la science.

Il faut répondre au *troisième*, que les bienheureux sont semblables aux anges quant aux dons de la grâce, cependant il y a entre eux une différence relativement à leur nature; c'est pourquoi l'usage de raisonner et de discourir est naturel aux âmes des bienheureux, tandis qu'il n'en est pas de même des anges.

ARTICLE IV. — LA SCIENCE INFUSE A-T-ELLE ÉTÉ PLUS GRANDE DANS LE CHRIST QUE LA SCIENCE DES ANGES?

1. Il semble que la science infuse ait été moindre dans le Christ que dans les anges. Car la perfection est proportionnée à l'objet perfectible. Or, l'âme humaine est inférieure par nature à l'ange. Par conséquent, puisque la science dont nous parlons maintenant a été communiquée à l'âme du Christ pour sa perfection, il semble qu'elle ait été inférieure à la science qui perfectionne la nature angélique.

2. La science de l'âme du Christ a été discursive d'une certaine manière, ce qu'on ne peut pas dire de la science de l'ange. Elle a donc été inférieure à cette dernière.

3. Une science est d'autant plus immatérielle qu'elle est plus élevée. Or, la science des anges est plus immatérielle que la science de l'âme du Christ; parce que l'âme du Christ est l'acte du corps et qu'elle se sert des images sensibles, ce qu'on ne peut dire des anges. La science des anges est donc supérieure à celle du Christ.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Hebr*. II, 9) : *Nous voyons que Jésus qui avait été rendu pour un peu de temps inférieur aux anges a été couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte.* D'après ces paroles, on voit que le Christ a été mis un peu au-dessous des anges uniquement à cause de la mort qu'il a soufferte, mais non à cause de sa science.

CONCLUSION. — La science infuse de l'âme du Christ surpasse la science des anges quant à la cause qui l'a produite, mais elle lui est cependant inférieure quant à la manière de la recevoir.

Il faut répondre que la science infuse de l'âme du Christ peut se considérer de deux manières : 1° de la part de la cause qui la produit; 2° de la part du sujet qui la reçoit. Sous le premier rapport la science communiquée à l'âme du Christ a été beaucoup plus excellente que la science des anges, et quant à la multitude des choses connues et quant à la certitude de la science; parce que la lumière de la grâce spirituelle que l'âme du Christ a reçue est bien supérieure à celle qui appartient à la nature de l'ange. Sous le second rapport, la science communiquée à l'âme du Christ est inférieure à la science de l'ange, c'est-à-dire relativement au mode de connaissance qui est naturel à l'âme humaine, et qui procède au moyen des images sensibles, en conférant et en discourant (1).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE V. — LA SCIENCE INFUSE A-T-ELLE ÉTÉ HABITUELLE?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ une science habituelle. Car nous avons dit (quest. IX, art. 1) qu'il était convenable que l'âme du

(1) Au lieu que les anges conçoivent les choses intuitivement. Les choses infuses par lesquelles l'âme du Christ comprend sont aussi moins universelles que les espèces angéliques.

Christ possédât la science la plus parfaite. Or, la perfection de la science qui existe en acte est plus grande que celle de la science qui existe en puissance ou à l'état d'habitude. Il semble donc qu'il eût été convenable qu'elle sût tout en acte et que par conséquent elle n'eût pas de science habituelle.

2. Puisque l'habitude a l'acte pour fin, il semble qu'une science habituelle qui n'est jamais réduite en acte soit inutile. Or, le Christ ayant su toutes choses, comme nous l'avons dit (quest. x, art. 2), il n'aurait pu les considérer toutes en acte, en les pensant l'une après l'autre, parce que l'on ne peut pas dans une énumération parcourir des choses infinies. Il aurait donc eu en vain la science habituelle de certaines choses, ce qui répugne. Par conséquent, il a eu la science actuelle de tout ce qu'il a su et non la science habituelle.

3. La science habituelle est une perfection de celui qui sait. Or, la perfection est plus noble que le sujet perfectible. Si donc il y avait eu dans l'âme du Christ une habitude de science qui fût créée, il s'ensuivrait qu'il y aurait quelque chose de créé qui serait plus noble que l'âme du Christ. Il n'y a donc pas eu en elle de science habituelle.

Mais c'est le *contraire*. La science du Christ dont nous parlons maintenant a été du même genre que la nôtre, comme son âme a été de la même espèce que l'âme humaine. Or, notre science est du genre de l'habitude. La science du Christ a donc été aussi habituelle.

CONCLUSION. — Puisque la science du Christ a été de même nature que la nôtre et qu'il a pu en faire usage à volonté, elle a été nécessairement habituelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le mode de la science infuse dans l'âme du Christ a été en harmonie avec le sujet qui l'a reçue. Car ce qui est reçu est dans le sujet qui le reçoit selon le mode de ce dernier. Or, le mode naturel à l'âme humaine, c'est qu'elle soit tantôt intelligente en acte et tantôt intelligente en puissance. L'habitude tient le milieu entre la puissance pure et l'acte complet. Le milieu et les extrêmes étant du même genre, il est par là même évident que le mode naturel à l'âme humaine, c'est de recevoir la science d'une manière habituelle. C'est pourquoi on doit dire que la science infuse dans l'âme du Christ a été habituelle et qu'il pouvait en faire usage quand il le voulait.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a eu dans l'âme du Christ deux sortes de connaissance et qu'elles ont été l'une et l'autre très-parfaites à leur manière : l'une surpassant le mode de la nature humaine, et qui consiste à voir l'essence de Dieu et les autres choses en elle. Elle fut la plus parfaite absolument. Cette connaissance n'a pas été habituelle, mais actuelle par rapport à toutes les choses qu'il a connues de cette manière. L'autre a existé dans le Christ selon le mode proportionné à la nature humaine ; c'est-à-dire selon qu'il a connu les choses par les espèces qui lui ont été divinement communiquées. C'est de cette connaissance que nous parlons maintenant ; elle n'a pas été absolument la connaissance la plus parfaite, mais elle a été la plus parfaite dans le genre de la connaissance humaine. Par conséquent il n'a pas fallu qu'elle fût toujours en acte (1).

Il faut répondre au *second*, que l'habitude est réduite à l'acte par l'ordre de la volonté ; car une habitude est un principe par lequel on agit quand on

(1) Gotti observe que, quoique l'âme du Christ ait pu ne pas faire usage de sa science en acte, cependant il est à croire qu'elle n'a jamais usé de ce pouvoir et qu'elle a toujours été en acte, non-seulement par rapport à sa science bienheureuse, mais encore par rapport à sa science infuse (Vid. *De scientiâ Christ.* quest. II, § 3).

le veut. La volonté se rapporte à une infinité de choses d'une manière indéterminée. Cependant elle n'est pas inutile, quoiqu'elle ne se porte pas vers toutes choses actuellement, pourvu qu'elle tende à ce qui convient selon le temps et le lieu. C'est pourquoi une habitude n'est pas vaine, quoique toutes les choses qui lui sont soumises ne soient pas réduites à l'acte; pourvu que l'on réduise en acte ce qui convient à la fin légitime de la volonté, selon l'exigence des affaires et du temps (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le bien comme l'être se dit de deux manières : 1° absolument. De la sorte on donne le nom de bien et d'être à la substance qui subsiste dans son être et dans sa bonté. 2° On emploie l'être et le bien relativement. On désigne ainsi l'être et le bien accidentel, non parce qu'il a l'être et la bonté, mais parce que son sujet est un être et qu'il est bon. Ainsi donc la science habituelle n'est pas absolument meilleure ou plus digne que l'âme du Christ, mais elle l'est relativement (2), puisque toute la bonté de la science habituelle se rapporte à la bonté du sujet.

ARTICLE VI. — LA SCIENCE INFUSE DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ RENDUE DISTINCTE PAR DES HABITUDES DIVERSES ?

1. Il semble qu'il n'y ait eu dans l'âme du Christ qu'une seule habitude de science. Car plus une science est parfaite et plus elle est une. Ainsi les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LV, art. 3). La science du Christ ayant été la plus parfaite, elle a donc été souverainement une, et par conséquent elle n'a pas été rendue distincte par plusieurs habitudes.

2. Notre foi vient de la science du Christ; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Hebr.* XII, 2) : que *nous jetons les yeux sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi.* Or, il n'y a pas qu'une seule habitude de foi pour toutes les choses à croire, comme nous l'avons dit (2ª 2ª, quest. IV, art. 6). A plus forte raison n'y a-t-il pas eu dans le Christ qu'une seule habitude de science.

3. Les sciences se distinguent d'après les différentes raisons des choses qui sont à savoir. Or, l'âme du Christ a tout su d'après une seule raison, c'est-à-dire d'après la lumière qu'elle a reçue de Dieu. Il n'y a donc eu en elle qu'une seule habitude de science.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Zach. III, 9) : qu'*il y a sept yeux sur une seule pierre*, qui est le Christ. Or, par l'œil on entend la science. Il semble donc que dans le Christ il y ait eu plusieurs habitudes de science.

CONCLUSION. — La science infuse de l'âme du Christ a été distinguée en différentes habitudes, selon les divers genres des choses qui en faisaient l'objet, car ce mode est naturel à l'âme humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 4 huj. quæst.), la science infuse de l'âme du Christ a eu le mode naturel à l'âme humaine. Or, il est naturel à l'âme humaine de recevoir les espèces d'une manière moins universelle que les anges (3); de telle sorte qu'elle connaît les différentes natures spécifiques par des espèces intelligibles différentes. De là il arrive qu'il y a en nous différentes habitudes de science, parce qu'il y a divers genres de choses à savoir, et que nous connaissons par la même habitude scientifique ce qui revient au même genre, d'après ce principe

(1) Le Christ étant le juge de tout, il n'y avait rien qui lui fût étranger. C'est pour ce motif qu'il était convenable que sa science embrassât en acte toutes choses.

(2) C'est-à-dire c'est une qualité qui ajoute au sujet qui la reçoit, et qui le rend plus excellent.

(3) Saint Thomas avait enseigné d'abord que les espèces infuses dans l'âme du Christ étaient plus universelles que celles des anges (III, dist. 14, art. 3, quest. IV). Mais il rétracte ici ce sentiment.

d'Aristote (*Post.* I, text. 42), que la science qui se rapporte à un sujet du même genre est une. C'est pourquoi la science infuse de l'âme du Christ a été distinguée en plusieurs habitudes différentes.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.), la science de l'âme du Christ est la plus parfaite, et elle surpasse la science des anges, quand on la considère par rapport à Dieu qui la produit, mais elle lui est inférieure quant au mode du sujet qui la reçoit. Et ce mode demande qu'elle soit distinguée en plusieurs habitudes, selon qu'elle existe par des espèces plus particulières.

Il faut répondre au *second*, que notre foi repose sur la vérité première : c'est pourquoi le Christ en est l'auteur d'après sa science divine qui est absolument une.

Il faut répondre au *troisième*, que la lumière communiquée par Dieu est la raison commune de comprendre qu'il révèle, comme la lumière de l'intellect agent est le moyen de comprendre les vérités qui sont connues naturellement. C'est pourquoi il a fallu qu'il y eût dans l'âme du Christ les espèces propres de chaque chose, pour connaître tous les êtres d'une connaissance propre. Ainsi il a été nécessaire qu'il y eût en elle des habitudes de science qui soient différentes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION XII.

DE LA SCIENCE ACQUISE DE L'AME DU CHRIST.

Après avoir parlé de la science infuse du Christ, nous devons nous occuper de sa science acquise ou expérimentale. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° A-t-il tout connu par cette science ? — 2° Y a-t-il fait des progrès ? — 3° A-t-il appris des hommes quelque chose ? — 4° A-t-il reçu quelque chose des anges ?

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL TOUT CONNU PAR SA SCIENCE ACQUISE ?

1. Il semble que le Christ n'ait pas tout connu par cette science. Car elle s'acquiert par l'expérience. Or, le Christ n'a pas tout expérimenté. Il n'a donc pas tout su d'une science expérimentale.

2. L'homme acquiert la science par les sens. Or, toutes les choses sensibles n'ont pas été soumises aux sens corporels du Christ. Il n'a donc pas tout connu par cette science.

3. L'étendue de la science se mesure d'après les choses qui en sont l'objet. Si donc le Christ eût tout su par sa science expérimentale, elle aurait été en lui égale à la science infuse et à la science bienheureuse ; ce qui répugne. Il n'a donc pas tout su par cette science.

Mais c'est le *contraire*. Il n'y a rien eu d'imparfait dans le Christ quant à l'âme. Or, cette science aurait été en lui imparfaite, s'il n'avait pas tout su par elle ; puisque ce qui est susceptible d'addition est imparfait. Il a donc tout su par sa science acquise.

CONCLUSION. — Comme par la science infuse le Christ a su toutes les choses à l'égard desquelles l'intellect possible est en puissance d'une manière quelconque, de même par la science acquise il a possédé toutes celles auxquelles s'étend la vertu de l'intellect agent.

Il faut répondre qu'on admet la science acquise dans l'âme du Christ, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 4), par convenance pour l'intellect agent, dans la crainte que son action, qui rend les choses intelligibles en acte, ne soit oisive ; comme la science infuse existe dans son âme pour la perfection de son intellect possible. Car comme l'intellect possible peut tout

devenir, de même l'intellect agent peut tout faire (1), selon l'expression d'Aristote (*De an.* lib. III, text. 18). C'est pourquoi comme par la science infuse l'âme du Christ a su toutes les choses relativement auxquelles l'intellect possible est en puissance de quelque manière; de même par la science acquise elle a su toutes les choses que l'on peut savoir par l'action de l'intellect agent (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut acquérir la science des choses non-seulement par leur expérience, mais encore en en expérimentant d'autres, puisque par la vertu de la lumière de l'intellect agent l'homme peut arriver à l'intelligence des effets par leurs causes, des causes par les effets, des semblables par les semblables, et des contraires par les contraires. Par conséquent quoique le Christ n'ait pas tout éprouvé, cependant d'après les choses qu'il a éprouvées il est arrivé à la connaissance de toutes les autres (3).

Il faut répondre au *second*, que quoique toutes les choses sensibles n'aient pas été soumises aux sens corporels du Christ, cependant il a perçu par ses sens des choses sensibles, d'après lesquelles il a pu par la force supérieure de sa raison arriver à la connaissance des autres choses, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*). C'est ainsi qu'en voyant les corps célestes, il a pu comprendre leurs vertus et les effets qu'ils produisent dans les corps inférieurs qui n'étaient pas soumis à ses sens. Pour la même raison il a pu arriver par d'autres choses à la connaissance du reste.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme du Christ ne connaît pas absolument toutes choses par cette science, mais elle connaît tout ce que l'homme peut connaître par la lumière de l'intellect agent. Elle n'a donc pas connu par cette science les essences des substances séparées, ni toutes les choses passées, présentes et futures qu'il a individuellement connues par sa science infuse, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. préc.).

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL PROGRESSÉ DANS CETTE SCIENCE (4)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas progressé dans cette science. Car comme le Christ a tout connu par la science de la béatitude et par la science infuse, de même il a aussi tout connu par la science acquise, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Or, il n'a pas progressé dans ces sciences, par conséquent il n'a donc pas non plus progressé dans la science acquise.

2. Il appartient à celui qui est imparfait de progresser; parce que ce qui est parfait ne reçoit pas d'accroissement. Or, il n'y a pas lieu de supposer dans le Christ une science imparfaite. Le Christ n'a donc pas progressé relativement à la science acquise.

3. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 22) : Ceux qui disent que le Christ progresse en sagesse et en grâce, comme s'il recevait un accroissement de sens, ne respectent pas l'union hypostatique de ses deux natu-

(1) C'est-à dire il peut rendre intelligible tout ce qui est susceptible de l'être. C'est en quelque sorte une virtualité, dit Aristote, pareille à la lumière; car la lumière, en un certain sens, fait des couleurs qui ne sont qu'en puissance, des couleurs en réalité (Traduct. de Barthélemy Saint-Hilaire, liv. III, ch. 5).

(2) Par conséquent, tout ce qu'on peut connaître par les espèces abstraites des sens.

(3) Il n'a pas eu besoin, dit Sylvius, d'étudier les sciences, de parcourir les livres des philosophes et de faire des expériences à la façon des physiciens.

(4) Cette question est controversée parmi les théologiens. Les uns prétendent que la science acquise du Christ a été parfaite dès le commencement; les autres le nient. Mais ce qui peut se soutenir à l'égard de la science acquise ne pourrait être avancé à l'égard de la science bienheureuse et de la science infuse sans hérésie.

res. Or, c'est une impiété que de ne pas respecter cette union. C'en est donc une aussi que de supposer dans sa science un accroissement.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Luc. II, 52) : *Que Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes*, et saint Ambroise observe (*Lib. de incarn. Dom.* cap. 7) qu'il croissait selon la sagesse humaine. Or, la sagesse humaine est celle qui s'acquiert d'une manière humaine, c'est-à-dire par la lumière de l'intellect agent. Par conséquent le Christ a progressé par rapport à cette sagesse.

CONCLUSION. — On dit que le Christ croissait en sagesse, en âge et en grâce, non parce que l'habitude de la science a été ensuite plus parfaite en lui, mais parce qu'à mesure qu'il avançait en âge, il faisait des œuvres qui démontraient une science et une grâce plus grande.

Il faut répondre qu'il y a dans la science deux sortes de progrès : l'un qui se rapporte à l'essence, selon que l'habitude même de la science s'accroît, et l'autre qui concerne l'effet ; comme quand quelqu'un, tout en possédant la même science habituelle, la montre moins d'abord aux autres et la manifeste ensuite avec plus d'étendue et de pénétration. Or, il est évident que le Christ a progressé en science et en grâce de cette seconde manière à mesure qu'il a avancé en âge, parce que plus il a grandi et plus étaient éclatantes les œuvres qu'il faisait, c'est-à-dire qu'elles dénotaient une plus grande science et une grâce plus abondante. — Mais quant à l'habitude même de la science, il est manifeste que l'habitude de la science infuse ne s'est pas développée en lui, puisque dès le commencement il a reçu pleinement la science infuse de toutes choses. La science bienheureuse a pu encore moins s'accroître, car nous avons prouvé (part. I, quest. XIV, art. 15) que la science divine ne peut augmenter. Si donc indépendamment de l'habitude infuse de la science il n'y a pas dans l'âme du Christ une habitude de science acquise, comme quelques-uns le pensent et comme je l'ai cru moi-même (III. dist. XIV, quest. I, art. 3, quest. V), il n'y a pas eu de science dans le Christ qui se soit accrue essentiellement, elle ne s'est accrue que par l'expérience, c'est-à-dire selon l'application des espèces intelligibles infuses aux images sensibles. Ainsi ils prétendent que la science du Christ a progressé selon l'expérience, en appliquant les espèces intelligibles infuses aux objets qui lui venaient de nouveau par les sens. Mais parce qu'il paraît répugner que le Christ manque d'une action naturelle intelligible, et puisque la formation des espèces intelligibles d'après les images sensibles est une action naturelle à l'homme selon l'intellect agent, il paraît convenable d'admettre cette action dans le Christ. D'où il suit qu'il y a eu dans le Christ une habitude de science qui a pu s'accroître par l'abstraction des espèces intelligibles, c'est-à-dire que l'intellect agent, après les premières espèces intelligibles, abstraites des images sensibles, en pouvait abstraire d'autres indéfiniment (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la science infuse de l'âme du Christ, aussi bien que la science bienheureuse, a été l'effet d'un agent d'une vertu infinie, qui peut simultanément tout opérer : par conséquent le Christ n'a progressé ni dans l'une ni dans l'autre de ces sciences ; mais

(1) L'opinion de saint Thomas parait être le moyen le plus convenable pour concilier entre eux les Pères qui paraissent être divisés à ce sujet. Car les uns rejettent toute ignorance dans le Christ, tandis que les autres admettent une certaine ignorance à l'égard de la nature humaine. De ce sentiment sont saint Athanase (*Contrà Arian.* lib. IV), saint Basile (*Epist.* 341), saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 36), saint Cyrille d'Alexandrie (*Thess.* lib. XXII, p. 218), saint Hilaire et saint Ambroise, etc.

dès le commencement il les a possédées parfaitement l'une et l'autre. Au contraire la science acquise est produite par l'intellect agent qui ne produit pas son œuvre entière simultanément, mais successivement. C'est pourquoi le Christ n'a pas su toutes choses par cette science dès le commencement, mais peu à peu et après quelque temps, c'est-à-dire à l'époque de la perfection de son âge. Ce qui est évident d'après l'évangéliste qui dit qu'il croissait en science et en âge.

Il faut répondre au *second*, que la science acquise a été toujours parfaite dans le Christ selon le temps, quoiqu'elle ne l'ait pas toujours été absolument et selon la nature. C'est pourquoi elle a pu s'accroître.

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage de saint Jean Damascène se rapporte à ceux qui prétendent (1) absolument que la science du Christ s'est accrue, et qui entendent cet accroissement de toute espèce de science et surtout de la science infuse qui est produite dans son âme par suite de son union avec le Verbe; mais il ne faut pas l'appliquer à l'accroissement de la science qui résulte d'un agent naturel.

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL APPRIS DES HOMMES QUELQUE CHOSE?

1. Il semble que le Christ ait appris des hommes quelque chose. Car l'Evangile dit (Luc. II) que ses parents le trouvèrent dans le temple au milieu des docteurs, *les interrogeant et leur répondant*. Or, c'est à celui qui apprend qu'il appartient d'interroger et de répondre. Le Christ a donc appris des hommes quelque chose.

2. Il paraît plus noble d'acquérir la science d'un maître que de la devoir aux choses sensibles. Car dans l'âme de l'homme qui enseigne, les espèces intelligibles sont en acte, au lieu qu'elles ne sont qu'en puissance dans les choses sensibles. Or, le Christ recevait la science expérimentale des choses sensibles, comme nous l'avons dit (art. préc.), il pouvait donc à plus forte raison recevoir la science, en l'apprenant des autres hommes.

3. Le Christ n'a pas tout su par sa science expérimentale dès le commencement, mais il y a fait des progrès, comme nous l'avons prouvé (art. préc.). Or, celui qui entend une parole de quelqu'un qui est significative peut apprendre ce qu'il ne sait pas. Par conséquent, le Christ a pu apprendre des hommes des choses qu'il ne savait pas expérimentalement.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. LV, 4) : *Je l'ai donné pour témoin aux peuples, pour chef et pour maître aux gentils*. Or, le maître enseigne, mais il n'est pas enseigné. Le Christ n'a donc été instruit par personne.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a été établi par Dieu pour que tous reçussent de lui l'enseignement de la vérité, il n'était point du tout convenable qu'il fût instruit par qui que ce fût.

Il faut répondre qu'en tout genre ce qui est le premier moteur n'est pas mû selon l'espèce de mouvement qu'il communique, comme le premier principe du changement ne change pas lui-même. Or, le Christ a été établi de Dieu pour être le chef de son Eglise et même de tous les hommes, ainsi que nous l'avons dit (quest. VIII, art. 3), afin que non-seulement tous reçussent par lui la grâce, mais encore qu'ils reçussent tous de lui la doctrine de vérité. D'où le Christ lui-même dit (Joan. XVIII, 37) : *C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité*. C'est pourquoi il n'eût pas été convenable à sa dignité qu'il fût enseigné par un homme quel qu'il fût.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Origène

(1) Cette erreur a été celle des partisans de Nestorius et d'Eutychès et des hérétiques que l'on a appelés agnoëtes.

(*Sup. Luc.* hom. XVIII et XIX), le Seigneur interrogeait non pour apprendre quelque chose, mais pour instruire par ses questions (1). Aussi l'évangéliste ajoute que *tous ceux qui l'entendaient étaient étonnés de sa prudence et de ses réponses.*

Il faut répondre au *second*, que celui qui est instruit par un homme ne reçoit pas immédiatement la science des espèces intelligibles qui sont dans son esprit, mais il la reçoit par le moyen des paroles sensibles qui sont comme les signes des conceptions intelligibles. Mais, comme les paroles que les hommes forment sont les signes de leur science intellectuelle; de même les créatures que Dieu a produites sont les signes de sa sagesse. D'où il est dit (*Eccli.* I, 10) que *Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres.* Ainsi, comme il est plus noble d'être enseigné par Dieu que par les hommes; de même il est plus noble de recevoir la science au moyen des créatures sensibles que par l'enseignement humain.

Il faut répondre au *troisième*, que Jésus progressait dans la science expérimentale à mesure qu'il croissait en âge, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, comme il y a un âge convenable pour que l'homme acquière la science par l'invention, de même il y a un moment favorable pour qu'il la reçoive par l'enseignement. Et, parce que le Seigneur n'a rien fait qui ne convînt à son âge, il n'a prêté l'oreille aux discours des savants qu'à l'époque où il pouvait par la voie de l'expérience atteindre ce degré de connaissance (2). D'où saint Grégoire dit (*Sup. Ezech.* hom. II) : Il a daigné interroger les hommes sur la terre dans la douzième année de son âge; parce que, selon l'usage de la raison, l'enseignement de la doctrine ne convient que dans un âge parfait (3).

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL APPRIS QUELQUE CHOSE DES ANGES?

1. Il semble que le Christ ait reçu des anges la science. Car l'Evangile dit (Luc. XXII, 43) : *Alors il lui apparut un ange venu du ciel qui le fortifia.* Or, on est fortifié par les paroles rassurantes de celui qui enseigne, d'après ces paroles de Job (IV, 3) : *Vous en avez autrefois instruit plusieurs, vous avez fortifié tous ceux qui étaient fatigués, et vos paroles ont affermi ceux qui étaient chancelants.* Le Christ a donc été instruit par les anges.

2. Saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 4) : Je vois que Jésus, la substance suréminente des substances célestes, descendant vers notre nature s'est soumis par obéissance aux instructions de son Père et de Dieu par l'intermédiaire des anges. Il semble donc que le Christ ait voulu se soumettre à l'ordre de la loi divine qui fait que les hommes sont instruits par l'intermédiaire des anges.

3. Comme le corps humain est soumis d'après l'ordre naturel aux corps célestes, de même l'entendement humain est aussi soumis à l'esprit des anges. Or, le corps du Christ a été soumis aux impressions des corps célestes, car il a souffert la chaleur en été, le froid en hiver et toutes les autres choses que les hommes endurent. Son intelligence était donc aussi soumise aux illuminations des esprits célestes.

Mais c'est le *contraire.* Saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 7) que les anges supérieurs font à Jésus des questions, qu'ils en apprennent la science de son œuvre divine et de son incarnation, et que Jésus les enseigne sans in-

(1) C'est ainsi que les maîtres interrogent leurs élèves pour leur faire connaître ce qu'ils ignorent et les instruire ensuite en leur donnant la solution des questions qu'ils leur ont adressées.

(2) Origène observe qu'il a appris par là aux enfants leurs devoirs.

(3) Il a attendu sa trentième année pour commencer le ministère public de la prédication évangélique.

termédiaire. Or, il n'appartient pas au même d'enseigner et d'être enseigné. Le Christ n'a donc pas reçu des anges la science.

CONCLUSION. — L'âme du Christ a possédé parfaitement la science expérimentale sans le ministère ou la lumière des anges et sans la science divine, mais par la seule lumière de la divinité dont elle a été remplie.

Il faut répondre que comme l'âme humaine tient le milieu entre les substances spirituelles et les choses corporelles, de même elle est naturellement faite pour être perfectionnée de deux manières : 1° par la science qu'elle a reçue des choses sensibles ; 2° par la science infuse ou qui lui est communiquée par les substances spirituelles. Or, l'âme du Christ a été parfaite de ces deux manières : elle l'a été du côté des choses sensibles par rapport à la science expérimentale qui ne requiert pas la lumière angélique et à laquelle la lumière de l'intellect agent suffit. D'après une impression supérieure elle l'a été aussi relativement à la science infuse qu'elle a reçue de Dieu immédiatement. Car, comme son âme a été unie au Verbe dans l'unité de la personne plus étroitement que ne l'est en général toute créature, de même elle a été remplie immédiatement de science et de grâce par le Verbe même de Dieu d'une manière tout à fait extraordinaire, et cela ne s'est pas fait par l'intermédiaire des anges qui ont reçu eux-mêmes de l'action du Verbe la science des choses dès le principe, comme l'observe saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8).

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges n'ont pas fortifié le Christ en l'instruisant, mais ils l'ont fait pour prouver ce qu'il y avait en lui de propre à la nature humaine (1). D'où le vénérable Bède dit (*Sup. Luc.* cap. XCII) : Pour nous apprendre qu'il y avait dans le Christ deux natures, il est dit que les anges l'ont aidé et fortifié. Car le Créateur n'a pas eu besoin du secours de sa créature, mais s'étant fait homme, comme il est triste à cause de nous, de même il est fortifié à cause de nous ; c'est-à-dire qu'il a permis qu'il en fût ainsi pour affermir en nous la foi de son incarnation.

Il faut répondre au *second*, que saint Denis dit que le Christ s'est soumis aux instructions des anges, non par rapport à lui, mais en raison des choses qui se passaient à l'égard de son incarnation, et qui regardaient le soin qu'on prenait de son corps pendant son enfance. C'est pourquoi il ajoute que saint Joseph apprit du Père par l'intermédiaire des anges qu'il devait se retirer avec l'enfant en Egypte, et qu'ensuite ils lui dirent de s'en retourner en Judée.

Il faut répondre au *troisième*, que le Fils de Dieu a pris un corps passible, comme nous le verrons (quest. XIV, art. 1), mais une âme parfaite du côté de la science et de la grâce. C'est pourquoi il a été convenable que son corps fût soumis à l'impression des corps célestes, tandis que son âme ne l'a pas été à celle des esprits célestes.

QUESTION XIII.

DE LA PUISSANCE DE L'AME DU CHRIST.

Après avoir parlé de la science, nous devons nous occuper de la puissance de l'âme du Christ. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° A-t-elle eu la toute-puissance absolument ? — 2° A-t-elle eu la toute-puissance relativement au changement des créatures ? — 3° L'a-t-elle eue par rapport à son propre corps ? — 4° L'a-t-elle eue par rapport à l'exécution de sa volonté ?

(1) Assurément le Christ n'avait pas besoin d'être fortifié par un ange, mais il voulut l'être pour mieux manifester la vérité de sa nature humaine, et, d'après Cajétan et Jean de Saint-Thomas, ce ministère eut pour objet de lui donner les soins extérieurs qui sont capables en cette circonstance d'affermir notre nature.

ARTICLE I. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE EU LA TOUTE-PUISSANCE ABSOLUMENT (1)?

1. Il semble que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance. Car saint Ambroise dit (Sup. Luc. I *Hic erit magnus*) : La puissance que le Fils de Dieu a naturellement, l'homme devait la recevoir dans le temps. Or, ceci paraît se rapporter principalement à l'âme qui est la partie principale de l'homme. Par conséquent, puisque le Fils de Dieu a eu la toute-puissance de toute éternité, il semble que l'âme du Christ l'ait reçue dans le temps.

2. Comme la puissance de Dieu est infinie, de même aussi sa science. Or, l'âme du Christ a la science de toutes les choses que Dieu sait d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (quest. X, art. 2). Elle a donc aussi la puissance de toutes choses, et par conséquent elle est omnipotente.

3. L'âme du Christ a toute la science. Or, parmi les sciences il y en a qui sont pratiques et d'autres spéculatives. Elle a donc la science pratique des choses qu'elle sait, de manière à les savoir faire, et par conséquent il semble qu'elle puisse tout faire.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est propre à Dieu ne peut pas convenir à une créature. Or, c'est le propre de Dieu que d'être tout-puissant; car après avoir dit (*Exod.* XV, 2) : *C'est mon Dieu, je le glorifierai*, Moïse ajoute : *le Tout-Puissant est son nom*. L'âme du Christ étant une créature n'a donc pas la toute-puissance.

CONCLUSION. — L'âme du Christ étant une partie de la nature humaine, il est impossible qu'elle ait la toute-puissance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 1, 2), dans le mystère de l'Incarnation l'union s'est faite dans la personne, et les natures n'en sont pas moins restées distinctes, c'est-à-dire que l'une et l'autre conservent ce qui leur est propre. Or, la puissance active d'une chose quelconque suit sa forme qui est le principe de l'action. La forme est ou la nature même de la chose comme dans les êtres simples, ou ce qui la constitue, comme dans ce qui est composé de matière et de forme. D'où il est évident que la puissance active d'une chose suit sa nature. Ainsi la toute-puissance se rapporte à la nature divine comme sa conséquence. Car la nature divine étant l'être même de Dieu sans limites, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 5), il en résulte qu'elle a une puissance active relativement à toutes les choses qui peuvent avoir une raison d'être (2); ce qui constitue la toute-puissance; comme toute autre chose a sa puissance active par rapport aux effets auxquels s'étend la perfection de sa nature, comme le chaud a le pouvoir d'échauffer. Par conséquent, puisque l'âme du Christ est une partie de la nature humaine, il est impossible qu'elle ait la toute-puissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme a reçu dans le temps la toute-puissance que le Fils de Dieu a eue de toute éternité, par l'union même de la personne, d'où il est résulté que comme l'homme est appelé Dieu, de même il est dit tout-puissant (3), non comme si la toute-puissance de l'homme était autre que celle du Fils de Dieu ou que sa divinité ne fût pas la même, mais parce que Dieu et l'homme ne font qu'une seule et même personne.

(1) Cet article est opposé aux luthériens ubiquistes, qui prétendent que l'humanité a été tellement unie au Verbe, qu'elle est partout comme la divinité, qu'elle est éternelle et toute-puissante comme elle; ce qui suppose une confusion entre les deux natures.

(2) C'est-à-dire qui sont possibles.

(3) On parle ainsi en raison de la communication des idiomes. Ou bien encore on peut dire que l'âme du Christ est toute-puissante, non d'une manière absolue, mais seulement par rapport à tout ce qui est nécessaire à la fin de l'incarnation.

Il faut répondre au *second*, qu'il y en a qui prétendent qu'il y a une grande différence entre la science et la puissance active. Car la puissance active résulte de la nature même de la chose, parce qu'on considère l'action comme sortant de l'agent; au lieu que la science n'est pas toujours possédée par l'essence ou la forme de celui qui sait, mais il peut l'avoir en s'assimilant les choses sues d'après les images ou les ressemblances qu'il a reçues (1). Mais ce raisonnement ne paraît pas fondé : car, comme on peut connaître par une ressemblance ou une espèce qu'on a reçue d'un autre, de même on peut agir par une forme qu'on a reçue d'un autre. C'est ainsi que l'eau ou le fer échauffent par la chaleur qu'ils ont reçue du feu. Par conséquent rien n'empêche que comme l'âme du Christ peut tout connaître par les ressemblances de toutes les choses qu'elle a reçues de Dieu, de même elle puisse tout faire par ces mêmes images. Il faut donc considérer que ce qui est reçu d'une nature supérieure dans une nature inférieure s'y trouve d'une manière moins élevée; car la chaleur n'a pas la même perfection, ni la même vertu dans l'eau qui la reçoit que dans le feu. Ainsi parce que l'âme du Christ est d'une nature inférieure à la nature divine, les ressemblances des choses ne sont pas reçues en elle avec la même perfection et la même vertu que dans la nature divine. D'où il suit que la science de l'âme du Christ est inférieure à la science divine quant au mode de connaissance, parce que Dieu connaît les choses plus parfaitement que l'âme du Christ; et quant au nombre des choses sues, parce que l'âme du Christ ne connaît pas tout ce que Dieu peut faire, et que Dieu le connaît d'une science de simple intelligence; quoiqu'elle connaisse toutes les choses présentes, passées et futures que Dieu connaît d'une science de vision. De même les ressemblances des choses infuses dans l'âme du Christ n'égalent pas la vertu divine pour l'action, de telle sorte qu'elle puisse faire tout ce que Dieu peut, ou le faire comme le fait Dieu qui agit avec une vertu infinie, dont la créature n'est pas capable. D'ailleurs il n'y a pas de chose qui demande une vertu infinie pour qu'on en ait une connaissance quelconque, quoiqu'il y ait un mode de connaissance qui soit d'une vertu infinie; mais il y a des choses qui ne peuvent être faites que par une vertu infinie, comme la création et d'autres actes semblables, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLV). C'est pourquoi l'âme du Christ, puisqu'elle est une créature, est d'une vertu finie. Elle peut à la vérité connaître toutes choses, mais non de toute manière (2); mais elle ne peut tout faire, ce qui est le propre de la toute-puissance : et entre autres choses il est évident qu'elle ne peut pas se créer elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme du Christ a eu la science pratique et la science spéculative; cependant il n'a pas fallu qu'elle eût la science pratique de toutes les choses dont elle a eu la science spéculative. Car pour avoir la science spéculative il suffit de la conformité ou de l'assimilation du sujet qui sait avec la chose sue; au lieu que pour la science pratique il est nécessaire que les formes des choses qui sont dans l'intellect soient créatrices. Or, avoir une forme et l'imprimer dans un autre, c'est plus que d'avoir seulement la forme, comme luire et éclairer, c'est plus que de luire seulement. D'où il suit que l'âme du Christ a la science spéculative de la créa-

(1) La science, d'après ce sentiment, n'est qu'un accident qui vient du dehors, au lieu que la puissance est une propriété qui découle de l'essence de l'agent.

(2) Ainsi sa science, quelque étendue qu'elle soit, n'est pas infinie, et il en est de même de sa puissance, qui se trouve encore plus restreinte, puisqu'elle ne peut faire tout ce qu'elle connaît, comme l'observe saint Thomas dans la réponse suivante.

tion (car elle sait de quelle manière Dieu crée), mais elle n'en a pas la science pratique, parce qu'elle n'a pas la science de la produire.

ARTICLE II. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE LA TOUTE-PUISSANCE A L'ÉGARD DU CHANGEMENT DES CRÉATURES?

1. Il semble que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance à l'égard du changement des créatures. Car le Christ dit lui-même (Matth. ult. 18) : *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.* Or, sous le nom du ciel et de la terre on comprend toutes les créatures, comme on le voit par ces paroles de la Genèse (I, 1) : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.* Il semble donc que l'âme du Christ soit toute-puissante à l'égard du changement des créatures.

2. L'âme du Christ est plus parfaite que toute créature. Or, toute créature peut être mue par une autre. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4) : que, comme les corps plus grossiers et d'un ordre inférieur sont mus d'une certaine manière par ceux qui sont plus subtils et plus puissants, de même tous les corps sont régis par l'esprit de vie, l'esprit de vie irraisonnable par l'esprit de vie qui raisonne, et l'esprit de vie qui raisonne, mais qui est prévaricateur et pécheur, par l'esprit de vie qui raisonne, mais qui est pieux et juste. Or, l'âme du Christ meut les esprits supérieurs en les illuminant, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7). Il semble donc que l'âme du Christ ait la toute-puissance à l'égard du changement des créatures.

3. L'âme du Christ a eu de la manière la plus pleine la grâce des miracles ou des vertus, comme toutes les autres grâces. Or, tout changement de la créature peut appartenir à la grâce des miracles; puisque les corps célestes ont été miraculeusement changés dans leur ordre, comme le prouve saint Denis (*Ep. ad Polyc.*). L'âme du Christ a donc eu la toute-puissance à l'égard du changement des créatures.

Mais c'est le *contraire*. Il appartient de changer les créatures à celui qui a le pouvoir de les conserver. Or, il n'y a que Dieu qui les conserve, d'après saint Paul qui dit (*Hebr.* I, 3) : *Qu'il soutient toutes choses par sa parole toute-puissante.* Il n'appartient donc qu'à Dieu d'avoir la toute-puissance à l'égard du changement des créatures. Il ne convient donc pas que l'âme du Christ ait ce pouvoir.

CONCLUSION. — L'âme du Christ a eu le pouvoir de gouverner son corps et de disposer des actes humains, selon sa nature et sa vertu propre, mais elle n'a pas pu opérer des changements dans les créatures contrairement aux lois ordinaires de la nature, sinon comme l'instrument de la divinité.

Il faut répondre que nous avons besoin de faire ici une double distinction. La première se rapporte au changement de la créature qui existe de trois sortes : l'un est naturel et il est produit par l'agent qui lui est affecté selon l'ordre de la nature; l'autre est miraculeux et il est produit par un agent surnaturel d'une manière supérieure aux lois ordinaires et au cours de la nature, comme la résurrection des morts; enfin le troisième résulte de ce que toute créature peut être réduite au néant. La seconde distinction doit se rapporter à l'âme du Christ, que l'on peut considérer de deux manières : 1° selon sa propre nature et selon la vertu qui lui vient de la nature ou de la grâce; 2° selon qu'elle est l'instrument du Verbe de Dieu qui lui est personnellement uni. — Si donc nous parlons de l'âme du Christ selon sa propre nature et sa vertu naturelle ou gratuite, elle a eu la puissance de produire les effets qui conviennent à l'âme; par exemple, elle a pu gouverner son propre corps, régler ses actes humains et éclairer par la plé-

nitude de la grâce et de la science toutes les créatures raisonnables qui s'écartaient de la perfection, et elle l'a pu de la manière qui convient à une créature qui raisonne. Mais si nous parlons de l'âme du Christ selon qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, elle a eu de la sorte la vertu instrumentale (1) pour produire tous les changements miraculeux qui pouvaient se rapporter à la fin de l'incarnation qui consiste à régénérer toutes les choses qui sont ou dans le ciel ou sur la terre. Quant au changement des créatures, selon qu'elles sont susceptibles d'être anéanties, il correspond à leur création, c'est-à-dire au pouvoir qui les a fait sortir du néant. C'est pourquoi, comme Dieu seul peut créer, de même il peut seul réduire les créatures au néant; il est aussi le seul qui leur conserve l'être et qui empêche qu'elles ne soient anéanties. Par conséquent on doit dire que l'âme du Christ n'a pas la toute-puissance à l'égard du changement des créatures.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. loc. Matth. cit. in arg.*), la puissance a été donnée à celui qui a été auparavant crucifié, qui a été enseveli dans le tombeau et qui est ensuite ressuscité, c'est-à-dire au Christ comme homme. Or, on dit que toute puissance lui a été donnée en raison de l'union personnelle qui a rendu l'homme tout-puissant, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. ad 1). Et quoique les anges l'aient su avant sa résurrection, tous les hommes ne l'ont su qu'après, selon la remarque de saint Remi (hab. in *Cat. aur. div. Thomæ*). Comme on dit que les choses se font quand on les connaît, il en est résulté que c'est après sa résurrection que le Seigneur a dit que toute puissance lui avait été donnée dans le ciel et sur la terre.

Il faut répondre au *second*, que quoique toute créature puisse être changée par une autre, à l'exception de l'ange suprême qui peut néanmoins être éclairé par l'âme du Christ, cependant tout changement dont la créature est susceptible ne peut pas être produit par une autre créature, mais il y a des changements dont Dieu seul peut être l'auteur. Ainsi tous les changements qui peuvent être opérés par les créatures, l'âme du Christ peut les produire selon qu'elle est l'instrument du Verbe, mais non selon sa propre nature et sa vertu; parce qu'il y a de ces changements qui n'appartiennent à l'âme, ni quant à l'ordre de la nature, ni quant à l'ordre de la grâce.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (2ª 2ª, quest. CLXXVIII, art. 1 ad 1), la grâce des vertus ou des miracles est donnée à l'âme d'un saint, non pour qu'il fasse des miracles par sa propre vertu, mais pour qu'il les produise par la vertu divine. Cette grâce a été donnée à l'âme du Christ de la manière la plus excellente, c'est-à-dire que non-seulement il faisait des miracles, mais il communiquait encore cette puissance aux autres. D'où il est dit (Matth. x, 1) : *Que Jésus ayant appelé ses douze disciples, leur donna puissance sur les esprits impurs pour les chasser, et pour guérir toute maladie et toute infirmité.*

ARTICLE III. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE EU LA TOUTE-PUISSANCE PAR RAPPORT A SON PROPRE CORPS?

1. Il semble que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance par rapport à son propre corps. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 23)

(1) A cet égard, il s'est élevé une très-grande controverse entre les scotistes et quelques autres théologiens et les thomistes, pour savoir si cette cause instrumentale opérait physiquement ou moralement. Les thomistes soutiennent que l'humanité du Christ opérait physiquement les miracles et les autres effets de la grâce. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de parler de nouveau de cette opinion au sujet des sacrements, qui sont aussi des instruments qui opèrent moralement d'après les uns, et physiquement d'après les autres.

que toutes les choses naturelles ont été volontaires dans le Christ; car il a eu faim, il a eu soif, il a craint, il est mort parce qu'il l'a voulu. Or, on dit que Dieu est tout-puissant, parce qu'il a fait tout ce qu'il a voulu. Il semble donc que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance relativement aux opérations naturelles de son propre corps.

2. La nature humaine a existé d'une manière plus parfaite dans le Christ que dans Adam, dont le corps, d'après la justice originelle qu'il a eue dans l'état d'innocence, était absolument soumis à l'âme, de manière que rien ne pouvait arriver dans le corps contrairement à la volonté de l'âme. A plus forte raison l'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance par rapport à son corps.

3. L'imagination influe naturellement sur le corps et elle y influe d'autant plus profondément qu'elle est plus forte, comme nous l'avons vu (part. I, quest. CXVII, art. 3 ad 3). Or, l'âme du Christ a eu la vertu la plus parfaite et quant à l'imagination et quant aux autres puissances. Elle a donc été toute-puissante par rapport à son propre corps.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit du Christ (*Hebr.* II, 17) qu'il *a dû ressembler en tout à ses frères*, et surtout en ce qui appartient à la condition de la nature humaine. Or, il est dans la condition de la nature humaine que la force du corps, sa nutrition et son accroissement ne soient pas soumis à l'empire de la raison ou de la volonté, parce que les choses naturelles ne sont soumises qu'à Dieu qui est l'auteur de la nature. L'âme du Christ n'a donc pas été toute-puissante par rapport à son propre corps.

CONCLUSION. — Comme l'âme du Christ ne pouvait pas affranchir les corps extérieurs du cours et des lois ordinaires de la nature, de même elle n'a pas eu la toute-puissance sur son propre corps par sa propre vertu, sinon en tant qu'instrument du Verbe de Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'âme du Christ peut se considérer de deux manières : 1° selon sa nature et sa vertu propre. Ainsi, comme à ce titre elle ne pouvait pas faire sortir les corps extérieurs du cours ordinaire et des lois de la nature; de même elle ne pouvait pas non plus affranchir son propre corps de ses dispositions naturelles (1), parce que selon sa propre nature elle a une proportion déterminée à (2) l'égard du corps qu'elle anime. 2° On peut considérer l'âme du Christ selon qu'elle est un instrument uni au Verbe de Dieu en personne. Toutes les dispositions de son propre corps étaient de la sorte soumises totalement à sa puissance. Toutefois, parce que la vertu de l'action ne s'attribue pas en propre à l'instrument, mais à l'agent principal, on attribue plutôt cette toute-puissance au Verbe de Dieu qu'à l'âme du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Jean Damascène doit s'entendre de la volonté divine du Christ, parce que, comme il le dit lui-même auparavant (cap. 14 et 15), le bon plaisir de la volonté divine permettait à la chair de souffrir et d'opérer les choses qui lui sont propres.

Il faut répondre au *second*, que la justice originelle qu'Adam a eue dans l'état d'innocence ne donnait pas à son âme le pouvoir de transformer son propre corps de toutes les manières, mais celui de le conserver sans qu'il eût à souffrir aucun dommage. Le Christ aurait pu avoir cette puissance s'il l'eût voulu. Mais puisqu'il y a pour les hommes trois états, celui de l'in-

(1) Ainsi elle ne pouvait l'empêcher de souffrir, de se nourrir, d'être pesant, et, par conséquent, quand il marcha sur les eaux ou quand il s'est transfiguré, il y a eu miracle.

(2) C'est-à-dire, sa puissance sur le corps est renfermée dans des limites déterminées, qui fait que son développement, sa santé et tous les autres phénomènes de la vie nutritive ne dépendent pas d'elle.

nocence, celui du péché et celui de la gloire, comme il a pris de l'état de gloire la vision et de l'état d'innocence l'exemption de tout péché; de même il a pris de l'état du péché la nécessité de se soumettre aux peines de cette vie, comme nous le dirons plus loin (quest. XIV, art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que le corps obéit naturellement à l'imagination, si elle est forte, relativement à certaines choses, comme par exemple quand on tombe du haut d'une poutre qui se trouve très-élevée; parce que l'imagination est faite pour être le principe du mouvement local, selon la remarque d'Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 48). Il en est de même quant à l'altération qui résulte du chaud et du froid et quant aux autres conséquences semblables; parce que les passions de l'âme qui agitent le cœur sont naturellement produites par l'imagination; et c'est ainsi que le corps tout entier est altéré par l'ébranlement des esprits. Quant aux autres dispositions corporelles qui n'ont pas naturellement de rapports avec l'imagination, elles ne sont pas modifiées par cette faculté, quelque puissante qu'elle soit, comme la forme de la main ou du pied, ou toute autre chose sensible.

ARTICLE IV. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE EU LA TOUTE-PUISSANCE A L'ÉGARD DE L'EXÉCUTION DE SA VOLONTÉ?

1. Il semble que l'âme du Christ n'ait pas eu la toute-puissance par rapport à l'exécution de sa volonté propre. Car l'Evangile dit (Marc. VII) qu'étant entré dans une maison il voulait que personne ne le sût, mais qu'il ne put se cacher. Il n'a donc pas pu exécuter en tout le dessein de sa volonté.

2. Le précepte est le signe de la volonté, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XIX, art. 12). Or, le Seigneur a ordonné de faire certaines choses, et c'est le contraire qui est arrivé. Car il est rapporté (Matth. IX, 31) qu'il avait fait une défense aux aveugles qui venaient de recouvrer la vue en leur disant : *Prenez garde que qui que ce soit ne le sache. Mais qu'eux s'en étant allés, ils répandirent sa réputation dans tout le pays.* Il n'a donc pas pu exécuter en tout le dessein de sa volonté.

3. Ce que l'on peut faire, on ne le demande pas à un autre. Or, le Seigneur a prié son Père en lui demandant ce qu'il voulait qui fût fait : car il est dit (Luc. VI, 12) qu'*il s'en alla sur une montagne pour prier et qu'il y passa toute la nuit à prier Dieu.* Il n'a donc pas pu exécuter en tout le dessein de sa volonté.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (alius auctor (1) *de quæst. Veteris et Nov. Testam.* quæst. 77) : Il est impossible que la volonté du Sauveur ne s'accomplisse pas; il ne peut vouloir ce qu'il sait ne devoir pas arriver.

CONCLUSION. — L'âme du Christ a pu faire par sa vertu propre toutes les choses qu'il a voulu faire par lui-même; quant à celles qu'il a voulu faire par la vertu divine, elle n'a pu les faire que comme instrument du Verbe divin.

Il faut répondre que l'âme du Christ a voulu les choses de deux manières. 1° Elle les a voulues comme pour les accomplir par elle-même. En ce sens on doit dire qu'elle a pu tout ce qu'elle a voulu. Car il ne conviendrait pas à sa sagesse de vouloir faire par elle-même quelque chose qui ne serait pas soumis à sa vertu. 2° Elle a voulu d'autres choses comme devant être accomplies par la vertu divine; telle est la résurrection de son propre corps et tels sont les autres miracles de cette nature. Elle ne pouvait pas faire ces cho-

(1) Bellarmin, dans son livre *De scriptor. Eccles.* prouve que l'auteur de cet ouvrage est un hérétique. Tout en suivant l'opinion de ses contemporains qui croyaient ce livre de saint Augustin, saint Thomas n'en extrait que des passages tout à fait orthodoxes.

ses par sa propre vertu, mais elle les produisait selon qu'elle était l'instrument de la divinité, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument. que, comme l'observe saint Augustin (*Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam.* ut supra), ce qui s'est fait on doit dire que le Christ l'a voulu. Car il est à remarquer que ce fait s'est passé sur les confins de la gentilité. quand il n'était pas encore temps de lui faire entendre ses prédications. Cependant c'était la jalousie qui empêchait de recevoir ceux qui venaient d'eux-mêmes à la foi. Il ne voulut donc pas qu'ils fussent prêchés par les siens. mais il voulut qu'ils le recherchassent. et c'est ce qui arriva. Ou bien on peut dire que cette volonté du Christ n'eut pas pour objet ce qu'elle devait faire elle-même, mais ce qui devait être fait par les autres (1), et qui ne dépendait pas de sa volonté humaine. D'où on lit dans l'Epître du pape Agathon qui a été reçue au sixième concile œcuménique (*Const.* III, act. 4) : Si le Créateur et le Rédempteur de tous les hommes n'a pas pu se cacher sur la terre, quoiqu'il l'ait voulu, ne doit-on pas rapporter ces paroles à sa volonté humaine qu'il a daigné épouser temporellement.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XIX, cap. 14), le Seigneur en ordonnant de taire ses vertus a donné l'exemple à ses serviteurs qui l'imitent, afin qu'ils désirent tenir secrètes leurs bonnes actions, et que néanmoins elles se manifestent malgré eux pour devenir profitables aux autres. Ce précepte désignait donc sa volonté qui fuyait la gloire humaine, d'après ces paroles de saint Jean (VIII, 50) : *Je ne cherche pas ma gloire*. Néanmoins il voulait absolument, surtout selon sa volonté divine, que le miracle qu'il avait fait fût rendu public pour l'utilité des autres.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ priait pour ce qui devait être fait par la vertu divine et pour ce qu'il devait faire par sa volonté humaine; parce que la vertu et l'opération de son âme dépendaient de Dieu qui *opère en nous le vouloir et le faire,* selon l'expression de l'Apôtre (*Phil.* II, 13).

QUESTION XIV.

DES INFIRMITÉS DU CORPS QUE LE FILS DE DIEU A PRISES.

Après avoir parlé des perfections de l'âme du Christ, nous devons nous occuper des défauts ou des infirmités qu'il a éprouvés dans la nature humaine. — Nous traiterons : 1° des défauts du corps; 2° des défauts de l'âme. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre dans la nature humaine les défauts du corps? — 2° A-t-il épousé la nécessité d'être soumis à ces défauts ? — 3° Les a-t-il contractés? — 4° A-t-il pris tous nos défauts corporels?

ARTICLE I. — LE FILS DE DIEU A-T-IL DU PRENDRE DANS LA NATURE HUMAINE LES DÉFAUTS DU CORPS (2)?

1. Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas dû prendre la nature humaine avec les défauts du corps. Car, comme l'âme est unie personnellement au Verbe de Dieu, de même aussi le corps. Or, l'âme du Christ a eu la perfection absolue, et quant à la grâce, et quant à la science, ainsi que nous l'avons dit (quest. VII, art. 9, et quest. IX, art. 1). Son corps a donc dû être parfait de toutes les manières, sans avoir en lui-même aucun défaut.

(1) Les thomistes examinent si ce que le Christ a voulu d'une volonté absolue et efficace, comme devant être fait par les autres, s'est toujours accompli. Sylvius, Billuart et plusieurs autres le pensent, contrairement à Cajétan, Jean de Saint-Thomas, Cabrera et d'autres thomistes.

(2) Cet article est une réfutation de l'hérésie de Julien d'Halicarnasse et de celle des acéphales, qui prétendaient que le corps du Christ avait été incorruptible dès le moment de sa conception. L'empereur Justinien est tombé dans cette erreur sur la fin de sa vie.

2. L'âme du Christ voyait le Verbe de Dieu de la vision dont le voient les bienheureux, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 2), et par conséquent elle était bienheureuse. Or, le corps est glorifié par suite de la béatitude de l'âme ; car saint Augustin dit dans une lettre à Dioscore (*Ep.* CXVIII) : Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante que la plénitude de sa béatitude rejaillit sur la nature inférieure qui est le corps, non cette béatitude qui est propre à l'être qui jouit et qui est intelligent, mais la plénitude de la santé, c'est-à-dire cette vigueur qui rend incorruptible. Le corps du Christ a donc été incorruptible et absolument sans défaut.

3. La peine résulte de la faute. Or, il n'y a pas eu de faute dans le Christ, d'après ces paroles de saint Pierre (I. Pet. II, 22) : *Il n'a pas fait de péché.* Les défauts corporels qui sont des peines n'ont donc pas dû exister en lui.

4. Aucun homme sage ne prend ce qui l'empêche d'atteindre sa propre fin. Or, il semble que par ces défauts corporels la fin de l'incarnation ait pu être empêchée d'une multitude de manières : 1° parce que ces infirmités ont empêché les hommes de connaître le Messie, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 2) : *Nous l'avions désiré, mais il nous a paru méprisable, le dernier des hommes, un homme de douleurs et qui sait par expérience ce que c'est que souffrir. Son visage nous a été caché en quelque sorte, et il a été méprisé ; c'est pour cela que nous ne l'avons pas reconnu.* 2° Parce que le désir des saints patriarches ne paraît pas être rempli ; car le prophète leur fait dire (Is. LI, 9) : *Levez-vous, levez-vous, bras du Seigneur, armez-vous de force.* 3° Parce qu'il paraissait plus convenable que la puissance du démon pût être vaincue et que la faiblesse humaine pût être guérie par la force que par l'infirmité. Par conséquent, il ne paraît pas convenable que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine avec les infirmités ou les défauts du corps.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Hebr.* II, 18) : *C'est parce qu'il a souffert lui-même et qu'il a été tenté, qu'il est puissant pour secourir ceux qui sont tentés aussi.* Or, il est venu pour nous aider, d'où le Psalmiste disait (*Ps.* CXX, 1) : *J'ai levé les yeux vers les montagnes pour voir d'où il me viendra du secours.* Il a donc été convenable que le Fils de Dieu prît un corps soumis aux infirmités humaines, pour pouvoir par là souffrir, être éprouvé et nous venir ainsi en aide.

CONCLUSION. — Afin que le Christ satisfît pour les péchés du genre humain, qu'il fît croire à son incarnation, et qu'il fût pour tous les hommes un exemple de patience, il a été convenable qu'il prît un corps soumis aux faiblesses et aux défauts de l'humanité.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le corps pris par le Fils de Dieu fût soumis aux infirmités et aux défauts de notre nature, principalement pour trois raisons : 1° parce que le Fils de Dieu en s'incarnant est venu au monde pour satisfaire pour les péchés du genre humain. Or, un individu satisfait pour le péché d'un autre, quand il prend sur lui-même la peine due au péché de ce dernier. Ainsi les défauts corporels, c'est-à-dire la mort, la faim, le soif, etc., sont une peine du péché qui a été introduit dans le monde par Adam, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* V, 12) : *Le péché est entré dans le monde par un seul homme et par le péché la mort.* D'où il a été convenable, quant à la fin de l'incarnation, que le Christ reçût à notre place les peines qui affligent notre nature (1), selon cette expression du prophète (Is. LIII, 4) : *Il a véritablement porté nos douleurs.* 2° Parce qu'il vou-

(1) C'est-à-dire celles qui sont communes à l'espèce humaine, comme la souffrance, la mortalité, etc., et qui ne proviennent pas de causes individuelles.

lait établir la foi dans son incarnation. Car la nature humaine n'étant connue des hommes que par les infirmités corporelles auxquelles elle est sujette, si le Fils de Dieu eût pris la nature humaine sans ces défauts, il semblerait qu'il n'eût pas été un homme véritable, et qu'il n'eût pas eu une véritable chair, mais une chair fantastique, comme l'ont supposé les manichéens. C'est pourquoi, comme le dit l'Apôtre (*Phil.* II, 7) : *Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur, en se rendant semblable aux hommes et en se faisant reconnaître comme homme par tout ce qui a paru de lui au dehors.* C'est ainsi que saint Thomas a été ramené à la foi par la vue des blessures du Christ, comme le dit saint Jean (XX). 3° A cause de l'exemple de patience qu'il nous donne, en supportant avec courage les passions et les infirmités humaines. D'où il est dit (*Hebr.* XII, 3) : *Il a souffert une si grande contradiction de la part des pécheurs qui se sont élevés contre lui, afin que vous ne vous découragiez point et que vous ne tombiez pas dans l'abattement.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la satisfaction pour les péchés d'un autre a pour matière les peines que l'on prend sur soi pour les péchés d'autrui, mais elle a pour principe l'habitude de l'âme qui porte à vouloir satisfaire pour un autre et d'où la satisfaction tire son efficacité. Car la satisfaction n'est efficace qu'autant qu'elle procède de la charité, comme nous le dirons (*Vid. supplem.* quest. XIV, art. 2). C'est pourquoi il a fallu que l'âme du Christ fût parfaite quant aux habitudes des sciences et des vertus pour avoir la faculté de satisfaire ; tandis que son corps a été soumis aux infirmités, pour que la matière de la satisfaction ne fît pas en lui défaut.

Il faut répondre au *second*, que selon le rapport naturel qu'il y a entre l'âme et le corps, il rejaillit de la gloire de l'âme une gloire sur le corps. Mais ce rapport naturel était soumis dans le Christ à la volonté de la divinité elle-même, d'où il est arrivé que la béatitude est restée dans l'âme sans arriver au corps, et que la chair a ainsi souffert ce qui convient à une nature passible, suivant cette pensée de saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 15) : Le bon plaisir de la volonté divine permettait à la chair de souffrir et d'opérer ce qui lui est propre.

Il faut répondre au *troisième*, que la peine suit toujours la faute actuelle ou originelle, tantôt de celui qui est puni, tantôt de celui pour lequel celui qui souffre la peine satisfait. Et c'est ce qui est arrivé à l'égard du Christ, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 5) : *C'est pour nos iniquités qu'il a été couvert de plaies, c'est pour nos crimes qu'il a été brisé.*

Il faut répondre au *quatrième*, que l'infirmité prise par le Christ n'a pas été un obstacle à la fin de l'incarnation, mais elle lui a été au contraire très-utile, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Et quoique ces faiblesses aient caché sa divinité (1), elles montraient néanmoins son humanité, qui est le moyen de parvenir à la divinité, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* V, 2) : *Nous avons accès près de Dieu par Jésus-Christ.* Quant aux anciens patriarches ils désiraient dans le Christ, non la force corporelle, mais la force spirituelle, par laquelle il a vaincu le démon et guéri l'infirmité humaine.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ NÉCESSAIREMENT SOUMIS A CES DÉFAUTS (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été soumis nécessairement à ces défauts.

(1) Sa divinité se manifestait par les miracles et par toutes les œuvres surnaturelles qu'il opérait.

(2) Il est bon d'observer que le Verbe pouvait prendre un corps exempt de toutes les infirmités de cette vie, comme celui qu'avait Adam avant son péché, ou même en prenant un corps comme le nôtre, il pouvait l'exempter des misères que nous endurons. Ses souffrances n'ont été nécessaires que quand on les considère par rapport à la condition de la nature humaine considérée en elle-même.

Car il est dit (Is. LIII, 7) : *Il s'est offert parce qu'il l'a voulu*, et il s'agit là de l'oblation qui se rapporte à sa passion. Or, la volonté est opposée à la nécessité. Le Christ n'est donc pas soumis nécessairement aux défauts corporels.

2. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 20) : Il n'y a rien de contraint dans le Christ, mais tout est volontaire. Or, ce qui est volontaire n'est pas nécessaire. Ces défauts n'ont donc pas existé nécessairement dans le Christ.

3. La nécessité est imposée par quelque chose de plus puissant. Or, aucune créature n'est plus puissante que l'âme du Christ à laquelle il appartenait de conserver son propre corps. Ces défauts ou ces infirmités n'ont donc pas existé nécessairement dans le Christ.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 3) : *Dieu a envoyé son Fils revêtu d'une chair semblable à la chair du péché.* Or, la chair du péché est dans une condition telle qu'elle supporte nécessairement la mort et les autres souffrances de cette nature. La chair du Christ a donc été dans la nécessité de supporter ces défauts.

CONCLUSION. — Le corps du Christ a été soumis à la mort et aux autres infirmités corporelles d'une nécessité naturelle qui résulte de la matière dont il a été composé; mais il n'y a pas eu dans le Christ de nécessité de coaction absolument contraire à la volonté divine ou humaine, il n'y en a eu que selon le mouvement naturel de la volonté.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de nécessité : l'une de coaction qui est produite par un agent extrinsèque. Cette nécessité est contraire à la nature et à la volonté, dont le principe est intrinsèque. L'autre est la nécessité naturelle qui résulte des principes naturels; soit de la forme, c'est ainsi qu'il est nécessaire que le feu échauffe, soit de la matière, c'est ainsi qu'il est nécessaire qu'un corps composé d'éléments contraires se dissolve. — Selon cette nécessité qui résulte de la matière, le corps du Christ a été soumis à la nécessité de la mort et des autres infirmités de ce genre; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), le bon plaisir de la volonté divine permettait au corps du Christ de faire et de souffrir ce qui lui est propre. Cette nécessité est l'effet des principes qui constituent le corps humain, comme nous l'avons dit (*hìc suprà*). Mais si nous parlons de la nécessité de coaction selon qu'elle répugne à la nature corporelle, il faut encore reconnaître que le corps du Christ a été soumis selon la condition de sa propre nature à la nécessité des clous qui l'ont perforé et du fouet qui l'a frappé. Mais, selon que cette nécessité répugne à la volonté, il est évident qu'il n'y a pas eu nécessité dans le Christ à l'égard de ces souffrances, ni par rapport à la volonté divine, ni par rapport à la volonté humaine absolument, selon qu'elle suit les délibérations de la raison; mais seulement selon le mouvement naturel de la volonté, c'est-à-dire selon qu'elle fuit naturellement la mort et tout ce qui nuit au corps (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est dit que le Christ *s'est offert, parce qu'il l'a voulu* d'une volonté divine et d'une volonté humaine délibérée, quoique la mort fût contraire au mouvement naturel de cette dernière volonté, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 23 et 24).

La réponse au *second* argument est évidente, d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

(1) La volonté comme nature se trouve opposée aux souffrances du Christ, mais il n'en est pas de même de la volonté comme raison (Voy. plus loin, quest. XVIII, art. 5, pag. 196).

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'a été plus puissant que l'âme du Christ absolument ; mais rien n'empêche que quelque chose n'ait été plus puissant à l'égard de tel ou tel effet ; ainsi elle ne pouvait empêcher les clous de lui causer de la douleur. Je parle ainsi en considérant l'âme du Christ selon sa nature et sa vertu propre (1).

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL CONTRACTÉ SES DÉFAUTS CORPORELS (2)?

1. Il semble que le Christ ait contracté ses défauts corporels. Car nous disons que nous contractons ce que nous retirons de notre origine simultanément avec notre nature. Or, le Christ a retiré simultanément avec sa nature les défauts et les infirmités corporelles du sein de sa mère dont la chair était soumise aux mêmes imperfections. Il semble donc qu'il les ait contractés.

2. Ce qui est produit par les principes de la nature, on le reçoit (*trahitur*) simultanément avec la nature, et par conséquent on le contracte (*contrahitur*). Or, ces peines résultent des principes de la nature humaine. Par conséquent, le Christ les a contractées.

3. Par ses infirmités corporelles le Christ ressemble aux autres hommes, comme le dit saint Paul (*Hebr.* II). Or, les autres hommes les contractent. Il semble donc que le Christ les ait aussi contractées.

Mais c'est le *contraire*. Ces imperfections proviennent du péché, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* v, 12) : *Par un seul homme le péché est entré en ce monde et par le péché la mort.* Or, le péché n'a pas existé dans le Christ (3). Il n'a donc pas contracté ces défauts.

CONCLUSION. — Le Christ n'a pas contracté ses défauts corporels par la dette du péché, mais il les a acceptés par sa volonté propre.

Il faut répondre que par le verbe *contracter* on comprend le rapport de l'effet à la cause, de telle sorte qu'on dit qu'une chose est contractée par là même qu'on la possède nécessairement avec sa cause. Or, la cause de la mort, et des défauts qui existent dans la nature humaine, c'est le péché ; parce que c'est par *le péché que la mort est entrée en ce monde*, d'après l'Apôtre (*Rom.* v, 12). C'est pourquoi on dit proprement que ces imperfections sont contractées par ceux qui méritent de les subir à cause de leur péché. Le Christ n'a pas eu ces défauts par suite de son péché ; parce que, comme l'observe saint Augustin en expliquant ce passage (Joan. III) : *Qui de sursum venit, super omnes est* (hab. *in glos. ord.*), le Christ est venu d'en haut, c'est-à-dire de la hauteur que la nature humaine a eue avant le péché du premier homme. Car il a reçu la nature humaine sans le péché avec la pureté qu'elle avait dans l'état d'innocence, et il aurait pu également la prendre sans ses défauts. Par conséquent il est évident que le Christ n'a pas contracté ces défauts, comme s'il les eût mérités par son péché, mais il les a reçus par sa volonté propre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la chair de la Vierge a été conçue dans le péché originel (4), et c'est pour ce motif qu'elle a contracté

(1) Car nous avons vu précédemment que l'âme du Christ ne pouvait par elle-même changer l'ordre de la nature et produire des miracles.

(2) Cet article roule sur la signification du mot *contracter* (*contrahere*), qui, dans la langue de l'Ecole, suppose que l'effet existe simultanément avec sa cause la plus prochaine dans le même sujet. Or, le péché étant la cause prochaine de nos infirmités, pour les contracter il faut que l'on ait commis une faute quelconque ; ce que n'a pas fait le Christ.

(3) C'est ce que le concile de Florence a ainsi défini : *Sacrosancta romana Ecclesia firmiter credit, quod Christus sine peccato conceptus, natus et mortuus humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus suâ morte prostravit.*

(4) Nous réservons nos observations sur ce point de doctrine pour l'article où saint Thomas traite *ex professo* cette question (Voy. quest. XXVII, art. 2).

ces défauts : au lieu que la chair du Christ a reçu de la Vierge une nature sans tache. Il aurait pu également prendre une nature exempte de peine. Mais il a voulu se soumettre à la peine pour accomplir l'œuvre de notre Rédemption, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). C'est pourquoi il a eu ces défauts non en les contractant, mais en les assumant sur lui volontairement.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a dans la nature humaine deux sortes de cause qui produisent la mort et les autres infirmités corporelles. L'une éloignée qui se considère par rapport aux principes matériels du corps humain, selon qu'il est composé d'éléments contraires. Cette cause était empêchée par la justice originelle. C'est pourquoi la cause la plus prochaine de la mort et des autres infirmités est le péché par lequel la justice originelle a été détruite. C'est pour cette raison que le Christ ayant été sans péché, on ne dit pas qu'il a contracté ces défauts, mais qu'il les a pris volontairement.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ par ces défauts a été rendu semblable aux autres hommes quant à la nature des peines qu'il a souffertes, mais non quant à leur cause. C'est pourquoi il ne les a pas contractés, comme les autres hommes.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL DU PRENDRE TOUS LES DÉFAUTS CORPORELS DES HOMMES ?

1. Il semble que le Christ ait dû prendre tous les défauts corporels des hommes. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 6) : Ce qui ne peut être pris par le Verbe est incurable. Or, le Christ était venu guérir toutes nos infirmités. Il a donc dû les prendre toutes sur lui.

2. Nous avons dit (art. 1 huj. quæst.) que pour satisfaire pour nous, le Christ a dû avoir des habitudes perfectives dans l'âme et des défauts dans le corps. Or, le Christ a pris absolument la plénitude de la grâce par rapport à l'âme. Il a donc dû prendre tous les défauts pour ce qui est du corps.

3. Parmi tous les défauts corporels la mort tient le premier rang. Or, le Christ a pris la mort. A plus forte raison a-t-il dû prendre tous les autres défauts.

Mais c'est le *contraire*. Les contraires ne peuvent pas être produits simultanément dans le même sujet. Or, il y a des infirmités qui sont contraires à elles-mêmes, selon qu'elles résultent de principes opposés. Il n'a donc pas pu se faire que le Christ prît sur lui toutes les infirmités humaines.

CONCLUSION. — Puisqu'il a fallu que le Christ satisfît pour tout le monde, il était convenable qu'il fût parfait en science et en grâce, mais il n'a pas été nécessaire qu'il prît tous les défauts corporels, il a seulement dû prendre ceux qui ont affligé la nature entière tombée par le péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), le Christ a pris les misères humaines pour satisfaire pour le péché de notre nature. Pour cela il était nécessaire que son âme eût la perfection de la science et de la grâce. Ainsi il a donc dû prendre les défauts qui résultent du péché qui est commun à toute la nature, et qui ne répugnent point à la perfection de la science et de la grâce. Par conséquent il n'eût pas été convenable qu'il prît tous les défauts ou toutes les infirmités humaines. Car il y en a qui répugnent à la perfection de la science et de la grâce, comme l'ignorance, le penchant pour le mal, et la difficulté que l'on a pour le bien. Il y a aussi des défauts qui n'affectent pas en général toute la nature hu-

maine et qui ne sont pas une conséquence du péché de notre premier père, mais qui sont produits dans quelques individus par des causes particulières, comme la lèpre, le mal caduc, etc. Ces défauts proviennent quelquefois de la faute de l'individu ; par exemple, ils peuvent être l'effet d'une conduite déréglée; d'autres fois ils résultent de l'imperfection de la puissance formatrice qui n'a pas eu assez d'énergie (1). Ces deux choses ne peuvent convenir au Christ ni l'une ni l'autre. Car sa chair a été conçue de l'Esprit-Saint qui est d'une sagesse et d'une vertu infinie, et qui ne peut ni errer, ni défaillir ; et il n'y a rien eu de déréglé dans la conduite du Christ. Enfin il y a une troisième espèce de défauts qui se trouvent en général dans tous les hommes par suite du péché d'Adam, comme la mort, la faim, la soif (2), et les autres souffrances semblables. Le Christ a pris sur lui tous ces défauts que saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. I, cap. 14, et lib. III, cap. 20) appelle des défauts naturels et des passions irrépréhensibles ; des défauts naturels, parce qu'ils sont généralement une conséquence de la nature humaine entière ; des passions irrépréhensibles, parce qu'elles n'impliquent ni un défaut de science, ni un défaut de grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les défauts particuliers des hommes sont produits par la corruptibilité et la passibilité du corps, en y surajoutant certaines causes particulières. C'est pourquoi le Christ ayant guéri la passibilité et la corruptibilité de notre corps, par là même qu'il l'a prise, il s'ensuit qu'il a guéri tous nos autres défauts.

Il faut répondre au *second*, que toute la plénitude de la grâce et de la science était due par elle-même à l'âme du Christ par cela seul que le Verbe de Dieu l'avait prise. C'est pourquoi le Christ a pris absolument toute la plénitude de la sagesse et de la grâce. Mais il a pris nos défauts volontairement pour satisfaire pour nos péchés, et non parce qu'ils lui convenaient par eux-mêmes. C'est pour ce motif qu'il n'a pas fallu qu'il les prît tous, mais qu'il prît seulement ceux qui suffisaient pour satisfaire pour les péchés de toute la nature humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que la mort est arrivée dans tous les hommes par le péché d'Adam; mais il n'en est pas de même des autres défauts (3), quoiqu'ils soient moindres que la mort. Il n'y a donc pas de parité.

QUESTION XV.

DES DÉFAUTS DE L'AME QUE LE CHRIST A PRIS.

Après avoir parlé des défauts du corps, nous devons nous occuper des défauts de l'âme. — A cet égard dix questions se présentent : 1° Le péché a-t-il existé dans le Christ ? — 2° A-t-il eu en lui le foyer du péché ? — 3° A-t-il eu en lui l'ignorance ? — 4° Son âme a-t-elle été passible ? — 5° A-t-il éprouvé la douleur des sens ? — 6° Y a-t-il eu en lui la tristesse ? — 7° Y a-t-il eu en lui la crainte ? — 8° Y a-t-il eu l'admiration ? — 9° Y a-t-il eu la colère ? — 10° A-t-il été voyageur et voyant ?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ A-T-IL EXISTÉ DANS JÉSUS-CHRIST (4) ?

1. Il semble que le péché ait existé dans le Christ. Car le Psalmiste dit

(1) Parmi les misères qui affligent l'humanité, il y en a un très-grand nombre qui proviennent des péchés actuels des individus ou des fautes de leurs parents. C'est ce que le comte de Maistre fait parfaitement ressortir dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

(2) Ainsi il est dit qu'il eut faim après avoir jeûné pendant quarante jours (Matth. IV), qu'il demanda à boire à la Samaritaine, et qu'il eut soif sur la croix (Joan. IV et XIX), qu'étant fatigué il s'assit sur le puits de Jacob (Joan. IV).

(3) Ils peuvent résulter des péchés actuels des individus.

(4) Il est de foi que le Christ a été sans péché. Les conciles l'ont décidé, et l'Ecriture le dit dans une foule d'endroits : *Tentatum per omnia*

(*Ps.* XXI, 1) : *Mon Dieu, mon Dieu, jetez les yeux sur moi. Pourquoi m'avez-vous abandonné? les cris de mes péchés ont éloigné de moi le salut.* Or, on met ces paroles dans la bouche du Christ, comme on le voit d'après ce qu'il a dit lui-même sur la croix. Il semble donc que le Christ ait eu des péchés.

2. L'Apôtre dit (*Rom.* V, 12) que dans Adam *tous ont péché*, parce qu'ils ont tous existé originellement en lui. Or, le Christ a été aussi originellement dans Adam. Il a donc péché en lui.

3. L'Apôtre dit (*Hebr.* II, 18) que *c'est parce qu'il a souffert lui-même et qu'il a été tenté et éprouvé, qu'il est puissant pour secourir ceux qui sont tentés et éprouvés.* Or, c'est surtout contre le péché que nous avons besoin de son secours.

4. Saint Paul dit encore (II. *Cor.* V, 21) que *Dieu a fait péché pour nous celui qui ne connaissait point le péché*, c'est-à-dire le Christ. Or, ce que Dieu fait existe véritablement. Le péché a donc existé véritablement dans le Christ.

5. Selon l'expression de saint Augustin (*Lib. de agon. Christ.* cap. 11), le Fils de Dieu s'est donné à nous pour exemple dans le Christ. Or, l'homme a besoin d'exemple, non-seulement pour bien vivre, mais aussi pour se repentir de ses péchés. Il semble donc que le péché ait dû exister dans le Christ, afin qu'en faisant pénitence pour nos péchés, il nous donnât l'exemple de cette vertu.

Mais c'est le *contraire*. Le Christ dit (Joan. VIII, 46) : *Qui de vous m'accusera de péché?*

CONCLUSION. — Le Christ ayant pris nos défauts pour satisfaire pour nous, pour nous montrer la vérité de la nature humaine et nous servir d'exemple, il n'a pris nullement la tache ni du péché originel, ni du péché actuel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), le Christ a pris nos défauts pour satisfaire pour nous, pour nous prouver que sa nature humaine était véritable et pour nous servir d'exemple de vertu. Sous ces trois rapports il est évident qu'il n'a pas dû prendre la tache du péché : 1° Parce que le péché n'opère rien pour la satisfaction; au contraire, il en empêche la vertu; car, selon l'expression du Sage (*Eccli.* XXXIV, 23) : *Le Très-Haut n'approuve pas les dons des impies.* 2° Le péché ne démontre pas non plus la vérité de la nature humaine, parce qu'il n'appartient pas à notre nature, dont Dieu est la cause. Il lui est plutôt opposé, ayant été introduit par les suggestions du démon, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 30, et lib. III, cap. 20). 3° Parce qu'en péchant il n'eût pu donner un exemple de vertu, puisque le péché est contraire à la vertu. C'est pourquoi le Christ n'a pris d'aucune manière le défaut ni du péché originel, ni du péché actuel, d'après ces paroles de saint Pierre (I. Pet. II, 22) : *Il n'a point commis de péché.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 25), on dit une chose du Christ de deux manières : 1° selon sa propriété naturelle et hypostatique, comme on dit que Dieu s'est fait homme et qu'il a souffert pour nous; 2° selon sa propriété personnelle et relative, c'est-à-dire qu'on dit de lui, selon qu'il nous représente, des choses qui ne lui conviennent d'aucune manière, si on le

absque peccato (*Hebr.* IV). *Venit princeps mundi hujus, et in eum non habet quicquam* (Joan. XIV). *Talis decebat ut nobis esset pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus* (*Hebr.* VII). *Qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus* (I. Pet. II).

considère en lui-même. Ainsi parmi les sept règles de Triconius (1), que saint Augustin expose (*De doct. christ.* lib. III, cap. 31), la première se rapporte au Seigneur et à son corps, c'est-à-dire qu'on considère le Christ et l'Eglise comme une seule et même personne. Ainsi le Christ, parlant au nom de ses membres, dit (*Ps.* XXI, 2) : *Les cris de mes péchés*, ce qui ne suppose pas que le chef lui-même ait été coupable.

Il faut répondre au *second*, que, comme l'observe saint Augustin (*Sup. Genes. ad litt.* lib. X, cap. 19 et 20), le Christ n'a pas été absolument dans Adam et dans les autres patriarches de la même manière que nous y avons été nous-mêmes. Car nous avons été dans Adam comme dans notre principe générateur, et selon notre substance corporelle; au lieu que, selon la remarque du même docteur (*ibid.*), le Christ a pris du sein de la Vierge la substance visible de son corps, et la raison de sa conception n'est pas venue de l'homme, mais d'un autre principe beaucoup plus élevé (2). Il n'a donc pas été dans Adam comme dans sa cause génératrice; il y a été seulement selon sa substance corporelle. C'est pourquoi le Christ n'a pas reçu activement d'Adam la nature humaine, mais il l'a reçue seulement d'une manière matérielle. C'est de l'Esprit-Saint qu'il la tient activement; comme le corps d'Adam a été matériellement tiré du limon de la terre, et formé activement par Dieu. C'est pourquoi le Christ n'a pas péché dans Adam, en qui il n'a existé que par rapport à la matière (3).

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ nous a été d'un grand secours par sa tentation et sa passion, en satisfaisant pour nous. Mais le péché ne contribue pas à la satisfaction, il l'empêche plutôt, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. IV, art. 6 ad 2). C'est pourquoi il n'a pas été nécessaire que le péché existât en lui, mais il a dû au contraire en être absolument exempt; autrement la peine qu'il a supportée lui aurait été due pour son péché propre.

Il faut répondre au *quatrième*, que Dieu a fait le Christ péché, non pour qu'il eût le péché en lui, mais parce qu'il l'a fait victime pour le péché, selon cette expression du prophète (Os. IV, 8) : *Ils mangent les péchés de mon peuple*, c'est-à-dire que les prêtres sous l'ancienne loi mangeaient les victimes offertes pour le péché. C'est aussi dans ce sens qu'il est dit (Is. LIII, 6) que *Dieu a mis l'iniquité de tous en lui*, c'est-à-dire qu'il l'a livré pour être victime pour les péchés de tous les hommes, ou bien il l'a fait péché, c'est-à-dire qu'il lui a donné *la ressemblance de la chair du péché*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VIII). Et cela à cause du corps passible et mortel qu'il a pris.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'un pénitent peut donner un louable exemple, non pas en péchant, mais en supportant volontairement la peine due au péché. D'où le Christ a donné aux pénitents le plus grand exemple, puisqu'il n'a pas souffert pour ses péchés propres; mais il a voulu supporter la peine pour les péchés des autres.

ARTICLE II. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST LE FOYER DU PÉCHÉ (4)?

1. Il semble qu'il y ait eu dans le Christ le foyer du péché. Car le foyer

(1) Triconius est un donatiste qui, dans un livre intitulé *Des règles*, a donné des règles pour l'explication des mystères cachés dans les saintes Ecritures. Saint Augustin rapporte ces règles avec éloge (*De doct. christ.* lib. III, cap. 30).

(2) Il a été conçu de l'Esprit-Saint.

(3) La raison que donne saint Thomas est excellente, mais il est vrai de dire aussi que quand même le Christ serait né d'Adam, comme l'un de nous, il n'en aurait pas moins été exempt de la tache originelle (Voy. Billuart, dissert. XV, art. 4 *De incarnat.*).

(4) Ce foyer est la concupiscence produite par le péché originel, qui consiste dans l'inclination naturelle qui est contraire à la raison. Il est de foi que le mouvement de l'appétit dans le Christ ne

du péché et la passibilité du corps ou la mortalité découlent du même principe, c'est-à-dire de la soustraction de la justice originelle, par laquelle simultanément les puissances inférieures de l'âme étaient soumises à la raison, et le corps à l'âme. Or, dans le Christ il y a eu la passibilité du corps et la mortalité. Par conséquent le foyer du péché a existé en lui.

2. Comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 14 et 15): Par le bon plaisir de la volonté divine il était permis à la chair du Christ de souffrir et d'opérer les choses qui lui sont propres. Or, le propre de la chair est de désirer ce qui lui est agréable. Par conséquent le foyer du péché n'étant rien autre chose que la concupiscence, selon la remarque de la glose (*Rom.* VII, *interl. et ord.* Sup. illud : *Nam concupiscentiam nesciebam*), il semble qu'il ait existé dans le Christ.

3. En raison du foyer du péché, *la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit*, d'après saint Paul (*Gal.* V, 17). Or, l'esprit se montre d'autant plus fort et d'autant plus digne d'être couronné qu'il surpasse davantage l'ennemi, c'est-à-dire la concupiscence de la chair, suivant ces autres paroles du même Apôtre (II. *Tim.* II, 5) : *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.* Le Christ ayant eu l'esprit le plus fort, le plus victorieux et le plus digne d'être couronné, d'après saint Jean qui dit (*Apoc.* VI, 2) qu'*on lui donna une couronne et qu'il partit en vainqueur pour remporter des triomphes,* il s'ensuit que le foyer du péché a dû surtout exister en lui.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Matth. I, 20) : *Ce qui est né en elle vient de l'Esprit-Saint.* Or, l'Esprit-Saint exclut le péché et l'inclination au péché que le mot de foyer implique. Le foyer du péché n'a donc pas existé dans le Christ.

CONCLUSION. — Puisque la vertu et la grâce ont existé dans le Christ au degré le plus parfait, le foyer du péché n'a existé en lui d'aucune manière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. VII, art. 2 et 9), le Christ a eu de la manière la plus parfaite la grâce et toutes les vertus. La vertu morale qui réside dans la partie irraisonnable de l'âme fait qu'elle est soumise à la raison, et cette soumission est d'autant plus complète que la vertu est plus parfaite. C'est ainsi que la tempérance soumet le concupiscible, la force et la douceur l'irascible, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LVI, art. 4). L'inclination de l'appétit sensuel vers ce qui est contraire à la raison appartenant à l'essence du foyer de la concupiscence, il est évident que plus la vertu est parfaite dans quelqu'un et plus la force de ce foyer s'affaiblit en lui. Ainsi la vertu ayant été dans le Christ au degré le plus parfait, il s'ensuit que le foyer du péché n'a point existé en lui ; puisque ce défaut n'est pas de nature à se rapporter à la satisfaction, mais qu'il lui est plutôt contraire.

Il faut répondre au *premier* argument, que les puissances inférieures qui appartiennent à l'appétit sensible doivent naturellement obéir à la raison, mais qu'il n'en est pas de même des puissances corporelles qui se rapportent aux humeurs du corps ou à l'âme végétative, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. ult.). C'est pourquoi la perfection de la vertu qui est conforme à la droite raison, n'exclut pas la passibilité du corps; mais elle exclut le foyer du péché dont l'essence consiste dans la résistance de l'appétit sensuel à la raison.

Il faut répondre au *second*, que la chair désire naturellement ce qui lui

s'est pas porté et n'a pas pu se porter vers ce qui est contraire à la raison. Ainsi le cinquième concile œcuménique a condamné Théodore de Mopsueste, qui avait dit : *Alium esse Dei Verbum, alium Christum à passionibus animæ et desideriis carnis molestias patientem.*

est agréable d'après le désir de l'appétit sensitif, mais la chair de l'homme qui est un animal raisonnable le désire selon le mode et l'ordre de la raison. Ainsi le Christ désirait naturellement, par son appétit sensitif, manger, boire, dormir et les autres choses qu'on recherche conformément à la droite raison, comme on le voit dans saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 14). Mais il ne résulte pas de là que le Christ ait eu le foyer du péché qui implique le désir des choses agréables contrairement à l'ordre de la raison.

Il faut répondre au *troisième*, que la force d'un esprit quelconque se montre par là même qu'il résiste au désir de la chair qui lui est contraire. Mais il montre encore mieux sa force si par sa vertu il comprime totalement la chair et l'empêche de pouvoir lutter contre lui. C'est pourquoi c'était là ce qui convenait au Christ dont l'esprit avait atteint le degré de force le plus élevé. Et quoiqu'il n'ait pas eu à lutter intérieurement contre la concupiscence, cependant il a eu à supporter extérieurement les attaques du monde et du démon, et en les surmontant il a mérité la palme du triomphe.

ARTICLE III. — L'IGNORANCE A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST (1)?

1. Il semble que l'ignorance ait existé dans le Christ. Car il y a eu dans le Christ ce qui lui convenait par rapport à sa nature humaine, quoique ces deux choses ne lui aient pas convenu relativement à sa nature divine. Telles furent sa passion et sa mort. Or, l'ignorance a convenu au Christ selon sa nature humaine, puisque saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 21) qu'il a pris une nature ignorante et servile. L'ignorance a donc existé véritablement dans le Christ.

2. On dit qu'on est ignorant par défaut de connaissance. Or, le Christ a manqué d'une connaissance; car l'Apôtre dit (II. *Cor.* v, 21) : *Il a péri victime du péché pour nous, celui qui n'a pas connu le péché.* L'ignorance a donc existé en lui.

3. Le prophète dit (Is. VIII, 4) : *Avant que l'enfant sache appeler son père et sa mère, la force de Damas sera dissipée.* Or, cet enfant est le Christ. Il a donc ignoré certaines choses.

Mais c'est le *contraire*. L'ignorance n'est pas détruite par l'ignorance. Or, le Christ est venu pour nous délivrer de notre ignorance, car il est venu *pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort* (Luc. I, 79). Il n'y a donc pas eu d'ignorance en lui.

CONCLUSION. — Comme le foyer du péché n'a pas existé dans le Christ par suite de sa plénitude de vertu et de grâce, de même l'ignorance n'a pu exister en lui d'aucune manière à cause de la perfection de la science qu'il a possédée.

Il faut répondre que comme la plénitude de la grâce et de la vertu a existé dans le Christ, de même il a eu toute la plénitude de la science, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. VII, art. 9, et quest. IX, art. 1). Or, comme dans le Christ la plénitude de la grâce et de la vertu exclut le foyer du péché, de même la plénitude de la science exclut l'ignorance qui lui est opposée. Par conséquent, comme il n'y a pas eu en lui le foyer de la concupiscence, de même il n'y a pas eu non plus l'ignorance.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature prise par le Christ peut être considérée de deux manières : 1° selon la nature de son espèce. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit qu'elle est ignorante et servile. Car, ajoute-t-il, la nature de l'homme est l'esclave de celui qui la

(1) Cet article est dirigé contre l'hérésie des agnoëtes, qui prétendaient que l'humanité du Christ, unie hypostatiquement au Verbe, a ignoré beaucoup de choses.

faite, c'est-à-dire de Dieu, et elle n'a pas la connaissance des choses futures. 2° On peut la considérer suivant ce qu'elle possède par suite de son union avec la personne divine. C'est de là que lui vient sa plénitude de science et de grâce, d'après ces paroles de saint Jean (I, 14) : *Nous l'avons vu, comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.* De la sorte la nature humaine n'a pas été ignorante dans le Christ.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que le Christ n'a pas connu le péché, parce qu'il ne l'a pas su par expérience, mais il l'a su par la simple connaissance.

Il faut répondre au *troisième*, que le prophète parle là de la science humaine du Christ (1). Car il dit : *Avant que l'enfant sache*, il s'agit là de l'humanité, *appeler son père*, c'est-à-dire saint Joseph qui était son père putatif, *et sa mère*, qui était Marie, *la force de Damas sera détruite*. Ce qui ne doit pas s'entendre comme s'il avait été homme et qu'il eût ignoré cela; mais *avant qu'il sache*, c'est-à-dire avant qu'il se soit fait homme, ayant la science humaine, littéralement *la force de Damas sera détruite et les dépouilles de Samarie* seront enlevées par le roi des Assyriens, ou bien dans le sens spirituel, n'étant pas encore né il sauvera son peuple par sa seule invocation, d'après la glose (*interl. Hieron.*). Saint Augustin dit (*Serm. Epiph.* XXXII) que cela s'est accompli dans l'adoration des mages. Car, dit-il, avant que sa bouche ne prononce aucune parole, il a reçu la force de Damas, c'est-à-dire les richesses, parce que c'est là ce qui faisait l'orgueil de cette ville, et que parmi les richesses, c'est à l'or qu'on donne le premier rang. Quant aux dépouilles de Samarie ce sont les habitants de cette ville. Car Samarie désigne en cet endroit l'idolâtrie, parce que c'est là que le peuple d'Israël, après s'être éloigné de Dieu, s'est réuni pour adorer les idoles. Enfant il a donc enlevé à la domination de l'idolâtrie ses premières dépouilles. Ainsi ces paroles : *Avant de savoir*, signifient avant de montrer qu'il sait.

ARTICLE IV. — L'AME DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ PASSIBLE (2)?

1. Il semble que l'âme du Christ n'ait pas été passible. Car rien ne souffre que par l'action d'un être plus fort; parce que l'agent l'emporte toujours sur le patient, comme le disent saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 16) et Aristote (*De anim.* lib. III, text. 19). Or, aucune créature n'a été supérieure à l'âme du Christ. Elle n'a donc rien pu souffrir de la part d'une créature. Par conséquent elle n'a pas été passible; car elle aurait eu en vain la puissance de souffrir, si rien n'avait pu mettre en acte cette puissance.

2. Cicéron dit (*De Tusc.* lib. III) : que les passions de l'âme sont des maladies. Or, dans l'âme du Christ il n'y a pas eu de maladie. Car la maladie de l'âme est une suite du péché, comme on le voit par ces paroles (*Ps.* XL, 5) : *Guérissez mon âme, parce que j'ai péché contre vous.* Il n'y a donc pas eu de passions dans l'âme du Christ.

3. Les passions de l'âme paraissent être la même chose que le foyer de la concupiscence : d'où l'Apôtre les appelle (*Rom.* VII) *des passions de péchés.* Or, le foyer de la concupiscence n'a pas existé dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. 2). Il semble donc qu'il n'y ait point eu de passions en lui et que par conséquent son âme n'ait pas été passible.

(1) Voyez sur la science du Christ ce qui a été dit plus haut (pag. 138).

(2) L'Ecriture nous montre dans une foule d'endroits que l'âme du Christ a été passible : *Nunc anima mea turbata est* (Luc. XIX). *Videns civitatem, flevit super illam* (Luc. XIX). *Circumspiciens eos cum irâ, contristatus super cæcitate cordis eorum* (Marc. III). *Quiâ pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem* (*Hebr.* II).

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps.* LXXXVII, 4) : *Mon âme a été remplie de maux*, non de péchés, mais de souffrances et de douleurs, comme le dit la glose (*interl. Aug.*). L'âme du Christ a donc été passible.

CONCLUSION. — L'âme du Christ a été passible par rapport aux souffrances corporelles, elle a eu des passions animales, mais non à la façon des autres hommes; car elles ne se portaient pas vers les choses défendues, elles ne prévenaient pas le jugement de l'âme raisonnable, mais elles le suivaient et n'entravaient la raison d'aucune manière.

Il faut répondre qu'il arrive que l'âme pâtit de deux manières : 1° d'une passion corporelle ; 2° d'une passion animale. Elle pâtit d'une passion corporelle quand le corps éprouve une blessure. Car l'âme étant la forme du corps, il s'ensuit que son être et celui du corps est un. C'est pourquoi le corps étant troublé par une passion corporelle, il est nécessaire que l'âme soit troublée par accident, c'est-à-dire quant à l'être qu'elle a dans le corps. Ainsi le corps du Christ ayant été passible et mortel, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 2), il a été nécessaire que son âme fût passible de cette manière. — On dit que l'âme pâtit de la passion animale selon l'opération qui est propre à l'âme ou qui appartient plus à l'âme qu'au corps. Quoique dans l'intelligence et le sentiment on dise que l'âme pâtit de cette manière, cependant, comme nous l'avons vu (1ª 2ᵉ, quest. XXII), on donne plus proprement le nom de passions aux affections de l'appétit sensitif, qui ont existé dans le Christ, comme les autres choses qui appartiennent à la nature humaine. D'où saint Augustin dit (*De civ.* lib. XIV, cap. 9) : Le Seigneur ayant daigné mener la vie humaine sous la forme d'un esclave, a employé les passions où il a jugé devoir le faire ; car par là même qu'il avait un corps d'homme véritable et une âme véritablement comme la nôtre, les affections humaines ne devaient pas être fausses en lui. Cependant il faut savoir que ces passions ont été dans le Christ d'une autre manière qu'en nous, sous trois rapports : 1° Quant à leur objet : parce qu'en nous ces passions se portent ordinairement vers ce qui est illicite, ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ. 2° Quant à leur principe; parce que ces passions préviennent souvent en nous le jugement de la raison; tandis que dans le Christ tous les mouvements de l'appétit sensitif s'élevaient conformément à la disposition de cette faculté. D'où le même docteur remarque (*loc. cit.*) que grâce à leur dispensation certaine, le Christ n'a reçu ces affections dans son cœur d'homme que quand il l'a voulu, comme il s'est fait homme quand il l'a voulu aussi. 3° Quant à leur effet, parce qu'en nous quelquefois ces mouvements ne s'arrêtent pas à l'appétit sensitif, mais ils entraînent la raison, ce qui ne s'est pas fait dans le Christ; car les mouvements qui conviennent naturellement au corps s'arrêtaient dans l'appétit sensitif, de sorte que la raison n'était empêchée par là d'aucune manière de faire ce qui convenait. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (*Sup. Matth.* sup. illud cap. XXVI : *Cœpit contristari*), que Notre-Seigneur, pour prouver qu'il s'était fait homme véritablement, s'attrista en réalité; mais de peur qu'on ne croie que la passion a pris l'empire sur son esprit, on dit, par *propassion* (1), qu'il commença à s'attrister. Car il y a passion parfaite quand l'esprit ou la raison se trouve dominé, et il y a propassion quand l'affection est commencée dans l'appétit sensitif, mais qu'elle ne s'étend pas au delà.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme du Christ pouvait à

(1) Nous avons ici conservé cette expression, qui se trouve d'ailleurs définie, et nous la reproduirons toutes les fois qu'il sera nécessaire, parce qu'elle n'a pas d'équivalent dans notre langue.

la vérité résister aux passions et les empêcher de l'atteindre, surtout par la vertu divine; mais elle se soumettait par sa volonté propre aux passions corporelles aussi bien qu'aux passions animales.

Il faut répondre au *second*, que Cicéron parle en cet endroit d'après l'opinion des stoïciens, qui ne donnaient pas le nom de passions à tous les mouvements de l'appétit sensitif, mais seulement à ceux qui étaient déréglés (1). Il est évident que ces sortes de passions n'ont pas existé dans le Christ.

Il faut répondre au *troisième*, que les passions des péchés sont des mouvements de l'appétit sensitif qui tendent vers ce qui est illicite : ce qui n'a pas existé dans le Christ (2), pas plus que le foyer de la concupiscence.

ARTICLE V. — LA DOULEUR SENSIBLE A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST (3)?

1. Il semble que la douleur sensible n'ait pas existé véritablement dans le Christ. Car saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. x) : Puisque mourir pour le Christ c'est vivre, que doit-on penser qu'il ait voulu dans le sacrement de sa mort, lui qui a donné la vie à ceux qui meurent pour lui? Et plus loin il ajoute : Le Fils unique de Dieu, sans rien déroger à sa divinité, s'est fait véritablement homme; malgré les coups qui sont tombés sur lui, malgré les blessures qu'il a reçues, malgré les nœuds qui l'ont serré, malgré son élévation en croix, toutes ces choses qui soulevaient l'impétuosité des passions, n'ont cependant pas produit en lui la douleur, pas plus qu'un trait qui passerait à travers de l'eau. Le Christ n'a donc pas éprouvé une véritable douleur.

2. Il semble que ce soit une chose propre à la chair conçue dans le péché que de se soumettre à la nécessité de la douleur. Or, la chair du Christ n'a pas été conçue avec le péché, mais elle a été conçue de l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge. Elle n'a donc pas été soumise à la nécessité de souffrir la douleur.

3. La délectation de la contemplation des choses divines diminue le sentiment de la douleur; d'où il est dit que la considération de l'amour divin a rendu aux martyrs leurs souffrances plus tolérables. Or, l'âme du Christ se délectait souverainement dans la contemplation de Dieu qu'elle voyait dans son essence, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 2). Elle ne pouvait donc sentir aucune douleur.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. LIII, 4) : *Il a véritablement porté nos douleurs.*

CONCLUSION. — Puisque le corps du Christ a été passible et mortel et que son âme a eu toutes ses puissances naturelles d'une manière parfaite, il ne doit être douteux pour personne que le Christ a éprouvé véritablement la douleur.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. XXXV, art. 1), il faut pour que la douleur sensible soit véritable que le corps soit lésé et qu'on ait le sentiment de cette lésion. Or, le corps du Christ pouvait être lésé, parce qu'il était passible et mortel, comme nous l'avons vu (quest. XIV, art. 1); et il n'a pas manqué de sentir cette lésion, puisque son âme avait toutes les puissances naturelles d'une manière parfaite. Il ne doit donc être douteux pour personne qu'il ait éprouvé une douleur véritable.

(1) C'est ainsi qu'il faut entendre les passages des Pères, où ils disent que le Christ n'a pas eu de passions.

(2) Le sixième concile œcuménique a décidé ce point de doctrine (act. XI).

(3) Cet article est contraire à l'hérésie de Manès, de Cerdon et des autres hérétiques qui ont prétendu que le Christ n'a pas souffert véritablement, mais seulement d'une manière putative ou fantastique.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage et dans les autres semblables saint Hilaire n'a pas voulu montrer que la douleur du Christ n'avait pas été véritable, mais il a voulu prouver seulement qu'elle n'avait pas été nécessaire (1). Aussi après les paroles citées dans l'objection il ajoute : Car quand le Seigneur a eu soif, ou faim, ou qu'il a pleuré, on ne l'a pas vu boire, manger ou se plaindre. Mais pour prouver que son corps est véritable, il a accepté la loi qui régit le nôtre, de sorte qu'il a satisfait aux habitudes de notre nature. Ainsi quand il a bu et quand il a mangé, il ne l'a point fait par nécessité, mais il s'est soumis à la coutume. Il n'a pas été forcé de prendre sur soi nos douleurs par rapport à leur cause première, qui est le péché, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 1, et art. 3 ad 2). Ainsi on dit que le corps du Christ n'a pas été nécessairement soumis à ces défauts, parce que le péché n'a pas existé en lui. C'est pourquoi saint Hilaire ajoute : Il a eu un corps, mais un corps propre à son origine, qui n'existe pas d'après les vices de la conception humaine, mais qui subsiste sous la forme du nôtre par la vertu de sa puissance. Cependant, quant à la cause prochaine de ces défauts qui est la composition d'éléments contraires, le corps du Christ a été soumis nécessairement à ces défauts, comme nous l'avons vu (quest. XIV, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que la chair conçue dans le péché est soumise à la douleur, non-seulement parce que ses principes naturels lui en font une nécessité, mais encore parce qu'elle doit y être soumise à cause du péché. Cette dernière nécessité n'a pas existé dans le Christ, il n'y a eu que la première.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 1 ad 2), par la vertu de la divinité du Christ la béatitude était contenue dans l'âme, de manière qu'elle ne rejaillissait pas sur le corps, et qu'elle ne détruisait ni sa passibilité, ni sa mortalité. Pour la même raison, la délectation de la contemplation était retenue dans l'âme, de telle sorte qu'elle ne s'étendait pas aux facultés sensitives et qu'elle n'excluait pas la douleur sensible.

ARTICLE VI. — LA TRISTESSE A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST ?

1. Il semble que la tristesse n'ait pas existé dans le Christ. Car le prophète dit (Is. XLII, 4) : *Il ne sera ni triste, ni turbulent.*

2. Le Sage dit (*Prov.* XII, 21) : *Rien ne contristera le juste, quelque chose qu'il lui arrive.* Les stoïciens en donnaient pour raison qu'on ne s'attriste que de la perte de ses biens, et que le juste ne regarde comme ses biens que la justice et la vertu qu'il ne peut perdre. Autrement le juste serait soumis à la fortune, s'il s'attristait de la perte des biens matériels. Or, le Christ a été éminemment juste, d'après ces paroles du prophète (Hier. XXIII, 6) : *Voici le nom qu'ils lui donneront, le Seigneur qui est notre justice.* Il n'y a donc pas eu en lui de tristesse.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. 13 et 14) : que toute tristesse est un mal et qu'on doit la fuir. Or, il n'y a pas de mal dans le Christ que l'on doive fuir. Il n'y a donc pas eu de tristesse en lui.

4. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 6) : que la tristesse a pour objet les choses qui nous arrivent malgré nous. Or, le Christ n'a rien

(1) Saint Thomas interprète ici d'une manière bienveillante ce passage de saint Hilaire ; Bellarmin, Vasquez, le P. Pétau, pensent qu'il n'est pas possible de le justifier pleinement. Saint Bonaventure rapporte (III. dist. art. 1 et quest. 1) qu'il a entendu Guillaume de Paris dire qu'il avait lu un ouvrage dans lequel saint Hilaire s'est rétracté. Voyez à cet égard Sylvius. Gotti observe que saint Hilaire écrit contre les ariens, et qu'il parle là du Christ comme étant le Verbe.

souffert contre sa volonté. Car il est dit (Is. LIII, 7) : *Il a été immolé parce qu'il l'a voulu*. Il n'y a donc pas eu de tristesse en lui.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. XXVI, 38) : *Mon âme est triste jusqu'à la mort*. Et saint Ambroise s'écrie (*De Trin*. lib. II, *seu de fide ad Grat*. cap. 3) : Comme homme il a eu de la tristesse, car il a reçu la mienne. Je me sers avec confiance du mot de tristesse, puisque je prêche la croix sur laquelle il est mort.

CONCLUSION. — L'âme du Christ ayant pu intérieurement ressentir quelque chose de sensible, comme il a pu éprouver une véritable douleur, de même on doit reconnaître qu'il y a eu en lui de la tristesse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), la délectation de la contemplation de Dieu était retenue dans l'intelligence du Christ par la vertu divine, de telle sorte qu'elle ne rejaillissait pas sur les puissances sensitives pour les empêcher d'éprouver la douleur sensible. Or, comme la douleur sensible est dans l'appétit sensitif, de même aussi la tristesse. Mais il y a une différence par rapport à leur motif et à leur objet. Car l'objet et le motif de la douleur est la lésion perçue par le sens du tact, comme quand on est blessé; au lieu que l'objet ou le motif de la tristesse est ce qui nuit, ou le mal intérieur perçu soit par la raison, soit par l'imagination (1), ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XXXIII, art. 2), comme quand quelqu'un s'attriste d'une perte de grâce ou d'une perte d'argent. L'âme du Christ a pu percevoir intérieurement quelque chose de nuisible, soit par rapport à lui-même, telle que sa mort et sa passion, soit par rapport aux autres, tel que le péché de ses disciples, et aussi celui des Juifs qui le mettaient à mort. C'est pourquoi comme le Christ a pu éprouver une douleur véritable, de même une véritable tristesse a pu se trouver en lui ; mais toutefois d'une autre manière qu'en nous, d'après les trois réserves que nous avons faites (art. 4 huj. quæst.), lorsque nous parlions en général des passions de l'âme du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que la tristesse n'a pas existé dans le Christ comme passion parfaite; elle a seulement eu en lui un commencement, comme propassion. C'est pourquoi il est dit (Matth. XXVI, 37) : qu'*il commença à s'attrister et à être affligé*. Car autre chose est de s'attrister et autre chose de commencer à s'attrister, selon la remarque de saint Jérôme.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 8), au lieu de ces trois causes de perturbation, la cupidité, la joie et la crainte, les stoïciens ont supposé dans l'âme du sage trois bonnes passions; ainsi ils y mettent la volonté pour la cupidité, la joie pour le plaisir, la prudence pour la crainte. Mais ils ont nié qu'il pût y avoir dans l'âme du sage quelque chose qui remplaçât la tristesse; parce que la tristesse a pour objet le mal qui est déjà arrivé, et qu'ils pensent qu'il ne peut arriver au sage aucun mal. Ils avaient cette opinion, parce qu'ils croyaient qu'il n'y avait de bon (2) que l'honnête qui rend les hommes vertueux, et qu'il n'y avait de mauvais que ce qui est déshonnête et ce qui rend les hommes méchants. Mais quoique l'honnête soit le bien principal de l'homme et le déshonnête son mal principal, parce que ces choses appartiennent à la raison qui est la faculté principale dans l'homme; cependant il y a pour

(1) C'est ce que nous appelons une peine morale, au lieu que la douleur est une peine physique.

(2) Il faut distinguer deux sortes de bien dans l'homme, le bien physique et le bien moral, puisqu'il y a en lui deux substances, le corps et la raison. C'est pour avoir confondu ces deux choses que les stoïciens sont tombés dans l'erreur.

nous des biens secondaires qui appartiennent au corps lui-même ou aux choses extérieures qui le servent. A cet égard il peut y avoir dans l'âme du sage une tristesse qui se rapporte à l'appétit sensitif, selon qu'il perçoit ces sortes de maux, mais qui cependant n'est pas telle qu'elle trouble la raison. C'est en ce sens que quelque chose qu'il lui arrive, rien ne déconcerte le juste, parce que sa raison n'est troublée par aucun événement. Ainsi la tristesse a donc été dans le Christ à l'état de propassion, mais non comme passion parfaite.

Il faut répondre au *troisième*, que toute tristesse est une peine, mais elle n'est pas toujours un péché ; elle ne l'est que quand elle provient d'une affection déréglée. D'où saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 9) : Quand ces affections suivent la droite raison, et qu'on les applique dans le temps et le lieu convenables, qui oserait dire alors qu'elles sont des maladies ou des passions vicieuses?

Il faut répondre au *quatrième*, que rien n'empêche qu'une chose ne soit contraire à la volonté considérée en elle-même, et que cependant on la veuille en raison de la fin à laquelle elle se rapporte. Ainsi on ne veut pas une médecine amère pour elle-même, mais on la veut seulement selon qu'elle se rapporte à la santé. C'est de cette manière que la mort du Christ et sa passion ont été involontaires considérées en elles-mêmes, et qu'elles lui ont causé de la tristesse ; quoiqu'elles aient été volontaires par rapport à leur fin qui est la rédemption du genre humain.

ARTICLE VII. — LA CRAINTE A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST (1)?

1. Il semble que la crainte n'ait pas existé dans le Christ. Car il est dit (*Prov.* XXVIII, 1) : *Le juste est hardi comme un lion et ne craint rien.* Or, le Christ a été infiniment juste. Il n'a donc pas eu de crainte.

2. Saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. X) : Je demande à ceux qui pensent ainsi, s'il est raisonnable qu'il ait craint de mourir celui qui éloigne de ses apôtres toutes les craintes de la mort et qui les a exhortés à la gloire du martyre. Il n'est donc pas raisonnable que la crainte ait existé dans le Christ.

3. La crainte ne paraît avoir pour objet qu'un mal qu'on ne peut éviter. Or, le Christ pouvait éviter le mal de la peine qu'il a souffert et le mal de la faute qui est arrivé aux autres. Il n'y a donc pas eu de crainte en lui.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Marc. XIV, 33) : *Il commença à être rempli de frayeur et d'ennui.*

CONCLUSION. — Le Christ a eu de la crainte pour le mal futur qui était imminent, mais il n'y a rien eu en lui de cette crainte qui tient à l'incertitude de l'événement.

Il faut répondre que comme la tristesse est produite par l'appréhension du mal présent, de même la crainte résulte de l'appréhension du mal futur. Mais l'appréhension du mal futur, s'il est absolument certain, ne produit pas la crainte. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5) qu'il n'y a crainte que là où l'on a l'espérance d'échapper. Car quand on n'a pas d'espérance, on considère le mal comme présent, et par conséquent il produit la tristesse plutôt que la crainte. Ainsi on peut donc considérer la crainte sous deux aspects : 1° relativement à ce que l'appétit sensitif fuit naturellement ce qui blesse le corps ; il le fuit par la tristesse, si le mal est présent, et par la crainte, s'il est à venir. De la sorte la crainte a été dans le Christ aussi bien que la tristesse. 2° On peut considérer la crainte par rapport à l'incertitude de l'événement futur, comme quand nous avons peur pendant la nuit d'un

(1) Il ne s'agit pas ici de la crainte selon qu'elle existe dans la volonté et que par conséquent elle se rapporte au don de crainte, mais il s'agit de la crainte qui est un acte de l'appétit sensitif, et qui consiste à fuir un mal qu'il est difficile, mais cependant possible d'éviter.

bruit sans savoir ce que c'est. Cette espèce de crainte n'a pas existé dans le Christ, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 23).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le juste est sans crainte, selon que la crainte implique une passion parfaite qui détourne l'homme de ce qui appartient à la raison. La crainte n'a pas ainsi existé dans le Christ, elle ne s'y est trouvée qu'à l'état de propassion. C'est pourquoi il est dit que Jésus *commença à craindre;* ce qui se rapporte à la propassion, d'après saint Jérôme (Sup. illud Matth. XXVI *Cœpit contristari*).

Il faut répondre au *second*, que saint Hilaire exclut du Christ la crainte de la même manière qu'il en a exclu la tristesse, c'est-à-dire quant à la nécessité. Cependant, pour prouver la vérité de sa nature humaine, il a pris sur lui volontairement la crainte, comme il a pris aussi la tristesse.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique le Christ ait pu éviter les maux futurs par la vertu de sa divinité, cependant ils étaient inévitables, ou du moins il ne pouvait pas les éviter facilement, selon l'infirmité de la chair (1).

ARTICLE VIII. — L'ADMIRATION A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST?

1. Il semble que l'admiration n'ait pas existé dans le Christ. Car Aristote dit (*Met.* lib. I, cap. 2) que l'admiration provient de ce qu'on voit un effet et qu'on en ignore la cause; par conséquent il n'y a que celui qui ignore qui admire. Or, il n'y a pas eu d'ignorance dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Il n'y a donc pas eu en lui d'admiration.

2. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 15) que l'admiration est la crainte qui résulte d'une grande imagination. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 3) que le magnanime n'est pas susceptible d'admiration. Or, le Christ a été éminemment magnanime. Il n'y a donc pas eu en lui d'admiration.

3. Personne n'admire ce qu'il peut faire. Or, le Christ pouvait faire tout ce qu'il y avait de grand en réalité. Il semble donc qu'il n'admirait rien.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Matth. VIII, 10): *Que Jésus entendant les paroles du centurion fut dans l'admiration.*

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a rien eu de nouveau pour le Christ ni par rapport à sa science divine, ni par rapport à sa science infuse, il n'a pu avoir de l'admiration que relativement à sa science expérimentale.

Il faut répondre que l'admiration proprement dite a pour objet ce qui est nouveau et insolite. Or, pour le Christ il ne pouvait rien y avoir de nouveau et d'insolite, quant à sa science divine par laquelle il connaissait les choses dans le Verbe, ni quant à sa science humaine par laquelle il connaissait les choses au moyen d'espèces infuses. Cependant il a pu se faire qu'une chose fût pour lui nouvelle et extraordinaire par rapport à sa science expérimentale, à l'égard de laquelle de nouvelles choses pouvaient se présenter à lui tous les jours. C'est pourquoi si nous parlons de lui quant à la science divine et à la science bienheureuse, ou quant à la science infuse, il n'y a pas eu d'admiration dans le Christ; mais si nous en parlons quant à la science expérimentale, il a pu s'étonner et admirer. Il a pris ce sentiment pour notre instruction, afin de nous apprendre à admirer ce qu'il admirait lui-même. D'où saint Augustin dit (*Sup. Gen. cont. Man.* lib. I, cap. 8): Ce que le Seigneur admirait nous montre ce que nous devons admirer. Par conséquent tous ces mouvements qui apparaissent

(1) C'est-à-dire si on le considère dans sa nature humaine.

en lui ne sont pas les marques d'un esprit qui se trouble, mais les signes d'un maître qui instruit.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le Christ n'ignorât rien, il pouvait cependant se présenter quelque chose de nouveau à sa science expérimentale qui excitât son admiration.

Il faut répondre au *second*, que le Christ n'admirait pas la foi du centurion parce qu'elle était grande par rapport à lui, mais parce qu'elle était grande par rapport aux autres (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il pouvait tout faire par sa vertu divine relativement à laquelle l'admiration n'avait pas lieu en lui (2). Car elle n'y existait que par rapport à sa science humaine expérimentale, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*).

ARTICLE IX. — LA COLÈRE A-T-ELLE EXISTÉ DANS LE CHRIST (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu de colère dans le Christ. Car saint Jacques dit (I, 20) : *La colère de l'homme n'opère point la justice de Dieu.* Or, tout ce qui a existé dans le Christ a appartenu à la justice de Dieu : *Car il nous a été donné de Dieu pour être notre justice*, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* I, 30). Il semble donc que la colère n'ait pas existé dans le Christ.

2. La colère est opposée à la mansuétude, comme on le voit (*Eth.* lib. IV, cap. 5). Or, le Christ a été doux. Il n'y a donc pas eu de colère en lui.

3. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. V, cap. 30) que la colère qui est vicieuse aveugle l'œil de l'intelligence et que celle qui vient du zèle le trouble. Or, dans le Christ l'œil de l'intelligence n'a été ni aveuglé, ni troublé. Il n'y a donc eu en lui ni la colère qui vient du vice, ni celle qui vient du zèle.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Jean (II) le Christ a accompli en lui ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXVIII, 10) : *Le zèle de votre maison me dévore.*

CONCLUSION. — Puisqu'il y a eu dans le Christ de la tristesse et un désir de vengeance qui n'était pas contraire à l'ordre de la raison, ni en dehors de cet ordre, il n'y a pas eu en lui la colère qui est l'effet du vice, mais il y a eu celle qui est produite par le zèle de la gloire de Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. XLVI, art. 3 ad 3, et 2ª 2æ, quest. CLVIII, art. 1, 2 et 3), la colère est l'effet de la tristesse. Car la tristesse produit dans celui qui l'éprouve à l'égard de la partie sensitive de l'âme le désir de repousser l'injure faite à lui ou aux autres. Par conséquent la colère est une passion composée de la tristesse et du désir de la vengeance. Or, nous avons dit (art. 6 huj. quæst.) que la tristesse a pu exister dans le Christ. Quant au désir de la vengeance, il est quelquefois accompagné de péché ; par exemple quand on cherche à se venger sans suivre l'ordre de la raison. La colère n'a pu exister de la sorte dans le Christ, et c'est cette espèce de colère qu'on dit produite par le vice. Mais d'autres fois ce désir est sans péché et même il est louable ; comme quand on désire se venger selon l'ordre de la justice, et c'est ce qu'on appelle la colère excitée

(1) En voyant une chose grande et extraordinaire, quoiqu'on la connaisse préalablement, on ne la loue pas moins, et on n'en admire pas moins la cause. Ce fut cette espèce d'admiration que ressentit le Christ à la vue de la foi du centurion.

(2) L'âme du Christ ne pouvait pas ainsi tout faire par ses forces ; c'est pourquoi il y avait des choses qui excitaient son admiration.

(3) L'Ecriture nous montre la colère dans le Christ : *Circumspiciens nos cum irâ* (Marc. III). *O generatio incredula, atque perversa, quousque ero vobiscum? Usquequò patiar vos* (Matth. XVII, Marc. IX, Luc. IX).

par le zèle (1). Car saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. x) : Qu'il est dévoré par le zèle de la maison de Dieu, celui qui cherche à corriger toutes les mauvaises choses qu'il voit et qui, quand il n'y réussit pas, les tolère et en gémit. Cette espèce de colère a existé dans le Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. v, cap. 30), la colère se produit de deux manières dans l'homme. Car tantôt elle prévient la raison et l'entraîne avec elle pour agir ; et alors on dit que c'est la colère proprement dite qui opère, car l'opération s'attribue à l'agent principal. C'est dans ce sens qu'il est dit que *la colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu.* Mais d'autres fois la colère suit la raison et en est comme l'instrument. Dans ce cas l'opération qui appartient à la justice ne s'attribue pas à la colère, mais à la raison.

Il faut répondre au *second*, que la colère qui transgresse l'ordre de la raison est opposée à la douceur, mais il n'en est pas de même de la colère qui est modérée et qui est maintenue dans de sages limites par cette faculté ; car la mansuétude tient le milieu dans la colère.

Il faut répondre au *troisième*, qu'en nous selon l'ordre naturel les puissances de l'âme s'entravent mutuellement, de sorte que quand l'opération d'une puissance est intense, l'opération de l'autre se trouve affaiblie. D'où il résulte que le mouvement de la colère, quoiqu'il soit modéré conformément à la raison, trouble toujours de quelque manière l'œil de l'âme qui se livre à la contemplation. Mais dans le Christ sous l'action modératrice de la vertu divine il était permis à chaque puissance de faire ce qui lui était propre, de telle sorte qu'une puissance n'était point entravée par une autre. C'est pourquoi comme la délectation de l'intelligence qui contemplait n'empêchait pas la tristesse ou la douleur de la partie inférieure ; de même les passions de la partie inférieure de l'âme n'entravaient en rien l'acte de la raison.

ARTICLE X. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ TOUT A LA FOIS VOYAGEUR ET VOYANT (2) ?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été tout à la fois voyageur et voyant. Car il convient au voyageur de se mouvoir vers la fin de la béatitude, au lieu qu'il convient au voyant de s'y reposer. Or, il ne peut pas se faire que le même individu se meuve vers sa fin et qu'il s'y repose en même temps. Le Christ n'a donc pas pu être simultanément voyageur et voyant.

2. Il ne convient pas à l'homme de se mouvoir vers la béatitude ou de l'obtenir par rapport à son corps, mais par rapport à son âme. D'où saint Augustin dit (*Ep.* CXVIII *ad Diosc.*) qu'il rejaillit de l'âme sur la nature inférieure, c'est-à-dire sur le corps, non la béatitude qui est propre à celui qui est capable de jouissance et d'intelligence, mais une plénitude de santé et une vigueur qui le rend incorruptible. Or, quoique le Christ ait eu un corps passible, cependant il jouissait pleinement de Dieu par l'esprit. Il n'a donc pas été voyageur, mais simplement voyant.

3. Les saints dont les âmes sont dans le ciel et les corps dans le tombeau jouissent de la béatitude par leur âme, quoique leurs corps soient soumis à la mort. Cependant on ne dit pas qu'ils sont voyageurs, mais seulement

(1) Ce fut la colère que le Christ éprouva quand il chassa les vendeurs du temple. C'est pourquoi, après avoir raconté ce fait, l'Evangile ajoute (Joan. II, 17) : *Recordati sunt verò discipuli ejus, quià scriptum est, zelus domûs tuæ comedit me.*

(2) Le texte porte : *Viator et comprehensor ;* nous avons rendu cette dernière expression par le mot *voyant,* pour nous éviter une périphrase. Ainsi, partout où nous emploierons cette expression, on saura que nous entendons par là celui qui voit l'essence divine, et qui jouit par là même de la vie bienheureuse.

voyants. Donc pour la même raison, quoique le corps du Christ ait été mortel, cependant comme son âme jouissait de Dieu, il semble qu'il ait été purement voyant et qu'il n'ait été voyageur d'aucune manière.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Hier. XIV, 8) : *Pourquoi devez-vous être comme un étranger sur la terre ou comme un voyageur qui entre dans une hôtellerie pour y passer une nuit.*

CONCLUSION. — Le Christ a été voyant selon qu'il possédait la béatitude propre à son âme, et il a été en même temps voyageur, selon qu'il tendait à la béatitude relativement à ce qui lui manquait à cet égard.

Il faut répondre qu'on dit de quelqu'un qu'il est voyageur, parce qu'il tend à la béatitude, et on dit qu'il est voyant, parce qu'il la possède déjà, d'après ces passages de saint Paul (I. *Cor.* IX, 24) : *Courez de telle sorte que vous remportiez le prix.* (*Philip.* III, 12) : *Je poursuis ma course pour tâcher d'atteindre le but* (1). Mais la béatitude parfaite de l'homme consiste dans l'âme et le corps, comme nous l'avons vu (1ª 2ᵉ, quest. IV. art. 6). Elle consiste dans l'âme quant à ce qui lui est propre, selon que l'intelligence voit Dieu et qu'elle en jouit ; elle consiste dans le corps, selon qu'il ressuscitera spirituel, fort, glorieux et incorruptible, comme le dit saint Paul (I. *Cor.* XV). Or, le Christ avant sa passion voyait Dieu pleinement par son intelligence ; et par conséquent il avait la béatitude quant à ce qui est propre à l'âme ; mais par rapport aux autres choses il ne l'avait pas, parce que son âme était passible, et que son corps était passible et mortel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 4 huj. quæst. et quest. XIV, art. 1 et 2). C'est pourquoi il était voyant en tant qu'il avait la béatitude propre à l'âme, et il était en même temps voyageur, en tant qu'il tendait à la béatitude par rapport à ce qui lui manquait à cet égard.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est impossible de se mouvoir vers la fin et de s'y reposer sous le même rapport ; mais rien n'empêche de le faire sous des rapports différents : comme un homme est savant par rapport aux choses qu'il connaît et il est en même temps étudiant par rapport à celles qu'il ne connaît pas.

Il faut répondre au *second*, que la béatitude consiste principalement et proprement dans l'âme par rapport à l'intelligence, mais elle requiert secondairement et instrumentalement les biens du corps ; c'est ainsi qu'Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 8) que les biens extérieurs servent instrumentalement à la béatitude.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'y a pas lieu de raisonner de la même manière sur les âmes des saints et sur le Christ, pour deux motifs : 1° parce que les âmes des saints ne sont plus passibles, comme l'a été l'âme du Christ ; 2° parce que leurs corps ne font plus rien qui soit pour eux un moyen de tendre à la béatitude (2), comme le Christ y tendait relativement à la gloire du corps par les souffrances sensibles qu'il endurait.

(1) Dans ces deux textes, saint Thomas s'appuie sur le mot *comprehendere*, d'où vient *comprehensor. Sic currite ut comprehendatis; sequor autem si quo modo comprehendam.*

(2) Arrivés au terme, ils ne peuvent plus mériter, tandis que le Christ était véritablement *in via*.

QUESTION XVI.

DES CONSÉQUENCES DE L'UNION PAR RAPPORT A CE QUI CONVIENT AU CHRIST SELON L'ÊTRE (1).

Après avoir parlé de l'union, nous devons nous occuper de ses conséquences : 1° quant à ce qui convient au Christ considéré en lui-même; 2° quant à ce qui lui convient par rapport à Dieu son Père; 3° quant à ce qui lui convient par rapport à nous. — Sur la première de ces trois choses il y a une double considération à faire. — Il faut examiner d'abord ce qui convient au Christ selon l'être et le devenir, et ensuite ce qui lui convient selon la raison de son unité. — La première de ces considérations nous présente douze questions : 1° Cette proposition est-elle vraie : *Dieu est homme?* — 2° Est-il vrai de dire : *l'homme est Dieu?* — 3° Peut-on dire que le Christ est un homme *seigneurial?* — 4° Ce qui convient au fils de l'homme peut-on le dire du Fils de Dieu et réciproquement? — 5° Les choses qui conviennent au fils de l'homme peuvent-elles se dire de la nature divine, et celles qui conviennent au Fils de Dieu peuvent-elles se dire de la nature humaine? — 6° Cette proposition : *le Fils de Dieu s'est fait homme* est-elle vraie? — 7° Peut-on dire : *l'homme est fait Dieu?* — 8° Est-il vrai de dire : *le Christ est une créature?* — 9° Pourrait-on dire en montrant le Christ : *Cet homme a commencé d'être* ou bien *il a toujours été?* — 10° Peut-on dire : *Le Christ comme homme est une créature?* — 11° Cette proposition : *Le Christ comme homme est Dieu,* est-elle vraie? — 12° Est-il vrai de dire : *Le Christ comme homme est une hypostase ou une personne?*

ARTICLE I. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : *Dieu est homme?*

1. Il semble que cette proposition : *Dieu est homme* soit fausse. Car toute proposition affirmative dans une matière éloignée est fausse. Or, cette proposition : *Dieu est homme* est dans une matière éloignée, parce que les formes signifiées par le sujet et le prédicat sont infiniment distinctes. Par conséquent cette proposition étant affirmative, il semble qu'elle soit fausse.

2. Les trois personnes divines conviennent mieux entre elles que la nature humaine et la nature divine. Or, dans le mystère de la Trinité une personne ne se dit pas d'une autre : car nous ne disons pas que le Père est le Fils, ou réciproquement. Il semble donc que la nature humaine ne puisse pas se dire de Dieu au point de pouvoir affirmer que *Dieu est homme.*

3. Saint Athanase dit (*Symb. fid.*) que, comme l'âme et le corps ne forment qu'un seul homme, de même Dieu et l'homme ne forment qu'un seul Christ. Or, il est faux de dire : *l'âme est le corps;* il est donc faux aussi de dire : *Dieu est homme.*

4. Comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXXIX, art. 3), ce qui est dit de Dieu non relativement, mais absolument, convient à la Trinité entière et à chaque personne. Or, le mot *homme* n'est pas un nom relatif, mais un nom absolu. Si donc on le disait de Dieu véritablement, il s'ensuivrait que la Trinité entière et chacune des personnes serait homme, ce qui est évidemment faux.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Phil.* II, 6) : *Que le Christ ayant la forme de Dieu.... s'est néanmoins anéanti lui-même en prenant la forme d'un serviteur, en se rendant semblable aux hommes et en se faisant reconnaître pour tel par tout ce qui a paru de lui au dehors.* Par conséquent celui

(1) Cette question a pour objet ce que les théologiens appellent la communication des idiomes ou des propriétés. Car il est de foi qu'en vertu de l'union hypostatique les attributs humains peuvent se dire de Dieu, et les attributs divins peuvent se dire de l'homme. Cette question est très-importante, puisqu'elle a pour objet de déterminer comment l'on doit s'exprimer en parlant du mystère de l'Incarnation pour le faire d'une manière exacte et rigoureuse.

qui a la forme de Dieu est homme, et comme celui qui a la forme de Dieu est Dieu, il s'ensuit que Dieu est homme.

CONCLUSION. — Puisque la personne du Fils de Dieu, qui est à juste titre désignée par le mot *Dieu*, est un suppôt de la nature humaine que ce mot *homme* exprime d'une manière concrète, il est évident que cette proposition : *Dieu est homme*, est vraie et propre, non-seulement à cause de la vérité des termes, mais encore parce qu'elle est vraie en ce qu'elle énonce.

Il faut répondre que cette proposition : *Dieu est homme* est admise par tous les chrétiens, mais elle ne l'est cependant pas par tous sous le même rapport. En effet, il y en a qui l'admettent non pas selon l'acception propre de ces termes. Car les manichéens disent que le Verbe de Dieu est homme (1), non pas un homme véritable, mais une ressemblance d'homme, dans le sens qu'ils disent que le Fils de Dieu a pris un corps fantastique. Ainsi ils prétendent que *Dieu est homme*, comme on donne le nom d'homme à une figure de cuivre, parce qu'elle en a la ressemblance. De même ceux qui ont supposé que dans le Christ l'âme et le corps n'ont pas été unis, ne peuvent pas dire que Dieu soit un homme véritable, mais ils doivent dire que c'est un homme figurativement en raison de ses parties. Ces deux opinions ont été rejetées plus haut l'une et l'autre (quest. II, art. 5 et 6, et quest. V, art. 1 et 2). — D'autres au contraire supposent que l'homme a été véritable, mais ils nient qu'il en soit de même de Dieu. Car ils disent que le Christ qui est Dieu et homme est Dieu non par nature, mais par participation, c'est-à-dire par grâce. C'est ainsi qu'on appelle tous les saints des dieux. Seulement le Christ aurait mérité ce titre plus essentiellement que tous les autres, parce que sa grâce a été plus abondante. D'après ce système, quand on dit : *Dieu est homme*, le mot *Dieu* ne suppose pas un Dieu véritable et naturel (2). Cette hérésie a été celle de Photin que nous avons réfutée (quest. II, art. 6). — D'autres, accordant cette proposition et admettant la vérité des deux termes, reconnaissent que le Christ est vrai Dieu et qu'il est vrai homme ; mais ils ne veulent pas qu'elle soit véritable en la manière dont on l'énonce. Car ils prétendent que l'homme se dit de Dieu par une certaine union, soit de dignité, soit d'autorité, soit d'affection, ou d'habitation. C'est de la sorte que Nestorius a supposé que Dieu était homme, ne désignant par là rien autre chose que cette union de l'homme avec Dieu, d'après laquelle Dieu habite dans l'homme et lui est uni par l'affection et par la participation à l'autorité et aux honneurs divins (3). Tous ceux qui mettent deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ tombent dans une erreur semblable : parce qu'il n'est pas possible de comprendre que de deux choses qui sont distinctes par rapport au suppôt ou à l'hypostase, l'une se dise proprement de l'autre. Elles ne peuvent se dire qu'au figuré par rapport au sujet dans lequel elles s'unissent, comme si l'on disait que *Pierre est Jean*, parce qu'ils sont unis entre eux. Nous avons encore rejeté ces erreurs (quest. II, art. 6). Par conséquent, en supposant d'après la vérité de la foi catholique que la vraie nature divine a été unie à la véritable nature humaine, non-seulement dans la personne, mais encore dans le suppôt ou l'hypostase, nous disons que cette proposition : *Dieu est homme*, est vraie et propre, non-seulement à cause de la vérité des termes (c'est-à-dire, parce que le Christ est vrai Dieu et vrai

(1) Ils prennent le mot *Dieu* dans son sens propre, et le mot *homme* dans un sens impropre.

(2) Ainsi, dans cette phrase : *Dieu est homme*, Photin prend le mot *homme* dans son sens propre, et le mot Dieu dans un sens impropre. C'est le contraire de Manès.

(3) Quand Nestorius disait que *Dieu est homme*, il donnait à cette proposition un sens moral, comme quand nous disons d'un ami qu'il est un autre nous-même.

homme), mais encore à cause de la vérité de ce qu'elle énonce (1). Car le mot qui signifie une nature commune *in concreto* peut être employé pour chacun des individus contenus sous cette nature commune. Ainsi le mot *homme* peut désigner tout homme en particulier. Et c'est ainsi que le mot *Dieu* d'après le mode de sa signification peut être employé pour désigner la personne du Fils, comme nous l'avons vu (quest. xxxix, art. 4). Le mot qui désigne une nature *in concreto* peut se dire véritablement et proprement de tous les suppôts de cette nature ; comme le mot *homme* se dit proprement et véritablement de Socrate et de Platon. Par conséquent la personne du Fils de Dieu pour laquelle on emploie le mot *Dieu*, étant le suppôt de la nature humaine, le mot *homme* peut se dire véritablement et proprement du mot *Dieu*, selon que ce dernier désigne la personne du Fils de Dieu (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand des formes diverses ne peuvent se réunir dans un seul et même suppôt, alors il faut que la proposition soit en matière éloignée (3), que le sujet exprime l'une de ces formes et le prédicat l'autre. Mais quand deux formes peuvent convenir dans un seul et même suppôt, la matière n'est pas éloignée, mais naturelle ou contingente, comme quand je dis : *Un musicien blanc* (4). Or, la nature divine et la nature humaine, quoiqu'elles soient infiniment distinctes, sont cependant réunies par le mystère de l'Incarnation dans un seul et même suppôt, dans lequel ni l'une ni l'autre n'est unie par accident, mais par elle-même. C'est pourquoi cette proposition : *Dieu est homme*, n'est ni en matière éloignée, ni en matière contingente, mais en matière naturelle, et l'homme se dit de Dieu non par accident, mais par lui-même ; comme l'espèce se dit de son hypostase, non en raison de la forme signifiée par le mot *Dieu*, mais en raison du suppôt qui est l'hypostase de la nature humaine.

Il faut répondre au *second*, que les trois personnes divines ont la même nature ; mais elles sont distinctes à l'égard du suppôt, et c'est pour ce motif qu'elles ne se disent pas les unes des autres. Dans le mystère de l'Incarnation, les natures étant distinctes ne se disent pas l'une de l'autre, selon qu'on les exprime *in abstracto* (car la nature divine n'est pas la nature humaine). Mais, parce qu'elles sont unies dans le même suppôt, elles se disent l'une de l'autre *in concreto*.

Il faut répondre au *troisième*, que *l'âme* et *le corps* sont pris là *in abstracto*, comme la divinité et l'humanité. On dit *in concreto* ce qui est *animé* et ce qui est *corporel*, comme on dit *Dieu* et *homme*. Par conséquent, de part et d'autre, l'abstrait ne se dit pas de l'abstrait, mais c'est seulement le concret qui se dit du concret.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mot *homme* se dit de Dieu en raison de l'union personnelle. Cette union implique une relation. C'est pourquoi ce mot ne suit pas la règle des noms (5) qui se disent de Dieu absolument de toute éternité.

(1) C'est-à-dire qu'il y a union réelle et substantielle entre le sujet et le prédicat.

(2) A l'égard de la communication des idiomes, on donne pour règle générale, que les noms concrets des natures et des propriétés peuvent se dire l'un de l'autre, comme *Dieu est homme ;* que les noms abstraits ne peuvent se dire ainsi réciproquement, comme *l'humanité est la divinité ;* et qu'on ne peut pas dire un nom abstrait d'un nom concret, comme *l'humanité est Dieu*, ou *la divinité est l'homme*.

(3) Dans ce cas, quand la proposition est affirmative elle est fausse, comme quand on dit : *Homo est equus*.

(4) Dans cet exemple, la matière est contingente, parce que l'attribut est accidentel. Elle est naturelle quand l'attribut se dit du sujet par lui-même, comme l'espèce se dit de son hypostase, et c'est ce qui a lieu dans l'incarnation.

(5) Ce n'est pas un nom essentiel, mais un nom relatif.

ARTICLE II. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : *L'homme est Dieu* (1)?

1. Il semble que cette proposition soit fausse : *L'homme est Dieu.* Car le nom de *Dieu* est un nom incommunicable. D'où le Sage (*Sap.* XIII et XIV) reprend les idolâtres de ce qu'ils ont donné au bois et à la pierre le nom de *Dieu* qui est incommunicable. Pour la même raison il semble donc répugner que ce mot se dise de l'homme.

2. Tout ce qui se dit du prédicat se dit du sujet. Ainsi cette proposition est vraie : *Dieu est Père* ou *Dieu est Trinité.* Si donc il est vrai de dire : *l'homme est Dieu,* il semble qu'il soit vrai de dire : *l'homme est Père;* ou *l'homme est Trinité.* Ces dernières propositions étant fausses, la première l'est aussi.

3. Le Psalmiste dit (*Ps.* LXXX, 9) : *Il n'y aura pas de Dieu récent parmi vous.* Or, l'homme est quelque chose de récent, car le Christ n'a pas toujours été homme. Il est donc faux de dire : *l'homme est Dieu.*

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Rom.* IX, 5) : *C'est des patriarches qu'est sorti selon la chair le Christ qui est Dieu au-dessus de tout, béni dans tous les siècles.* Or, le Christ est homme selon la chair. Il est donc vrai de dire : *l'homme est Dieu.*

CONCLUSION. — Supposé la vérité des deux natures et leur union personnelle et hypostatique : comme il est vrai de dire : *Dieu est homme,* de même aussi : *l'homme est Dieu.*

Il faut répondre qu'en supposant la vérité des deux natures, c'est-à-dire de la nature divine et de la nature humaine, et leur union dans la personne et l'hypostase, cette proposition est vraie et propre : *L'homme est Dieu,* aussi bien que celle-ci : *Dieu est homme.* Car le mot *homme* peut désigner toute hypostase de la nature humaine, et, par conséquent, il peut désigner la personne du Fils de Dieu, que nous disons être l'hypostase de la nature humaine. Or, il est évident que le mot *Dieu* se dit véritablement et proprement de la personne du Fils de Dieu, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXXIX, art. 3 et 4). D'où il résulte que cette proposition : *L'homme est Dieu,* est vraie et propre.

Il faut répondre au *premier* argument, que les idolâtres attribuaient le nom de la divinité à la pierre et au bois considérés dans leur nature, parce qu'ils pensaient qu'il y avait en eux quelque chose de divin. Pour nous, nous n'attribuons pas le nom de Dieu au Christ, par rapport à sa nature humaine, mais par rapport au suppôt éternel, qui est aussi, par le moyen de l'union, le suppôt de la nature humaine, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second,* que le mot *Père* se dit du nom de *Dieu,* selon que ce nom désigne la personne du Père. Mais il ne se dit pas ainsi de la personne du Fils, parce que la personne du Fils n'est pas la personne du Père, et, par conséquent, il ne faut pas que le mot de *Père* se dise du mot *homme* (2), dont on dit le nom de *Dieu,* selon que le mot *homme* désigne la personne du Fils.

Il faut répondre au *troisième,* que quoique la nature humaine soit dans le Christ quelque chose de récent, cependant il n'en est pas de même du suppôt de cette nature, puisqu'il est éternel. Et comme le nom de *Dieu* ne se dit pas de l'homme en raison de la nature humaine, mais en

(1) Cette proposition n'est que la proposition précédente retournée ; elle est exacte, puisque le concret se dit du concret.

(2) Ainsi on ne peut pas dire *l'homme est Père,* comme on dit *l'homme est Dieu,* parce que dans cette dernière proposition le mot Dieu se rapporte à la personne du Fils.

raison du suppôt, il ne s'ensuit pas que nous admettions un Dieu récent. Mais cette conséquence serait inévitable, si nous pensions que l'homme désigne un suppôt créé (1), comme sont obligés de le faire ceux qui admettent dans le Christ deux suppôts.

ARTICLE III. — PEUT-ON DIRE QUE LE CHRIST EST UN HOMME SEIGNEURIAL (2)?

1. Il semble que l'on puisse dire que le Christ est un homme seigneurial. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36): On doit avertir les chrétiens d'attendre les biens qui ont été dans cet homme seigneurial. Or, il parle ainsi du Christ. Il semble donc que le Christ soit un homme seigneurial.

2. Comme la domination convient au Christ en raison de la nature divine, de même l'humanité appartient aussi à la nature humaine. Or, on dit que Dieu s'est *humanisé*, comme on le voit par saint Jean Damascène, qui dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 2) que l'incarnation démontre l'union qui se rapporte à l'homme. Donc, pour la même raison, on peut dire du Christ qu'il est seigneurial.

3. Comme le mot *seigneurial* se dit dénominativement du Seigneur, de même le mot *divin* se dit de Dieu de la sorte. Or, saint Denis appelle le Christ (*De cœl. hier.* cap. 4) le très-divin Jésus. Pour la même raison, on peut donc dire que le Christ est un homme seigneurial.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 19) : Je ne vois pas que l'on ait raison d'appeler Jésus-Christ un homme seigneurial, puisqu'il est véritablement Seigneur.

CONCLUSION. — Puisque le mot Dieu et le mot Seigneur se disent essentiellement de la personne du Fils de Dieu, tandis que le mot seigneurial se dit dénominativement du Seigneur, le Christ ne doit pas être appelé proprement et véritablement un homme seigneurial, mais on doit lui donner le nom de Seigneur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), quand on appelle homme Jésus-Christ on désigne le suppôt éternel, qui est la personne du Fils de Dieu, parce qu'il n'y a qu'un suppôt pour les deux natures. Les mots *Dieu* et *Seigneur* se disent essentiellement de la personne du Fils de Dieu. C'est pourquoi ils ne doivent pas se dire d'elle dénominativement, parce que ce serait déroger à la vérité de l'union. Ainsi, puisque le mot *seigneurial* se dit dénominativement du Seigneur, on ne peut pas dire dans un sens vrai et propre que le Christ soit seigneurial, mais on doit dire plutôt qu'il est seigneur. Toutefois si en disant homme Jésus-Christ, on désignait un suppôt créé, comme le font ceux qui mettent en lui deux suppôts, on pourrait dire que cet homme est *seigneurial*, en tant qu'il est élevé à la participation de l'honneur divin, ainsi que l'ont prétendu les nestoriens. D'ailleurs on ne dit pas que la nature humaine est essentiellement *Dieu*, mais qu'elle est déifiée, non qu'elle soit changée en la nature divine, mais parce qu'elle est unie avec elle dans une seule et même hypostase, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 11 et 17).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin a rétracté ces paroles et d'autres semblables (*Retr.* lib. I, cap. 17). Aussi, après le passage que nous avons cité, il ajoute : Partout où j'ai dit que Jésus-Christ est un homme seigneurial, je voudrais ne pas l'avoir dit; car j'ai vu ensuite qu'on

(1) Et que dans cette hypothèse nous maintenions la communication des idiomes.

(2) *Homo dominicus.* Saint Athanase est le premier qui ait employé cette expression (*in Exposit. fid. et in disput. cont. Arian.*). On la trouve aussi dans saint Epiphane (*Ancor.* § 95), dans Anastase (in Ὁδηγῷ, cap. 13) ; mais ces Pères ne l'ont pas prise dans le sens que saint Thomas indique ici et qu'il réfute d'après saint Augustin.

ne devait pas s'exprimer ainsi, quoiqu'on puisse défendre cette locution de quelque manière (1). Ainsi on pourrait dire qu'on l'appelle *homme seigneurial*, en raison de la nature humaine que le mot *homme* désigne, mais non en raison du suppôt.

Il faut répondre au *second*, que ce suppôt unique, qui appartient à la nature divine et à la nature humaine, a d'abord appartenu à la nature divine, c'est-à-dire de toute éternité, et il est ensuite devenu dans le temps le suppôt de la nature humaine, au moyen de l'incarnation. C'est pour ce motif qu'on dit qu'il s'est *humanisé* (2), non parce qu'il a pris l'homme, mais parce qu'il a pris la nature humaine. Mais il n'est pas vrai que le suppôt de la nature humaine ait pris la nature divine. Par conséquent, on ne peut pas dire que l'homme a été *déifié* ou qu'il est *seigneurial*.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *divin* se dit ordinairement des choses dont le nom de *Dieu* se dit essentiellement. Car nous disons que l'essence divine est Dieu, en raison de l'identité, et que l'essence est de Dieu, ou qu'elle est divine, à cause du divers mode de signification. Ainsi nous disons le Verbe divin, quoique le Verbe soit Dieu. De même nous disons la personne divine, comme nous disons la personne de Platon, à cause du divers mode de signification. Mais le mot *seigneurial* ne se dit pas des choses dont le mot *seigneur* se dit. Car on n'a pas coutume de dire qu'un homme qui est seigneur soit *seigneurial;* mais on donne ce nom à ce qui appartient de quelque manière au seigneur. Ainsi on dit la volonté seigneuriale, la main seigneuriale, la passion seigneuriale. C'est pourquoi le Christ, qui est *Seigneur*, ne peut pas être appelé seigneurial; mais on peut donner cette qualification à sa chair et à sa passion (3).

ARTICLE IV. — LES CHOSES QUI CONVIENNENT AU FILS DE L'HOMME PEUVENT-ELLES SE DIRE DU FILS DE DIEU ET RÉCIPROQUEMENT (4)?

1. Il semble que les choses qui appartiennent à la nature humaine ne puissent se dire de Dieu. Car il est impossible que des choses opposées se disent du même sujet. Or, les choses qui appartiennent à la nature humaine sont contraires à celles qui sont propres à Dieu. En effet, Dieu est incréé, immuable et éternel, au lieu qu'il appartient à la nature humaine d'être créée, temporelle et changeante. Ce qui appartient à la nature humaine ne peut donc se dire de Dieu.

2. Il semble que ce soit déroger à la gloire de Dieu et le blasphémer, que de lui attribuer ce qui appartient à un défaut. Or, ce qui appartient à la nature humaine renferme un défaut, comme souffrir, mourir, etc. Il semble donc que les choses qui appartiennent à la nature humaine ne puissent se dire de Dieu d'aucune manière.

3. Il convient à la nature humaine d'être prise, tandis que cela ne convient pas à Dieu. On ne peut donc pas dire de Dieu ce qui appartient à la nature humaine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 4 et 6) que Dieu a pris ce qui est propre à la chair, puisqu'on dit que Dieu est passible, et que le Seigneur de la gloire a été crucifié.

(1) Saint Augustin s'était servi de cette expression (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 56 et 57, et lib. II *De serm. Dei in monte*, cap. 6). Plusieurs autres Pères se sont élevés contre elle, parce que les hérétiques en pouvaient abuser. Nous citerons particulièrement saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* LI, p. 738).

(2) Le mot *humanatio* a été employé par les Latins pour désigner l'incarnation.

(3) Nous disons en français l'*Oraison dominicale;* c'est la seule application directe du mot *dominicus*, que nous traduisons ici par *seigneurial*, qui subsiste dans notre langue.

(4) La communication des idiomes que saint Thomas établit dans cet article est de foi.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a qu'une seule et même hypostase pour les deux natures, il est évident que les choses qui appartiennent à la nature divine peuvent se dire de l'homme comme de l'hypostase de la nature divine, et que celles qui appartiennent à la nature humaine peuvent se dire de Dieu, comme de l'hypostase de la nature humaine.

Il faut répondre, qu'à l'égard de cette question, les nestoriens et les catholiques ont été divisés. Car les nestoriens voulaient séparer les mots qui se disent du Christ, de manière qu'on ne dît pas de Dieu ce qui appartient à la nature humaine, et qu'on ne dît pas de l'homme ce qui appartient à la nature divine. D'où Nestorius a dit : Si quelqu'un veut attribuer au Verbe de Dieu les passions, qu'il soit anathème. Quant aux noms qui peuvent appartenir à l'une et à l'autre nature, ils les appliquaient seuls aux deux natures, comme le mot de *Christ* ou celui de *Seigneur*. Ainsi ils admettaient que le Christ est né de la Vierge et qu'il a existé de toute éternité; mais ils ne disaient pas que Dieu est né de la Vierge ou que l'homme a existé de toute éternité (1). Au contraire, les catholiques ont établi que ce qui se dit du Christ, soit par rapport à la nature divine, soit par rapport à la nature humaine, peut se dire de Dieu aussi bien que de l'homme. D'où saint Cyrille dit (*Epist. ad Nest. de excom.* can. 4, et hab. *conc. Ephes.* gen. III, part. I, cap. 26) : Si quelqu'un attribue à deux personnes ou à deux hypostases les expressions qui se trouvent dans les évangiles et dans les écrits des apôtres, ou ce qui est dit du Christ par les saints, ou ce que le Christ dit de lui-même, et qu'il croie que parmi ces choses les unes doivent se rapporter à l'homme et les autres au Verbe seul ; qu'il soit anathème. — La raison en est que la même hypostase appartenant aux deux natures, c'est de la même personne qu'on parle sous le nom de l'une et de l'autre. Ainsi, soit qu'on parle de l'homme, soit qu'on parle de Dieu, il s'agit de l'hypostase de la nature divine et de la nature humaine. C'est pourquoi on peut dire de l'homme ce qui appartient à la nature divine, comme de l'hypostase de cette nature, et on peut dire de Dieu ce qui appartient à la nature humaine, comme de l'hypostase de la nature humaine. — Cependant il faut observer que dans une proposition où l'on dit une chose d'une autre, on considère, non-seulement ce qu'est le sujet dont on affirme le prédicat, mais encore la raison pour laquelle cette chose lui est attribuée. Ainsi, quoiqu'on ne distingue pas les choses que l'on dit du Christ, cependant on distingue le rapport sous lequel on les dit. Car ce qui appartient à la nature divine se dit du Christ par rapport à sa nature divine, et ce qui appartient à la nature humaine se dit de lui par rapport à sa nature humaine. D'où saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 11) : Distinguons dans les Ecritures ce qui se rapporte à la forme de Dieu, par laquelle il est égal au Père, et ce qui se rapporte à la forme d'esclave qu'il a reçue, et par laquelle il est au-dessous de son Père. Et plus loin il ajoute (cap. 13) : Un lecteur prudent, sage et pieux, comprend ce qui est dit absolument et ce qui est dit relativement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est impossible que des choses opposées se disent du même sujet sous le même rapport, mais rien n'empêche qu'on ne les dise sous des rapports divers. C'est ainsi que les contraires se disent du Christ, non sous le même rapport, mais relativement à ses natures diverses.

Il faut répondre au *second*, que si l'on attribuait à Dieu selon la nature

(1) Nestorius prétendait qu'en s'exprimant ainsi on tombait dans l'erreur des païens sur la nature de la divinité, qu'on renouvelait les erreurs d'Apollinaire et d'Arius (*Epist. ad Cyril.*).

divine ce qui est un défaut, ce serait un blasphème, parce qu'on diminuerait par là l'honneur qui lui est dû; mais il n'y a rien d'injurieux pour Dieu, si on le lui attribue par rapport à la nature humaine qu'il a prise. D'où il est dit dans un discours du concile d'Ephèse (*Serm.* II *de Nativ. in hoc conc.* part. III, cap. 10) : Dieu ne considère jamais comme une injure ce qui est une occasion de salut pour les hommes. Car aucune des choses abjectes qu'il a choisies à cause de nous ne fait injure à sa nature, qui ne peut pas être injuriée, mais il s'est approprié ces humiliations pour nous sauver. Par conséquent, puisque ces choses viles et abjectes ne sont pas une injure pour la nature divine, mais qu'elles opèrent le salut des hommes, comment dites-vous que ce qui est cause de notre salut a été une occasion d'injure pour Dieu (1)?

Il faut répondre au *troisième,* qu'il convient à la nature humaine d'être prise par le Verbe, non en raison du suppôt, mais en raison d'elle-même (2). C'est pourquoi cette même chose ne convient pas à Dieu.

ARTICLE V. — CE QUI CONVIENT AU FILS DE L'HOMME PEUT-IL SE DIRE DE LA NATURE DIVINE, ET CE QUI CONVIENT AU FILS DE DIEU PEUT-IL SE DIRE DE LA NATURE HUMAINE (3)?

1. Il semble que ce qui appartient à la nature humaine puisse se dire de la nature divine. Car ce qui appartient à la nature humaine se dit du Fils de Dieu et de Dieu. Or, Dieu est sa nature. Par conséquent, ce qui appartient à la nature humaine peut se dire de la nature divine.

2. La chair appartient à la nature humaine. Or, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 6 et 8), nous disons que la nature du Verbe s'est incarnée, d'après saint Athanase et saint Cyrille. Il semble donc que, pour la même raison, ce qui appartient à la nature humaine puisse se dire de la nature divine.

3. Les choses qui appartiennent à la nature divine conviennent à la nature humaine dans le Christ, comme connaître l'avenir et avoir une vertu salutaire. Il semble donc que, pour la même raison, ce qui appartient à la nature humaine puisse se dire de la nature divine.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 4) : En parlant de la déité, nous ne disons pas d'elle les choses qui sont propres à l'humanité; car nous ne disons pas que la déité est passible ou qu'elle est créée. Or, la déité est la nature divine. Par conséquent, ce qui est propre à la nature humaine ne peut pas se dire de la nature divine.

CONCLUSION. — Puisque la nature divine n'est pas la même que la nature humaine, il est évident que ce qui appartient à la nature humaine ne peut pas se dire *in abstracto* de la nature divine.

Il faut répondre que ce qui est propre à une chose ne peut se dire véritablement d'une autre qu'autant que celle-ci est la même chose qu'elle. Ainsi l'action de rire ne convient qu'à ce qui est homme. Or, dans le mystère de l'Incarnation, la nature divine n'est pas la même que la nature humaine; mais la même hypostase appartient à l'une et à l'autre. C'est pourquoi ce qui appartient à une nature ne peut pas se dire d'une autre *in abstracto* (4). —

(1) C'est la réponse faite par le concile à l'objection de Nestorius.

(2) Les choses qui conviennent à la nature humaine, à raison du suppôt, comme souffrir et mourir, peuvent être appliquées au Fils de Dieu, mais celles qui lui sont propres ou qui se disent d'elle, abstraction faite du suppôt, ne conviennent pas à la nature divine. Ainsi elle peut être prise par la nature divine, mais elle ne peut pas la prendre, tandis que pour la nature divine c'est le contraire.

(3) Dans cet article, saint Thomas établit les règles qui regardent la communication des idiomes.

(4) C'est la règle que nous avons donnée p. 171. Elle repose sur ce que les noms abstraits se rap-

Mais les noms concrets exprimant l'hypostase de la nature, on peut pour ce motif dire d'eux indifféremment ce qui appartient à l'une et à l'autre nature ; soit que le mot dont on dit ces choses donne à entendre les deux natures, comme le mot *Christ* dans lequel on comprend la divinité qui oint et l'humanité qui a été ointe ; soit qu'il n'exprime que la nature divine, comme le mot *Dieu* ou *Fils de Dieu ;* soit qu'il n'exprime que la nature humaine, comme le mot *homme* ou *Jésus*. D'où le pape saint Léon dit (*Epist.* LXXXIII) : Peu importe d'après quelle substance on désigne le Christ, puisque l'unité de personne existant d'une manière inséparable, le même est tout entier Fils de l'homme à cause de son corps, et il est tout entier Fils de Dieu, parce qu'il a une seule et même déité avec le Père.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en Dieu la personne est réellement la même chose que la nature, et en raison de cette identité la nature divine se dit du Fils de Dieu. Cependant le mode de signification n'est pas le même. C'est pourquoi il y a des choses qui se disent du Fils de Dieu et qui ne se disent pas de la nature divine. C'est ainsi que nous disons que le Fils de Dieu est engendré, tandis que nous ne le disons pas de la nature divine, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXXIX, art. 5). De même dans le mystère de l'Incarnation nous disons que le Fils de Dieu a souffert, mais nous ne disons pas que la nature divine a souffert.

Il faut répondre au *second*, que l'incarnation implique plutôt l'union avec la chair que la propriété de la chair. Les deux natures ayant été unies dans le Christ l'une à l'autre dans la personne ; en raison de cette union on dit que la nature divine s'est incarnée et que la nature humaine a été déifiée (1), comme nous l'avons dit (quest. III, art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que les choses qui appartiennent à la nature divine se disent de la nature humaine, non selon qu'elles conviennent essentiellement à la nature divine, mais selon qu'elles en découlent par participation sur la nature humaine. Par conséquent on ne dit d'aucune manière de la nature humaine les choses auxquelles elle ne peut participer (comme d'être incréée ou toute-puissante). Mais la nature divine ne reçoit rien par participation de la nature humaine. C'est pourquoi ce qui appartient à la nature humaine, ne peut se dire d'aucune manière de la nature divine.

ARTICLE VI. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : *Dieu s'est fait homme* (2) ?

1. Il semble que cette proposition soit fausse : *Dieu s'est fait homme.* Car puisque l'homme signifie la substance, être fait homme c'est être fait absolument. Or, cette proposition est fausse : *Dieu s'est fait absolument.* Cette proposition est donc fausse aussi : *Dieu s'est fait homme.*

2. Se faire homme c'est changer. Or, Dieu ne peut être le sujet d'aucun changement, d'après ces paroles du prophète (Malach. III, 6) : *Je suis le Seigneur et je ne change pas.* Il semble donc que cette proposition soit fausse : *Dieu s'est fait homme.*

3. L'homme selon qu'on le dit du Christ désigne la personne du Fils de Dieu. Or, cette proposition est fausse : *Dieu s'est fait la personne du Fils de Dieu ;* celle-ci est donc fausse aussi : *Dieu s'est fait homme.*

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Joan. I, 13) : *Le Verbe s'est fait*

portent aux natures considérées en dehors de tout suppôt. Alors l'une ne se pourrait dire de l'autre qu'autant qu'on admettrait, avec Eutychès, la confusion des natures.

(1) Ce qui signifie que la nature humaine est unie à Dieu, mais cela ne signifie pas qu'elle a les propriétés de la nature divine.

(2) Cet article a pour objet de démontrer l'exactitude de cette expression qui est employée dans le symbole de Nicée : *Et homo factus est.*

chair. Et comme l'observe saint Athanase (*Epist. ad Epitectum*) en disant : *Le Verbe s'est fait chair*, c'est comme si l'on disait que : *Dieu s'est fait homme.*

CONCLUSION. — Puisqu'il est dit de Dieu, non de toute éternité, mais dans le temps, qu'il est homme, on doit avouer que cette proposition : *Dieu s'est fait homme*, est vraie.

Il faut répondre qu'on dit avoir été fait tout ce qui commence à se dire d'une chose et qui ne s'en disait pas auparavant. Or, on dit de Dieu qu'il est véritablement homme, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst.). Cependant il n'a pas convenu à Dieu d'être homme de toute éternité, mais cela ne lui a convenu que depuis le temps qu'il a pris la nature humaine. C'est pourquoi cette proposition est vraie : *Dieu s'est fait homme;* néanmoins elle n'est pas comprise de la même manière par tout le monde (1), comme celle-ci : *Dieu est homme*, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'être fait homme, c'est être fait absolument pour tous ceux dans lesquels la nature humaine commence à être dans un suppôt nouvellement créé. Mais on dit que Dieu s'est fait homme, parce que la nature humaine a commencé à exister dans le suppôt de la nature divine qui préexistait de toute éternité. C'est pourquoi on dit que Dieu s'est fait homme, mais non qu'il a été fait absolument.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), *être fait* implique que l'on dise d'une chose ce que l'on n'en disait pas auparavant. Par conséquent, quand on dit une chose nouvelle d'une autre avec changement dans le sujet dont on la dit, le mot *faire* suppose alors un changement. Et c'est ce qui arrive dans tout ce qui se dit absolument. Car une chose ne peut devenir de nouveau noire ou blanche que parce qu'elle subit de nouveau un changement qui lui fait prendre l'une ou l'autre de ces couleurs. Mais pour les choses qui se disent relativement, on peut les dire nouvellement d'une chose sans qu'elle soit changée. Ainsi un homme se trouve à droite sans avoir changé, mais par le mouvement seul de celui qui se met à sa gauche. Dans ce cas il ne faut donc pas que tout ce qui est fait soit soumis à un changement, parce que cela peut arriver par le changement d'un autre. C'est ainsi que nous disons à Dieu : *Seigneur, vous vous êtes fait notre refuge* (*Ps.* LXXXIX, 1). Or, il a convenu à Dieu d'être homme en raison de l'union qui est une relation. C'est pourquoi on dit de Dieu nouvellement qu'il est homme (2), sans qu'il y ait eu changement de sa part, mais par le changement de la nature humaine, qui est prise pour être unie à la personne divine. C'est pour ce motif que quand on dit : *Dieu s'est fait homme*, on n'entend pas qu'il y a eu changement de la part de Dieu, mais seulement de la part de la nature humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme ne s'entend pas simplement de la personne du Fils de Dieu, mais de cette personne selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. C'est pourquoi bien que cette proposition soit fausse : *Dieu s'est fait la personne du Fils de Dieu*, néanmoins celle-ci est vraie : *Dieu s'est fait homme*, parce qu'il a été uni à la nature humaine.

ARTICLE VII. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : *L'homme a été fait Dieu* (3) ?

1. Il semble que cette proposition soit vraie : *L'homme a été fait Dieu.*

(1) Les manichéens, les photiniens et les nestoriens, la prennent chacun dans une acception particulière, différente du sens catholique.

(2) Cette expression n'est qu'une expression relative, et pour qu'il y ait changement dans une relation, il suffit que l'un des deux termes change.

(3) Cette proposition ne paraît que la proposi

Car il est dit (*Rom.* I, 2) : *que Dieu avait fait auparavant des promesses par ses prophètes, dans les saintes Ecritures, au sujet de son Fils qui lui a été fait de la race de David selon la chair*. Or, le Christ comme homme est issu de David selon la chair. L'homme a donc été fait Fils de Dieu.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 13) : Cette incarnation a été telle qu'elle a fait Dieu homme et l'homme Dieu. Or, en raison de l'incarnation, il est vrai de dire : *Dieu a été fait homme ;* on peut donc dire pareillement : *L'homme a été fait Dieu.*

3. Saint Grégoire de Nazianze dit (*Epist.* I *ad Cledonium* et *orat.* 51) : Dieu a été humanisé et l'homme a été déifié. Or, on dit que Dieu a été humanisé par la raison qu'il a été fait homme. On dit donc que l'homme a été déifié par la raison qu'il a été fait Dieu ; et par conséquent cette proposition est vraie : *L'homme a été fait Dieu.*

4. Quand on dit : *Dieu a été fait homme*, le sujet de l'action ou du changement n'est pas Dieu, mais la nature humaine, que signifie le mot *homme*. Comme le sujet de l'action paraît être celui auquel elle est attribuée, cette proposition : *L'homme a été fait Dieu*, est donc plus vraie que celle-ci : *Dieu a été fait homme.*

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 2) : Nous ne disons pas que l'homme a été déifié, mais que Dieu a été humanisé. Or, être fait Dieu, c'est la même chose que d'être déifié. Cette proposition est donc fausse : *L'homme a été fait Dieu.*

CONCLUSION. — Puisque dans cette proposition prise dans son sens propre : *L'homme a été fait Dieu*, le mot homme signifie la personne et que la personne du Fils de Dieu a toujours été Dieu, il est évident qu'elle est fausse.

Il faut répondre que cette proposition : *L'homme a été fait Dieu*, peut s'entendre de trois manières : 1° De sorte que le participe *fait* détermine absolument ou le sujet ou l'attribut (1). Dans ce cas elle est fausse : parce que ni l'homme, dont Dieu est l'attribut, ni Dieu n'a été fait, comme nous le dirons (art. 8 et 9), et dans ce même sens il est faux également de dire : *Dieu a été fait homme.* Mais ce n'est pas ainsi que se prennent ces propositions. 2° On peut comprendre que le mot *fait* détermine une composition, de sorte que le sens de cette proposition : *L'homme a été fait Dieu*, serait celui-ci : Il a été fait que l'homme soit Dieu. Dans ce sens, ces deux propositions sont vraies l'une et l'autre : *L'homme a été fait Dieu* et *Dieu a été fait homme.* Mais ce n'est pas le sens propre de ces manières de parler, à moins que par hasard on ne l'entende selon que le mot *homme* n'a pas une signification personnelle, mais simple. Car quoique cet homme n'ait pas été fait Dieu, parce que ce suppôt, c'est-à-dire la personne du Fils de Dieu, a été Dieu de toute éternité ; cependant l'homme, en parlant communément, n'a pas toujours été Dieu. — 3° On l'entend dans son sens propre, selon que le participe *fait* se rapporte à quelque chose qui aurait eu lieu à l'égard de l'homme dans ses rapports avec Dieu, comme avec le terme de son action (2). Et dans ce sens, si l'on suppose que la personne, l'hypostase et le suppôt de Dieu et de l'homme soit le même, comme nous l'avons montré (quest. II, art. 3), cette proposition est fausse : parce que quand on dit :

tion précédente convertie. Mais la conversion ne vaut rien, parce que tout le prédicat n'est pas converti. Il faudrait : *Is qui est homo factus est Deus*. Voyez la réponse au 4e argument.

(1) Alors c'est dire que *Dieu ou l'homme a été fait.*

(2) Le mot fait désigne dans ce cas quelque chose de nouveau, qui serait arrivé à l'homme déjà subsistant par sa propre personnalité humaine, comme si l'on disait : celui qui était auparavant homme a commencé d'être Dieu.

L'homme a été fait Dieu, le mot *homme* désigne une personne. En effet, il n'est pas vrai de dire de l'homme qu'il est Dieu en raison de la nature humaine, mais en raison de son suppôt. Ce suppôt de la nature humaine, dont il est vrai de dire qu'il est Dieu, étant le même que l'hypostase ou la personne du Fils de Dieu qui a toujours été Dieu, on ne peut donc pas dire que cet homme a commencé à être Dieu, ou qu'il devient Dieu, ou qu'il a été fait Dieu. Mais si la personne ou l'hypostase de Dieu était autre que celle de l'homme, de telle sorte qu'on dise de l'homme qu'il est Dieu et réciproquement, par suite de l'union des suppôts, qui résulterait, ou de la dignité personnelle, ou de l'affection, ou de l'habitation, comme l'ont dit les nestoriens ; alors pour la même raison on pourrait dire que l'homme a été fait Dieu, c'est-à-dire uni à Dieu, comme on dirait que Dieu a été fait homme, c'est-à-dire uni à l'homme (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que, dans ce passage de saint Paul, le *qui* relatif qui se rapporte à la personne du Fils de Dieu, ne doit pas s'entendre du prédicat ; comme si quelqu'un qui était de la race de David selon la chair, eût été fait Fils de Dieu. C'est dans ce sens que l'objection le prend. Mais on doit l'entendre du sujet, de telle sorte qu'il signifie : que le Fils de Dieu s'est fait homme pour la gloire de son Père, comme l'explique la glose, étant de la race de David selon la chair. C'est comme s'il y avait : Le Fils de Dieu s'est fait ayant un corps du sang de David pour la gloire de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que cette parole de saint Augustin doit s'entendre dans ce sens, c'est que d'après l'incarnation il est arrivé que l'homme était Dieu et que Dieu était homme ; et dans ce sens ces deux manières de parler sont vraies, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre de la même manière au *troisième*. Car être déifié, c'est la même chose que de devenir Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que le terme placé dans le sujet est employé matériellement, c'est-à-dire pour le suppôt ; au lieu que placé dans le prédicat il est employé formellement, c'est-à-dire qu'il désigne la nature. C'est pourquoi quand on dit : *L'homme a été fait Dieu*, on n'attribue pas le mot *fait* à la nature humaine, mais au suppôt de cette nature qui est Dieu de toute éternité. C'est pourquoi il ne lui convient pas d'être fait Dieu. Mais quand on dit : *Dieu a été fait homme*, on comprend au contraire que le mot faire a pour terme la nature humaine. C'est pourquoi, à proprement parler, cette proposition est vraie : *Dieu a été fait homme ;* au lieu que celle-ci est fausse : *L'homme a été fait Dieu*. Ainsi, par exemple, Socrate ayant été homme d'abord et étant devenu blanc ensuite, si en le montrant on disait : *Cet homme est devenu blanc aujourd'hui*, cette proposition serait vraie, mais il serait faux de dire : *Ce blanc est devenu homme aujourd'hui*. Si cependant on mettait pour sujet un nom qui exprime la nature humaine *in abstracto*, il pourrait de cette manière être exprimé comme le sujet de cette action : comme si l'on disait que la nature humaine est devenue la nature du Fils de Dieu.

ARTICLE VIII. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : *Le Christ est une créature* (2)?

1. Il semble qu'il soit vrai de dire que : *Le Christ est une créature*. Car le

(1) Mais la doctrine catholique répugne à cette hypothèse, puisqu'elle enseigne que la nature humaine n'a pas préexisté à l'union.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Ébion, de Cérinthe, de Carpocrate, de Photin, d'Arius, de Nestorius, qui ont prétendu que le Christ n'était pas Dieu par nature.

pape saint Léon dit (*Serm.* III *Pentecost.*) : Changement nouveau et inouï, Dieu qui est et qui était, devient une créature. Or, on peut dire cela du Christ, qui est devenu le Fils de Dieu par l'incarnation. Cette proposition est donc vraie : *Le Christ est une créature.*

2. Les propriétés des deux natures peuvent se dire de l'hypostase commune à l'une et à l'autre, sous quelque nom qu'on l'exprime, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst.). Or, la propriété de la nature humaine, c'est d'être une créature, comme celle de la nature divine, c'est d'être créatrice. On peut donc dire ces deux choses du Christ, c'est qu'il est une créature, et qu'il est incréé et créateur.

3. L'âme est une partie de l'homme plus principale que le corps. Or, on dit absolument que le Christ est né de la Vierge en raison de son corps qui a été formé dans son sein. Par conséquent, en raison de l'âme que Dieu a créée, on doit dire absolument que le Christ est une créature.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*De Trin.* lib. I, seu *De fid. ad Grat.* cap. 7) : Le Christ a-t-il été fait d'un mot? A-t-il été créé par un ordre? Ayant répondu que non, il ajoute : Comment la créature peut-elle exister en Dieu? Car Dieu est d'une nature simple et non d'une nature composée. On ne doit donc pas admettre cette proposition : *Le Christ est une créature.*

CONCLUSION. — Pour ne pas paraître favoriser l'erreur des hérétiques, on ne doit pas dire absolument que le Christ est une créature, mais il faut déterminer qu'on en parle ainsi selon la nature humaine.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jérôme (implic. in cap. 5, *ad Gal.*) : des paroles prononcées à la légère produisent une hérésie. Par conséquent nous ne devons pas nous servir des mêmes expressions que les hérétiques, dans la crainte de paraître favoriser leur erreur. Or, les ariens ont dit que le Christ est une créature et qu'il est moindre que le Père, non-seulement en raison de la nature humaine, mais encore en raison de la personne divine. C'est pourquoi on ne doit pas dire absolument que le Christ est une créature ou qu'il est moindre que le Père, mais on doit déterminer qu'on le considère ainsi sous le rapport de la nature humaine (1). Cependant, pour les choses qu'on ne peut soupçonner convenir à la personne divine considérée en elle-même, on peut les dire absolument du Christ en raison de la nature humaine ; ainsi nous disons absolument que le Christ a souffert, qu'il est mort et a été enseveli. C'est ainsi que dans les choses corporelles et humaines, quand nous doutons qu'une chose convienne au tout ou à la partie, si elle se trouve dans une partie, nous ne l'attribuons pas au tout absolument, c'est-à-dire sans détermination. En effet nous ne disons pas qu'un Ethiopien est blanc, mais qu'il a les dents blanches, au lieu que nous disons sans détermination qu'il est crépu, parce que ce caractère ne peut convenir qu'à sa chevelure.

Il faut répondre au *premier* argument, que quelquefois les saints docteurs, pour abréger, se servent du mot de créature à l'égard du Christ, sans rien déterminer, mais il faut savoir qu'ils sous-entendent : *comme homme.*

Il faut répondre au *second*, que toutes les propriétés de la nature humaine, comme de la nature divine, peuvent se dire également du Christ. D'où saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 4) : que le Christ,

(1) Autrement la proposition peut être amphibologique. Parmi les Pères, il y en a cependant un grand nombre qui ont dit que le Christ était une créature. D'autres l'ont nié, mais cette divergence apparente provient uniquement de ce qu'ils n'entendaient pas ce mot de la même manière. Le P. Pétau, après avoir rapporté leurs sentiments, les concilie parfaitement (*De incarn.* lib. VI, cap. 6).

qui est Dieu et homme, est dit créé et incréé, passible et impassible. Mais cependant les choses qui offrent du doute pour l'une ou l'autre nature, ne doivent pas se dire sans détermination. Aussi le même docteur ajoute ensuite (*De orth. fid.* lib. IV, cap. 5) : Il n'y a dans le Christ qu'une seule hypostase qui est incréée par rapport à la divinité, et créée à l'égard de l'humanité. Ainsi on ne devrait pas dire sans détermination : *le Christ est incorporel* ou *impassible*, pour éviter l'erreur de Manès qui a supposé que le Christ n'avait pas eu un corps véritable, qu'il n'avait pas véritablement souffert; mais on doit dire avec détermination que le Christ est incorporel et impassible quant à la divinité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne peut pas douter qu'il ne convienne à la personne du Fils de Dieu d'être né d'une Vierge, tandis qu'il peut y avoir amphibologie quand on dit qu'il est une créature. C'est pourquoi il n'y a pas égalité de raison de part et d'autre.

ARTICLE IX. — EST-IL VRAI DE DIRE EN MONTRANT LE CHRIST : *Cet homme a commencé d'être?*

1. Il semble qu'en montrant le Christ on puisse dire : *Cet homme a commencé d'être.* Car saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. CV) : Avant que le monde existât, nous n'existions pas, ni J.-C. l'Homme-Dieu qui est médiateur entre Dieu et les hommes. Or, ce qui n'a pas toujours existé a commencé d'être. On peut donc dire en parlant du Christ : *Cet homme a commencé d'être.*

2. Le Christ a commencé d'être homme. Or, être homme, c'est être absolument. Cet homme a donc commencé d'être absolument.

3. L'homme implique un suppôt de la nature humaine. Or, le Christ n'a pas toujours été un suppôt de la nature humaine. Cet homme a donc commencé d'exister.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Hebr.* ult. 8) : *Jésus-Christ hier et aujourd'hui et dans tous les siècles.*

CONCLUSION. — Puisque par ces mots : *cet homme*, on désigne en montrant le Christ un suppôt éternel, cette proposition : *Cet homme a commencé d'être* est absolument fausse.

Il faut répondre qu'on ne doit pas dire sans rien ajouter, en montrant le Christ : *Cet homme a commencé d'être.* Et cela pour une double raison : 1° parce que cette locution est absolument fausse d'après la doctrine de la foi catholique, qui n'admet dans le Christ qu'un seul suppôt, et qu'une seule hypostase, aussi bien qu'une seule personne. Car il faut d'après cela que quand on dit : *cet homme* en montrant le Christ, on désigne un suppôt éternel, à l'éternité duquel il répugne de commencer d'exister. Par conséquent cette proposition est fausse : *Cet homme a commencé d'exister.* Peu importe, au reste, que *commencer d'exister*, soit une chose qui convienne à la nature humaine qui est signifiée par le mot *homme :* parce que le terme placé dans le sujet ne se prend pas formellement pour la nature, mais plutôt matériellement pour le suppôt, comme nous l'avons dit (art. 7 huj. quæst. ad 4); 2° parce que quand même cette proposition serait vraie, on ne devrait cependant pas l'employer sans détermination (1), pour éviter l'hérésie d'Arius : parce que comme cet hérésiarque suppose que la personne du Fils de Dieu est une créature et qu'elle est moindre que le Père; de même il lui attribue d'avoir commencé d'exister, en disant que le Père était, quand elle n'était pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage doit s'entendre

(1) Pour éviter l'équivoque, il faut dire : le Christ, *comme homme*, a commencé d'être.

avec détermination; c'est comme si l'on disait que J.-C. Homme-Dieu n'a pas existé par rapport à son humanité, avant que le monde existât.

Il faut répondre au *second*, qu'avec le verbe *commencer* l'argument ne conclut pas de l'inférieur au supérieur. Car si l'on dit : *Cette chose a commencé d'être blanche*, on ne peut en conclure : *donc elle commence d'être colorée* (1) : parce que commencer implique *l'être présent* et non *l'être antérieur*. On ne peut pas non plus dire : cette chose n'était pas blanche auparavant; donc elle n'était pas auparavant colorée. Or, exister simplement est une chose plus élevée que d'être homme. Ainsi quand on dit : *Le Christ a commencé d'être homme*, on ne peut en conclure : *Il a donc commencé d'être* (2).

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *homme*, selon qu'on le prend pour le Christ, quoiqu'il signifie la nature humaine qui a commencé d'être, se prend cependant pour le suppôt éternel, qui n'a pas commencé d'exister. C'est pourquoi parce que ce terme placé dans le sujet s'entend du suppôt, au lieu que placé dans le prédicat il se rapporte à la nature, il s'ensuit que cette proposition est fausse : *L'homme Christ a commencé d'être*, tandis que celle-ci est vraie : *Le Christ a commencé d'être homme*.

ARTICLE X. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : *Le Christ, comme homme, est une créature?*

1. Il semble que cette proposition soit fausse : *Le Christ, comme homme, est une créature*, ou *il a commencé d'exister*. Car il n'y a eu de créé dans le Christ que la nature humaine. Or, cette proposition est fausse : *Le Christ, comme homme, est une nature humaine*. Celle-ci est donc fausse aussi : *Le Christ, comme homme, est une créature*.

2. Le prédicat se dit plutôt du terme employé dans la réduplication que du sujet même de la proposition. Ainsi quand je dis le corps, selon qu'il est coloré, est visible, il s'ensuit que ce qui est coloré est visible. Or, on ne doit pas accorder absolument cette proposition, comme nous l'avons dit (art. 8 et 9) : L'homme Christ est une créature. On ne doit donc pas dire non plus : *Le Christ, comme homme, est une créature*.

3. Tout ce qu'on dit de chaque homme, comme homme, se dit de lui purement et simplement. Car ce qu'on est par soi-même et ce qu'on est comme homme, est une même chose, d'après Aristote (*Met.* lib. v, text. 23). Or, cette proposition est fausse : *Le Christ est purement et simplement une créature*. On ne peut donc pas dire non plus : *Le Christ, comme homme, est une créature*.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui existe est ou créateur ou créature. Or, cette proposition est fausse : *Le Christ, comme homme, est créateur*. Donc celle-ci est vraie : *Le Christ, comme homme, est une créature*.

CONCLUSION. — Cette proposition : *Le Christ, comme homme, est une créature*, doit être simplement admise ; parce que la partie réduplicative appartient à la nature ; mais on doit nier plutôt qu'on ne doit accorder celle-ci : Le Christ, en tant qu'il est cet homme, est une créature, parce que la partie réduplicative, par suite de l'addition qui y est faite, se rapporte au suppôt.

Il faut répondre que quand on dit : le Christ, comme homme, le mot homme dans la partie réduplicative peut s'entendre ou du suppôt ou de la nature. Si on l'entend du suppôt, puisque le suppôt de la nature humaine dans le Christ est éternel et incréé, il sera faux de dire : *Le Christ, en tant*

(1) Elle pouvait être auparavant d'une autre couleur.

(2) Le Christ a existé purement et simplement avant d'être homme. C'est pourquoi de ce qu'il a commencé d'être homme on ne peut pas conclure qu'il ait commencé d'être.

qu'homme, est une créature. Mais si on l'entend de la nature humaine, alors elle est vraie; parce que par rapport à sa nature humaine il lui convient d'être une créature, comme nous l'avons dit (art. 8 huj. quæst.). — Cependant il faut observer que le mot ainsi employé dans une proposition réduplicative se prend plus proprement pour la nature que pour le suppôt. Car il a la force d'un prédicat que l'on emploie formellement. Dire : *Le Christ, en tant qu'homme*, c'est comme si l'on disait : *Le Christ selon qu'il est homme.* C'est pourquoi on doit plutôt accorder que nier cette proposition : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature.* Si cependant on ajoutait quelque chose qui le fît se rapporter au suppôt, on devrait plutôt le nier que l'accorder; par exemple si l'on disait : *Le Christ, selon qu'il est cet homme, est une créature.*

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le Christ ne soit pas la nature humaine, cependant il la possède. Mais le mot de créature n'est pas seulement attribué aux choses abstraites, on l'attribue encore aux choses concrètes. Car nous disons que l'humanité est une créature et que l'homme en est une.

Il faut répondre au *second*, que le mot *homme* quand il est pris pour le sujet se rapporte plutôt au suppôt, au lieu que dans la proposition réduplicative il se rapporte plutôt à la nature, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Et parce que la nature est créée, tandis que le suppôt est incréé, c'est pour ce motif que, quoiqu'on n'accorde pas simplement cette proposition : *L'homme Christ est une créature*, on accorde néanmoins celle-ci : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'il convient à tout homme qui est le suppôt de la nature humaine seule de n'avoir d'être que par rapport à cette nature. C'est pourquoi il résulte pour tout suppôt semblable qu'il est une créature absolument, s'il en est une, en tant qu'homme. Quant au Christ, il n'est pas seulement le suppôt de la nature humaine, mais il est encore celui de la nature divine, selon qu'il est incréé. C'est pourquoi de ce que comme homme il est une créature, il ne s'ensuit pas qu'il soit une créature absolument.

ARTICLE XI. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu?*

1. Il semble que le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu. Car le Christ est Dieu par la grâce de l'union. Or le Christ, en tant qu'homme, a cette grâce. Le Christ en tant qu'homme est donc Dieu.

2. C'est le propre de Dieu de remettre les péchés, d'après ces paroles du prophète (Is. XLIII, 25) : *C'est moi qui efface vos iniquités à cause de moi.* Or, le Christ, en tant qu'homme, remet les péchés, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth. IX, 6) : *Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre.* Le Christ, en tant qu'homme, est donc Dieu.

3. Le Christ n'est pas un homme en général, mais il est tel homme en particulier. Or, le Christ, en tant qu'il est cet homme, est Dieu, parce que par cet homme on désigne le suppôt éternel qui est naturellement Dieu. Le Christ, en tant qu'homme, est donc Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Ce qui convient au Christ, comme homme, convient à tout homme. Si donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu, il s'ensuit que tout homme est Dieu : ce qui est évidemment faux.

CONCLUSION. — Quoique cette proposition, le Christ en tant qu'homme est Dieu, puisse s'accorder comme vraie, pourvu que le mot homme s'entende du suppôt et non

de la nature : cependant on doit plutôt la nier que l'accorder, puisque la réduplicative doit se rapporter à la nature plutôt qu'à la personne.

Il faut répondre que le mot *homme* employé dans une proposition réduplicative peut s'entendre de deux manières : 1° quant à la nature. En ce sens il n'est pas vrai que le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu : parce que la nature humaine est distincte de la nature divine selon la différence de nature. 2° On peut l'entendre du suppôt, et dans ce cas, puisque le suppôt de la nature humaine dans le Christ est la personne du Fils, à laquelle il convient par elle-même d'être Dieu; il est vrai que le Christ, en tant qu'homme, est Dieu. — Toutefois parce que le terme employé dans une proposition réduplicative se dit plus proprement de la nature que du suppôt, comme nous l'avons vu (art. préc. *in corp.* et ad 2), on doit plutôt nier qu'affirmer cette proposition : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.*

Il faut répondre au *premier* argument, qu'un être ne peut se mouvoir vers une chose et être cette chose sous le même rapport. Car on se meut en raison de la matière ou du sujet, et l'on est en acte en raison de la forme. De même il ne convient pas au Christ sous le même rapport de tendre à être Dieu par la grâce d'union et de l'être en effet. Mais la première de ces deux choses lui convient en raison de la nature humaine, la seconde en raison de la nature divine. C'est pourquoi cette proposition est vraie : *Le Christ, en tant qu'homme, a la grâce d'union*, tandis que celle-ci ne l'est pas : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.*

Il faut répondre au *second*, que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, non en vertu de la nature humaine, mais en vertu de la nature divine. Ce pouvoir existe dans la nature divine par autorité, et il réside dans la nature humaine instrumentalement. C'est pourquoi saint Chrysostôme expliquant ce passage (*Sup. Matth.* implic. hom. xxx) observe : qu'il dit expressément : *Le pouvoir de remettre les péchés sur la terre*, pour montrer qu'il a uni d'une union indivisible le pouvoir de la divinité à la nature humaine, parce que, quoiqu'il se soit fait homme, il est resté néanmoins le Verbe de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit *cet homme*, le pronom démonstratif fait que le nom s'applique au suppôt. C'est pourquoi cette proposition : *Le Christ, en tant qu'il est cet homme, est Dieu*, est plus vraie que celle-ci : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.*

ARTICLE XII. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE : LE CHRIST, EN TANT QU'HOMME, EST UNE HYPOSTASE OU UNE PERSONNE ?

1. Il semble que le Christ, en tant qu'homme, soit une hypostase ou une personne. Car ce qui convient à tout homme, convient au Christ selon qu'il est homme, puisqu'il leur ressemble, d'après ces paroles de saint Paul (*Phil.* II, 7) : *Il s'est fait semblable aux hommes.* Or, tout homme est une personne. Le Christ, en tant qu'homme, est donc une personne.

2. Le Christ, en tant qu'homme, est une substance d'une nature raisonnable. Il n'est pas une substance universelle, par conséquent il est une substance individuelle. Or, une personne n'est rien autre chose qu'une substance individuelle d'une nature raisonnable, comme le dit Boëce (*Lib. de duab. nat.*). Le Christ, en tant qu'homme, est donc une personne.

3. Le Christ, en tant qu'homme, est une chose de la nature humaine, un suppôt et une hypostase de cette même nature. Or, toute hypostase, tout suppôt, toute chose de la nature humaine est une personne. Le Christ, en tant qu'homme, est donc une personne.

Mais c'est le *contraire*. Le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une per-

sonne éternelle. Si donc le Christ, en tant qu'homme, était une personne, il s'ensuivrait qu'il y aurait dans le Christ deux personnes, l'une temporelle et l'autre éternelle; ce qui est erroné, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 3 et 6, et quest. IV, art. 2 et 3).

CONCLUSION. — Cette proposition est vraie : *Le Christ en tant qu'homme est ou une hypostase ou une personne*, si le mot *homme*, employé dans la réduplication, s'entend du suppôt ou de la nature à laquelle il convient d'être dans une personne, non dans la personne humaine, mais dans la personne divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 10 et 11 huj. quæst.), le mot *homme* employé dans la réduplication peut s'entendre ou du suppôt ou de la nature. Par conséquent, quand on dit : *Le Christ, en tant qu'homme, est une personne*, si on l'entend du suppôt, il est évident que le Christ, selon qu'il est homme, est une personne : parce que le suppôt de la nature humaine n'est rien autre chose que la personne du Fils de Dieu. Si on l'entend de la nature, on peut le comprendre de deux manières : 1° on peut comprendre qu'il convient à la nature humaine d'être dans une personne, et c'est encore vrai de la sorte. Car tout ce qui est subsistant dans une nature humaine est une personne. 2° On peut entendre qu'il est dû à la nature humaine dans le Christ une personnalité propre résultant des principes de cette nature. En ce sens, le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne, parce que la nature humaine n'est pas subsistante par elle-même indépendamment de la nature divine, ce que demande l'essence de la personne.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il convient à tout homme d'être une personne, selon que tout ce qui subsiste dans la nature humaine est une personne. Mais c'est le propre du Christ que la personne qui subsiste dans sa nature humaine ne résulte pas des principes de cette nature, mais qu'elle soit éternelle : c'est pourquoi, d'une manière il est une personne, en tant qu'homme; de l'autre il ne l'est pas, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la *substance individuelle* qui entre dans la définition de la personne implique une substance complète qui subsiste par elle-même séparément des autres : autrement on pourrait appeler la main de l'homme une personne, puisqu'elle est une substance individuelle. Mais, parce qu'elle est une substance individuelle qui existe pour ainsi dire dans un autre sujet, on ne peut pas dire qu'elle est une personne. Pour la même raison on ne peut pas dire que la nature humaine soit dans le Christ une personne, quoique cependant on puisse dire qu'elle est quelque chose d'individuel et de particulier.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la personne signifie quelque chose de complet et qui subsiste par lui-même dans une nature raisonnable, de même l'hypostase, le suppôt et la chose de la nature désignent dans le genre de la substance quelque chose qui subsiste par lui-même. Par conséquent, comme la nature humaine n'est pas par elle-même une personne distincte de la personne du Fils de Dieu; de même elle n'est pas par elle-même une hypostase, ou un suppôt, ou une chose de la nature (1). C'est pourquoi, dans le sens où l'on nie cette proposition : *Le Christ, en tant qu'homme, est une personne;* il faut aussi nier toutes les autres.

(1) Pour la signification propre de ces trois expressions, voyez la définition qu'en donne saint Thomas lui-même (tom. I, pag. 276, part. I, quest. XXIX, art. 2).

QUESTION XVII.

DE CE QUI APPARTIENT A L'UNITÉ DANS LE CHRIST QUANT A L'ÊTRE.

Nous avons ici à examiner ce qui appartient à l'unité dans le Christ en général. Car nous devons déterminer en leur lieu les choses qui appartiennent à l'unité ou à la pluralité en particulier. Ainsi comme nous avons vu (quest. IX) que dans le Christ il n'y a qu'une seule science, nous verrons plus loin (quest. XXXV) qu'il y a plusieurs naissances. — Nous devons donc considérer l'unité du Christ : 1° quant à son être; 2° quant à sa volonté; 3° quant à ses opérations. — Sur la première de ces trois considérations, il y a deux questions à examiner : 1° Le Christ est-il une seule chose ou deux? — 2° N'y a-t-il dans le Christ qu'un seul être?

ARTICLE I. — LE CHRIST EST-IL UNE SEULE CHOSE OU DEUX (1)?

1. Il semble que le Christ ne soit pas une chose, mais deux. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 7) : Parce que la forme de Dieu a reçu la forme de l'esclave, l'un et l'autre est Dieu à cause de Dieu qui reçoit; l'un et l'autre est homme, à cause de l'homme qui est reçu. Or, on ne peut dire l'un et l'autre que là où il y a deux. Le Christ est donc deux.

2. Partout où il y a une chose et une autre, il y a deux. Or, le Christ est une chose et une autre. Car saint Augustin dit (*Ench.* cap. 35) : Ayant la forme de Dieu, il a pris la forme de l'esclave; l'un et l'autre ne font qu'un, mais il est une chose à cause du Verbe, et il en est une autre à cause de l'homme. Le Christ est donc deux.

3. Le Christ n'est pas seulement homme, parce qu'il serait un simple mortel. Il est donc autre chose qu'un homme, et par conséquent il y a en lui une chose et une autre. Le Christ est donc deux.

4. Le Christ est quelque chose qui est le Père, et il est quelque chose qui ne l'est pas. Le Christ est donc une chose et une autre. Il est donc deux.

5. Comme dans le mystère de la Trinité il y a trois personnes en une seule nature, de même dans le mystère de l'Incarnation il y a deux natures en une seule personne. Or, à cause de l'unité de nature, nonobstant la distinction de personne, le Père et le Fils sont un, d'après ces paroles du Christ (Joan. x, 30) : *Mon Père et moi nous sommes un.* Nonobstant l'unité de personne, le Christ est donc deux, à cause de la dualité de ses natures.

6. Aristote dit (*Phys.* lib. III, text. 18) que l'un et le deux se disent dénominativement. Or, le Christ a la dualité des natures. Il est donc deux.

7. Comme la forme accidentelle fait une chose, de même la forme substantielle en fait une autre, comme le dit Porphyre (*in Prædic.* cap. *De differ.*). Or, dans le Christ il y a deux natures substantielles, la nature humaine et la nature divine. Le Christ est donc une chose et une autre, et par conséquent il est deux.

Mais c'est le *contraire*. Boëce dit (*Lib. de duab. nat.*) : Tout ce qui est, est un, en tant qu'il est. Or, nous confessons qu'un seul Christ existe. Il est donc un.

CONCLUSION. — Puisque dans le Christ il n'y a qu'un suppôt et qu'une personne, on dit avec raison qu'il n'y a qu'un seul Christ et qu'il est une seule chose et non deux.

Il faut répondre que la nature considérée en elle-même, selon qu'on la désigne *in abstracto*, ne peut pas se dire véritablement du suppôt ou de la personne, si ce n'est en Dieu, dans lequel ce qu'il est et ce par quoi il est ne

(1) Cet article est l'explication de ce passage du symbole de saint Athanase : *Qui licet Deus sit et homo ; non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omninò non confusione substantiæ, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ità Deus et homo unus est Christus.*

diffèrent pas (1), comme nous l'avons vu (part. 1, quest. III, art. 3 et 4). Mais dans le Christ, puisqu'il y a deux natures, la nature divine et la nature humaine, l'une d'elles, c'est-à-dire la nature divine peut se dire de lui d'une manière abstraite et concrète; car nous disons que le Fils de Dieu qui est désigné par le mot de Christ est la nature divine, et qu'il est Dieu. Mais la nature humaine ne peut pas se dire du Christ considéré en lui-même d'une manière abstraite, mais seulement d'une manière concrète, c'est-à-dire selon qu'elle se rapporte au suppôt. En effet on ne peut pas dire que le Christ est la nature humaine, parce que la nature humaine ne se dit pas de son suppôt (2), mais on dit qu'il est homme, comme on dit qu'il est Dieu. Dieu signifie celui qui a la déité, et l'homme celui qui a l'humanité. Cependant celui qui a l'humanité est signifié autrement par le mot *homme* que par le mot *Jésus* ou *Pierre*. Car ce mot *homme* implique celui qui a l'humanité indistinctement, comme le mot *Dieu* implique indistinctement celui qui a la déité; au lieu que le mot *Pierre* ou *Jésus* implique distinctement celui qui a l'humanité, c'est-à-dire sous des propriétés individuelles déterminées, comme le mot *Fils de Dieu* implique celui qui a la déité sous une propriété personnelle déterminée. Or, la dualité est admise dans le Christ à l'égard des natures. C'est pourquoi si les deux natures se disaient du Christ *in abstracto*, il s'ensuivrait que le Christ serait deux. Mais parce que les deux natures ne se disent du Christ qu'autant qu'elles se rapportent au suppôt, il faut qu'on dise du Christ qu'il est un ou deux en raison du suppôt. — Il y en a qui ont prétendu qu'il y avait en lui deux suppôts, mais une seule personne (3). Dans leur sentiment la personne ne paraît être qu'un suppôt qui a reçu son dernier complément. C'est pourquoi, parce qu'ils reconnaissaient dans le Christ deux suppôts, ils disaient que le Christ était deux au neutre (4). Mais, comme ils n'admettaient qu'une personne, ils disaient que le Christ était un au masculin, parce que le genre neutre désigne quelque chose d'informe et d'imparfait, au lieu que le genre masculin désigne quelque chose qui est formé et parfait. Les nestoriens, supposant qu'il y avait dans le Christ deux personnes, disaient qu'il n'est pas seulement deux au neutre, mais qu'il est encore deux au masculin. Pour nous, parce que nous ne reconnaissons dans le Christ qu'un seul suppôt et qu'une seule personne, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. II, art. 2 et 3), il s'ensuit que nous disons que non-seulement le Christ est un au masculin (5), mais qu'il l'est encore au neutre.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Augustin ne doit pas s'entendre comme si le mot *l'un et l'autre* se rapportait au prédicat, comme si l'on disait que le Christ est l'un et l'autre; mais on doit en faire un sujet. Et alors le mot *l'un et l'autre* ne se prend pas de la sorte pour deux suppôts, mais pour deux mots qui signifient deux natures d'une manière concrète. Car je puis dire que *l'un et l'autre*, c'est-à-dire Dieu et l'homme, est Dieu à cause de Dieu qui prend, et que *l'un et l'autre*, c'est-à-dire Dieu et l'homme, est homme à cause de l'homme qui est pris.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit : *Le Christ est une chose et une autre*, cette locution doit s'entendre comme s'il y avait : *Il a une*

(1) C'est ce qui fait que les trois personnes divines s'identifient avec la nature divine.

(2) Ainsi on ne dit pas que Pierre ou Jean est la nature humaine, mais on dit qu'ils sont hommes.

(3) Voyez ce qui a été dit de ce sentiment qui distingue la personne du suppôt (p. 52 et suiv.).

(4) On trouve dans les Pères que le Christ est une chose et une autre, *aliud et aliud*, mais ces mots se rapportent à la dualité de sa nature.

(5) Cette première partie de la proposition est de foi contre les nestoriens : *Credo in unum Dominum Jesum Christum*, dit le symbole de Nicée.

nature et une autre. C'est ainsi que l'entend saint Augustin quand il dit : (*Lib. cont. Felic.* cap. 11) : Dans le médiateur de Dieu et des hommes, le Fils de Dieu est une chose et le Fils de l'homme une autre; car il ajoute : Il en est une autre, dis-je, à cause de la différence de substance, mais il n'en est pas une autre à cause de l'unité de personne. D'où saint Grégoire de Nazianze dit à Clédonius (*Epist.* I) : S'il faut me résumer, je dirai que ce dont le Sauveur est composé est une chose et une autre, puisque ce qui est invisible n'est pas le même que ce qui est visible, ce qui est hors du temps que ce qui est dans le temps; mais il n'est pas un et un autre (1); loin de moi cette pensée, car ces deux ne font qu'un.

Il faut répondre au *troisième*, que cette proposition est fausse : *Le Christ n'est qu'un homme;* parce qu'elle n'exclut pas un autre suppôt, mais une autre nature, par là même que les termes placés dans le prédicat se prennent formellement. Si cependant on ajoutait quelque chose qui fît rapporter la phrase au suppôt, cette locution serait vraie; comme si l'on disait : *Le Christ est seulement ce qu'est l'homme*. Cependant il ne s'ensuit pas qu'il soit quelque autre chose (2) que l'homme; parce que le mot *autre chose*, étant un relatif qui exprime la diversité de substance, il se rapporte proprement au suppôt, comme tous les relatifs qui établissent une relation personnelle. Mais il s'ensuit qu'il a une autre nature.

Il faut répondre au *quatrième*, que quand on dit : *Le Christ est quelque chose qu'est le Père*, le mot *quelque chose* s'entend de la nature divine qui se dit d'une manière abstraite du Père et du Fils. Mais quand on dit : *Le Christ est quelque chose qui n'est pas le Père;* le mot *quelque chose* ne s'entend pas de la nature humaine selon qu'elle est désignée d'une manière abstraite, mais selon qu'elle l'est d'une manière concrète, non comme un suppôt distinct, mais comme un suppôt indistinct, c'est-à-dire selon qu'il sert de substance à la nature et non aux propriétés qui l'individualisent. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que le Christ soit une chose et une autre, ou qu'il soit deux; parce que le suppôt de la nature humaine dans le Christ qui est la personne du Fils de Dieu, n'entre pas en nombre avec la nature divine qui se dit du Père et du Fils.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans le mystère de la Trinité la nature divine se dit *in abstracto* des trois personnes. C'est pourquoi on peut dire absolument que les trois personnes sont une seule chose. Mais dans le mystère de l'Incarnation les deux natures ne se disent pas du Christ *in abstracto*. C'est pour ce motif qu'on ne peut pas dire absolument que le Christ est deux.

Il faut répondre au *sixième*, qu'on dit qu'il y a deux quand la dualité se dit du sujet lui-même et non des choses qui existent en lui. Or, les prédicats se disent du suppôt unique qu'implique le nom de Christ. Par conséquent, quoique le Christ ait la dualité de natures, cependant, parce qu'il n'a pas la dualité de suppôts, on ne peut pas dire qu'il est deux.

Il faut répondre au *septième*, que le mot *autre* implique une diversité d'accident. C'est pourquoi la diversité d'accident suffit pour qu'on dise une chose absolument autre. Mais le mot *autre chose* implique une diversité de substance; et par substance on entend non-seulement la nature, mais encore le suppôt, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 15). C'est pourquoi la diversité de nature ne suffit pas pour qu'une chose soit dite

(1) C'est-à-dire, il n'y a pas en lui deux suppôts, mais deux natures qui ne font qu'une personne.

(2) Il ne s'ensuit pas qu'il soit un autre suppôt, mais il en résulte seulement qu'il y a en lui deux natures.

autre absolument, s'il n'y a encore diversité de suppôt. La diversité de nature ne rend une chose autre que sous un rapport, c'est-à-dire par rapport à la nature, s'il n'y a pas diversité de suppôt.

ARTICLE II. — N'Y A-T-IL DANS LE CHRIST QU'UN SEUL ÊTRE (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans le Christ qu'un seul être, mais qu'il y en ait deux. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 13) que les choses qui résultent de la nature sont doubles dans le Christ. Or, l'être est une conséquence de la nature, puisque l'être vient de la forme. Il y a donc dans le Christ deux êtres.

2. L'être du Fils de Dieu est la nature divine elle-même, et il est éternel. Or, l'être du Christ comme homme n'est pas la nature divine, mais il est l'être temporel. Il n'y a donc pas dans le Christ qu'un seul être.

3. Quoique dans la Trinité il y ait trois personnes, cependant il n'y a qu'un être à cause de l'unité de nature. Or, dans le Christ il y a deux natures, quoiqu'il n'y ait qu'une seule personne. Il n'y a donc pas dans le Christ qu'un seul être, mais deux.

4. Dans le Christ l'âme donne un être au corps, puisqu'elle est sa forme. Or, elle ne lui donne pas l'être divin, puisque cet être est incréé. Il y a donc dans le Christ un autre être que l'être divin, et par conséquent il n'y a pas en lui qu'un seul être.

Mais c'est le *contraire*. Chaque chose est appelée un être selon qu'on dit qu'elle est une; parce que l'un et l'être se disent l'un de l'autre. Si donc dans le Christ il y avait deux êtres, et qu'il n'y en eût pas qu'un seul, le Christ serait deux et non un.

CONCLUSION. — Puisque la nature humaine est unie au Fils de Dieu en personne et non accidentellement, on ne doit admettre dans le Christ qu'un seul être personnel.

Il faut répondre que parce qu'il y a dans le Christ deux natures et une seule hypostase, il est nécessaire que les choses qui appartiennent à la nature dans le Christ soient deux; mais que celles qui appartiennent à l'hypostase ne soient qu'une. Or, l'être appartient et à la nature et à l'hypostase. A l'hypostase comme à ce qui a l'être; à la nature comme à ce par quoi une chose a l'être. Car la nature est signifiée à la manière de la forme; on lui donne le nom d'être, parce que c'est par elle que certaine chose a l'être. C'est ainsi que par la blancheur il y a quelque chose qui est blanc, et que par l'humanité il y a quelque chose qui est homme. Mais il est à considérer que s'il y a une forme ou une nature qui n'appartienne pas à l'être personnel d'une hypostase subsistante, on ne dit pas que cet être est l'être de cette personne absolument, mais sous un rapport. Ainsi être blanc est l'être de Socrate, non en tant qu'il est Socrate, mais en tant qu'il est blanc. Rien n'empêche qu'un être semblable ne se multiplie dans une seule et même hypostase ou dans une seule et même personne; car autre chose est l'être par lequel Socrate est blanc, et autre chose celui par lequel Socrate est musicien (2). Mais l'être qui appartient à l'hypostase même ou à la personne considérée en elle-même, ne peut pas être multiplié dans une seule et même hypostase ou dans une seule et même personne; parce qu'il est impossible que l'être d'une chose ne soit pas un. — Si donc la nature humaine n'était pas unie au Fils de Dieu hypostatiquement ou personnellement, mais accidentelle-

(1) Cette question est controversée. Les scotistes, Suarez et d'autres théologiens, n'admettent pas, avec saint Thomas et les thomistes, l'unité d'être dans le Christ. Paludan (lib. III *Sent.* 6) suppose que par l'unité d'être saint Thomas entend l'unité de subsistance; mais ce sentiment nous paraît insoutenable, parce que dans ce cas cet article retomberait dans le précédent.

(2) Ces sortes d'être ne sont que des accidents.

ment, comme quelques-uns l'ont supposé (1), il faudrait reconnaître dans le Christ deux êtres : l'un selon qu'il est Dieu, l'autre selon qu'il est homme ; comme on admet dans Socrate un être selon qu'il est blanc, et un autre être selon qu'il est homme ; parce qu'être blanc n'appartient pas à l'être personnel de Socrate ; au lieu qu'avoir une tête, être corporel et être animé, tout cela appartient à la personne unique de Socrate. C'est pourquoi de toutes ces choses il ne se fait qu'un seul être dans Socrate. Et s'il arrivait (2) qu'après que la personne de Socrate est constituée, il lui vînt des mains, des pieds ou des yeux, comme il arrive dans un aveugle-né, par là Socrate n'acquerrait pas un autre être, mais seulement une relation à l'égard de tous ces accidents qui lui seraient survenus. Car on dirait qu'il existe non-seulement par rapport à ce qu'il avait auparavant, mais encore par rapport à ce qui lui est survenu ensuite. Par conséquent puisque la nature humaine est unie au Fils de Dieu hypostatiquement ou personnellement, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 5 et 6), et non accidentellement, il s'ensuit que par rapport à la nature humaine il ne lui arrive pas un nouvel être personnel, mais seulement un nouveau rapport de l'être personnel préexistant avec la nature humaine ; de sorte qu'on dit que cette personne (3) subsiste non-seulement selon la nature divine, mais encore selon la nature humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être résulte de la nature, non selon qu'elle a l'être, mais selon qu'elle a la forme par laquelle une chose existe ; au lieu que l'être résulte de la personne ou de l'hypostase, comme ayant l'être. C'est pourquoi (4) il conserve l'unité selon l'unité d'hypostase, plutôt qu'il n'a la dualité selon la dualité de nature.

Il faut répondre au *second*, que cet être éternel du Fils de Dieu, qui est la nature divine, devient l'être de l'homme, en tant que la nature humaine est prise par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne (5).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. III, art. 3 et 4 ; quest. XXXIX, art. 1), la personne divine étant la même chose que la nature, l'être de la personne en Dieu n'est pas autre chose que l'être de la nature. C'est pourquoi les trois personnes n'ont qu'un seul être. Elles auraient un être triple, si en elles l'être de la personne était une chose et l'être de la nature une autre (6).

Il faut répondre au *quatrième*, que l'âme dans le Christ donne l'être au corps, en tant qu'elle le rend animé en acte, ce qui lui donne le complément de la nature et de l'espèce (7). Mais si on conçoit le corps parfait au moyen de l'âme sans avoir d'hypostase, l'un et l'autre, c'est-à-dire le tout, qui est composé d'une âme et d'un corps, selon qu'il est désigné sous le nom d'humanité, n'est pas signifié comme *une chose qui est*, mais comme une chose *par laquelle quelque chose est*. C'est pourquoi l'être appartient à la personne subsistante, selon qu'elle se rapporte à la nature humaine. La cause de ce rapport est l'âme, selon qu'elle perfectionne la nature humaine en donnant au corps sa forme (8).

(1) C'est l'erreur de Nestorius.
(2) Par impossible.
(3) La personne incréée.
(4) Jésus-Christ.
(5) Ainsi l'être de l'homme en Jésus-Christ, ou son être personnel, est éternel et divin.
(6) Dans le Christ, quoiqu'il y ait deux natures, il n'y a cependant qu'un seul être personnel, puisqu'elles sont unies en une seule et même personne.
(7) Elle en fait un corps humain.
(8) Mais l'être qu'elle lui donne n'est pas un être personnel.

QUESTION XVIII.

DES CHOSES QUI APPARTIENNENT A L'UNITÉ DANS LE CHRIST QUANT A LA VOLONTÉ.

Après avoir examiné l'unité du Christ quant à l'être, nous devons nous occuper de son unité quant à la volonté. — A cet égard six questions se présentent : 1° Y a-t-il dans le Christ deux volontés : l'une divine et l'autre humaine ? — 2° Dans la nature humaine du Christ y a-t-il une volonté sensitive autre que la volonté de raison ? — 3° Du côté de la raison y a-t-il eu dans le Christ plusieurs volontés ? — 4° Le libre arbitre a-t-il existé dans le Christ ? — 5° La volonté humaine du Christ a-t-elle été absolument conforme à la volonté divine pour l'objet voulu ? — 6° Y a-t-il eu dans le Christ une contrariété de volontés ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL DANS LE CHRIST DEUX VOLONTÉS (1)?

1. Il semble que dans le Christ il n'y ait pas deux volontés, l'une divine et l'autre humaine. Car la volonté est un premier moteur et elle commande dans chaque être qui veut. Or, dans le Christ la volonté divine a été le premier moteur, et elle a eu l'empire; parce que toutes les choses humaines étaient mues dans le Christ, selon la volonté divine. Il semble donc qu'il n'y ait eu dans le Christ qu'une volonté, la volonté divine.

2. Un instrument n'est pas mû par sa volonté propre, mais par la volonté de celui qui le meut. Or, la nature humaine a été dans le Christ comme l'instrument de sa divinité. La nature humaine n'était donc pas mue dans le Christ par sa volonté propre, mais par la volonté divine.

3. Il n'y a que ce qui appartient à la nature qui se multiplie dans le Christ. Or, la volonté ne paraît pas appartenir à la nature, parce que les choses qui sont naturelles sont nécessaires; au lieu que ce qui est volontaire ne l'est pas. Il n'y a donc dans le Christ qu'une seule volonté.

4. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 14) qu'il n'appartient pas à notre nature de vouloir de quelque manière, mais à notre intelligence, c'est-à-dire à notre personne. Or, toute volonté est une volonté quelconque, parce que rien n'existe dans un genre sans exister dans l'une de ses espèces. Toute volonté appartient donc à la personne. Et comme il n'y a eu et qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, il n'y a par conséquent en lui qu'une seule volonté.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Luc. XXII, 42) : *Mon Père, si vous le voulez, éloignez de moi ce calice; cependant que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse* (2). Saint Ambroise dit à ce sujet à l'empereur Gratien (*De fid.* lib. II, cap. 3) : Comme il avait pris ma volonté, il a pris ma tristesse. Et à l'occasion de ces paroles : *Verumtamen non mea voluntas*, il observe que sa volonté s'est rapportée à l'homme, et celle de son Père à la divinité; car la volonté de l'homme est temporelle, au lieu que celle de la divinité est éternelle.

CONCLUSION. — Puisque le Fils de Dieu a pris la nature humaine parfaite et que par là il n'a rien retranché à sa nature divine, il est nécessaire qu'il y ait eu en lui deux volontés, l'une divine et l'autre humaine.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont prétendu qu'il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté. Mais ils paraissent avoir été portés à cette opinion

(1) Cet article est la réfutation directe de l'erreur des monothélites, qui eut pour chefs Sergius, patriarche de Constantinople, Macaire, patriarche d'Antioche, et Syrus, patriarche d'Alexandrie.

(2) Et ailleurs (Matth. XXVI) : *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* (Joan. V) : *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.*

par divers motifs. Car Apollinaire n'a pas admis une âme intellectuelle dans le Christ, sous prétexte que le Verbe tenait lieu de l'âme, ou du moins de l'intellect. Par conséquent la volonté existant dans la raison, comme le dit Aristote (*De an.* lib. III, text. 42), il en résultait que dans le Christ il n'y avait pas de volonté humaine, et que par conséquent il n'y avait en lui qu'une seule volonté (1). De même Eutychès et tous ceux qui n'ont admis qu'une seule nature composée en Jésus-Christ, étaient contraints de n'admettre en lui qu'une seule volonté. Nestorius ayant supposé que Dieu et l'homme n'avaient été unis que par l'affection et la volonté, n'a aussi admis qu'une seule volonté dans le Christ. Ensuite Macaire, patriarche d'Antioche, Cyrus, patriarche d'Alexandrie, et Sergius, patriarche de Constantinople (2), n'ont admis avec leurs disciples qu'une seule volonté dans le Christ, quoiqu'ils eussent reconnu en lui deux natures unies selon l'hypostase; parce qu'ils pensaient que la nature humaine dans le Christ n'était jamais mue de son mouvement propre, mais qu'elle ne l'était qu'autant qu'elle était mue par la divinité, comme on le voit (*Epist. synod. Agathonis papæ hab. in conc. Const.* III, gen. VI, art. 4). — C'est pourquoi dans le sixième concile général, qui se tint à Constantinople (sup. cit. act. 18), il a été décidé qu'il fallait dire que dans le Christ il y a deux volontés. Voici les paroles du concile : « d'après ce que les prophètes nous ont autrefois appris du Christ, ce qu'il nous en a dit lui-même, et le symbole que nous ont transmis nos Pères dans la foi, nous déclarons qu'il y a en lui deux volontés naturelles et deux opérations naturelles. » Et il est nécessaire de s'exprimer ainsi. Car il est évident que le Fils de Dieu a pris la nature humaine parfaite, comme nous l'avons démontré (quest. II, art. 5). Or, la nature humaine requiert pour être parfaite la volonté qui est sa puissance naturelle, aussi bien que l'intellect, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. LXXIX et LXXX). Par conséquent il est nécessaire de dire que le Fils de Dieu a pris la volonté humaine dans la nature humaine. Mais en prenant la nature humaine, le Fils de Dieu n'a nullement été amoindri en ce qui appartient à la nature divine, à laquelle il convient d'avoir une volonté, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XIX, art. 1). Il est donc nécessaire de dire que dans le Christ il y a deux volontés, l'une divine et l'autre humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce qu'il y a eu dans la nature humaine du Christ, était mû au gré de la volonté divine. Cependant il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas eu dans le Christ un mouvement de volonté propre à la nature humaine; parce que les volontés pieuses des autres saints sont aussi mues conformément à la volonté de Dieu, *qui opère en eux le vouloir et le faire*, d'après saint Paul (*Phil.* II). Car quoique la volonté ne puisse pas être mue intérieurement par une créature, cependant elle est mue intérieurement par Dieu, comme nous l'avons dit (part. I, quest. CV, art. 4). Ainsi le Christ conformait sa volonté humaine à la volonté divine, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXIX, 9) : *J'ai voulu, mon Dieu, faire votre volonté.* D'où saint Augustin dit à Maximien (*Const. Maxim.* lib. III, cap. 20) : Quand le Fils dit au Père : *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui s'accomplisse*, que vous sert-il d'ajouter : *Il montre véritablement que sa volonté est soumise à son Père*, comme si nous niions que la volonté de l'homme doit être soumise à la volonté de Dieu.

(1) Les manichéens n'ont aussi admis qu'une seule volonté, puisqu'ils prétendaient que l'humanité du Christ n'était pas réelle, mais fantastique.

(2) Sergius admettait deux volontés avant l'union, ce qui supposerait qu'il croyait que la nature humaine avait eu préalablement une existence propre et séparée.

Il faut répondre au *second*, que le propre d'un instrument est d'être mû par un agent principal ; cependant de différente manière, selon les propriétés de sa nature. Car un instrument inanimé (comme une hache, une scie) est mû par un artisan au moyen du mouvement corporel seul ; un instrument animé par une âme sensitive est mû par l'appétit sensitif, comme le cheval par le cavalier ; un instrument animé par une âme raisonnable est mû au moyen de sa volonté. C'est ainsi que le serf est porté par l'ordre du maître à faire quelque chose ; car le serf est comme un instrument animé, selon l'expression d'Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2 et 4, et *Eth.* lib. VIII, cap. 2). Ainsi donc la nature humaine a été dans le Christ l'instrument de la divinité (1), tout en se mouvant par sa volonté propre.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance même de la volonté est naturelle et résulte de la nature nécessairement ; mais le mouvement ou l'acte de cette puissance, qui porte aussi le nom de volonté, est quelquefois naturel et nécessaire ; par exemple, par rapport au bonheur (2), et d'autres fois il provient du libre arbitre, et il n'est ni nécessaire, ni naturel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. LXXXII, art. 2, et 1ª 2ª, quest. V, art. 8 ; quest. VI, art. 1). Cependant la raison elle-même qui est le principe de ce mouvement est naturelle. C'est pourquoi, indépendamment de la volonté divine, il faut qu'il y ait dans le Christ la volonté humaine ; non-seulement selon qu'elle est une puissance naturelle, ou selon qu'elle est un mouvement naturel, mais encore selon qu'elle est un mouvement raisonnable.

Il faut répondre au *quatrième*, que par là même qu'on dit vouloir de quelque manière, on désigne un mode déterminé de la volonté. Or, un mode déterminé se rapporte à la chose elle-même dont il est le mode. Ainsi la volonté appartenant à la nature, vouloir quelque chose d'une certaine manière appartient aussi à la nature, non selon qu'on la considère absolument, mais selon qu'elle existe dans telle ou telle personne. Par conséquent la volonté humaine du Christ a eu un mode déterminé, par là même qu'elle a existé dans l'hypostase divine, et le mode consiste en ce qu'elle était toujours mue au gré de la volonté divine.

ARTICLE II. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST UNE VOLONTÉ SENSITIVE INDÉPENDAMMENT DE LA VOLONTÉ RATIONNELLE (3)?

1. Il semble que dans le Christ il n'y ait pas eu de volonté sensitive indépendamment de la volonté rationnelle. Car Aristote dit (*De an.* lib. III, text. 42) : Que la volonté est dans la raison ; au lieu que l'irascible et le concupiscible sont dans l'appétit sensitif. Or, la sensitivité signifie l'appétit sensitif. Il n'y a donc pas eu dans le Christ de volonté sensitive.

2. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 13), la sensitivité est désignée par le serpent. Or, il n'y a rien eu du serpent dans le Christ, car il a eu la ressemblance d'un animal venimeux sans venin, comme le dit saint Augustin (*De peccat. meritis*, lib. II, cap. 3, super illud Joan. III, *Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto*). Il n'y a donc pas eu dans le Christ de volonté sensitive.

3. La volonté suit la nature, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, dans

(1) Cette expression a été employée par saint Athanase et par les autres Pères. Nestorius l'ayant prise dans un mauvais sens, saint Cyrille explique parfaitement la signification qu'on doit y attacher (Voy. le P. Pétau, *De incarn.* lib. VII, cap. 15).

(2) Nous voulons tous notre bonheur nécessairement.

(3) Tout en admettant dans le Christ l'appétit sensuel, il est à remarquer qu'il n'a jamais prévenu la raison dans le Christ, parce que le foyer de la concupiscence et la rébellion de la chair n'ont point existé en lui.

le Christ il n'y a eu qu'une nature outre la nature divine. Il n'y a donc eu en lui qu'une seule volonté humaine.

Mais c'est le *contraire*. Saint-Ambroise dit (II, *ad Grat. imperat. scilicet de fid.* cap. III) : C'est ma volonté qu'il appelle la sienne, parce que comme homme il a reçu ma tristesse ; nous donnant par là à entendre que la tristesse appartient à la volonté humaine dans le Christ. Or, la tristesse appartient à la sensitivité, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XXIII, art. 1 et 3, quest. XXV, art. 1, et quest. XXXV, art. 1 et 2). Il semble donc qu'il y ait eu dans le Christ une volonté sensitive indépendamment de la volonté rationnelle.

CONCLUSION. — Puisque le Fils de Dieu a pris la nature humaine parfaite, il est évident qu'indépendamment de la volonté rationnelle, il y a eu dans le Christ une volonté sensitive qu'on appelle volonté par participation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Fils de Dieu a pris la nature humaine avec toutes les choses qui appartiennent à la perfection de cette nature. Or, la nature humaine comprend la nature animale, comme l'espèce renferme le genre. Par conséquent il faut que le Fils de Dieu ait pris avec la nature humaine ce qui appartient à la perfection de la nature animale, et parmi ces choses se trouve l'appétit sensitif qu'on appelle la sensitivité. C'est pourquoi il faut dire qu'il y a eu dans le Christ l'appétit sensuel ou la sensitivité. Il faut aussi savoir que la sensitivité ou l'appétit sensuel, selon qu'il est fait pour obéir à la raison, est appelé raisonnable par participation, comme on le voit dans Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Et parce que la volonté existe dans la raison, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), pour le même motif on peut dire que la sensitivité est la volonté par participation.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison s'appuie sur la volonté prise essentiellement et qui n'existe que dans la partie intellectuelle, au lieu que la volonté par participation peut exister dans la partie sensitive, en tant qu'elle obéit à la raison.

Il faut répondre au *second*, que la sensitivité est figurée par le serpent, non quant à sa nature que le Christ a prise, mais quant à la corruption du foyer de concupiscence qui n'a point existé dans le Christ.

Il faut répondre au *troisième*, que quand une chose existe à cause d'une autre, il semble qu'il n'y ait qu'un seul être ; c'est ainsi que la surface qui est visible par la couleur ne fait qu'une chose visible avec elle. De même parce qu'on ne donne à la sensitivité le nom de volonté que parce qu'elle participe à la volonté rationnelle, comme il n'y a qu'une nature en Jésus-Christ, de même il n'y a en lui qu'une seule volonté humaine.

ARTICLE III. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST DEUX VOLONTÉS DE LA PART DE LA RAISON ?

1. Il semble qu'il y ait eu dans le Christ deux volontés quant à la raison. Car saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. II, cap. 22, et lib. III, cap. 14 et 18) : qu'il y a dans l'homme deux sortes de volonté, l'une comme nature qu'on appelle θέλησις, et l'autre raisonnable qui reçoit le nom de βούλησις. Or, le Christ a eu dans la nature humaine tout ce qui appartient à la perfection de cette nature. Ces deux volontés ont donc été l'une et l'autre dans le Christ.

2. La puissance appétitive change dans l'homme selon la diversité de la puissance qui perçoit. C'est pourquoi, selon la différence qu'il y a entre les sens et l'intellect, l'appétit sensitif, dans l'homme, diffère de l'appétit intelligentiel. Or, de même, quant à la perception de l'homme, il y a une différence entre la raison et l'intellect, et ces deux facultés ont existé l'une et

l'autre dans le Christ. Il y a donc eu en lui deux sortes de volonté, l'une intellectuelle et l'autre raisonnable.

3. Il y en a qui reconnaissent dans le Christ une volonté de piété qui ne peut se rapporter qu'à la raison. Il y a donc eu du côté de la raison plusieurs volontés dans le Christ.

Mais c'est le *contraire*. Dans tout ordre il y a un premier moteur. Or, la volonté est un premier moteur dans le genre des actes humains. Dans un seul homme il n'y a donc qu'une volonté proprement dite qui est la volonté de raison. Le Christ étant un seul homme, il n'y a donc eu en lui qu'une seule volonté humaine.

CONCLUSION. — Si nous parlons de la puissance de la volonté, il n'y a dans le Christ qu'une seule volonté humaine, prise essentiellement et non par participation ; mais si nous parlons de la volonté qui est un acte, dans ce cas on distingue dans le Christ la volonté comme nature qu'on appelle θέλησις, et la volonté comme raison qu'on appelle βούλησις.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), la volonté se prend tantôt pour la puissance et tantôt pour l'acte. Si donc la volonté se prend pour l'acte, alors il faut admettre dans le Christ, du côté de la raison, deux volontés, c'est-à-dire deux espèces d'actes volontaires. Car la volonté, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. VIII, art. 2 et 3), a pour objet la fin et les moyens, mais elle ne se rapporte pas à l'une et aux autres de la même manière. Car elle se porte vers la fin simplement et absolument, comme vers ce qui est bon en soi, au lieu qu'elle se porte vers le moyen avec comparaison, selon qu'il tire sa bonté de son rapport avec une autre chose. C'est pourquoi l'acte de la volonté, selon qu'elle se porte vers quelque chose qui est voulu pour lui-même, comme la santé, ce qui est appelé par saint Jean Damascène (*loc. cit.*) θέλησις, volonté simple, et par les scolastiques volonté comme nature (1), est d'une autre espèce que l'acte de la volonté, selon qu'elle se porte vers une chose qui est voulue seulement par rapport à une autre, comme une médecine qu'on prend, ce qui est appelé par saint Jean Damascène βούλησις, volonté conseillante, et par les scolastiques volonté comme raison (2). Mais cette diversité d'actes ne diversifie pas la puissance, parce que l'un et l'autre se rapportent à une seule et même raison commune de l'objet, qui est le bien. C'est pourquoi il faut dire que s'il s'agit de la volonté, comme puissance ou faculté, il n'y a dans le Christ qu'une seule volonté humaine prise essentiellement, et non par participation (3); mais s'il s'agit de la volonté comme acte, alors on distingue dans le Christ la volonté comme nature qu'on appelle θέλησις, et la volonté comme raison qu'on nomme βούλησις.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces deux volontés ne sont pas différentes par rapport à la puissance, mais seulement par rapport à l'acte, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'intellect et la raison ne sont pas des puissances diverses (4), comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXIX, art. 8).

(1) On l'a ainsi appelée parce qu'elle se porte tout naturellement vers l'objet qu'elle veut, sans avoir besoin que nous ayons préalablement raisonné.

(2) On lui a donné ce nom, parce que quand il s'agit de se décider pour un moyen, il faut voir auparavant son rapport avec la fin, ce qui est déjà un acte de raison, et si le rapport n'est pas évident, il faut prendre conseil.

(3) La volonté par participation est l'appétit sensuel dont il est parlé dans la question précédente.

(4) Ce sont deux actes différents de la même puissance. L'intellect perçoit intuitivement les principes, et la raison déduit discursivement les conséquences. La volonté comme nature correspond à l'intellect, et la volonté comme raison correspond à la raison.

Il faut répondre au *troisième*, que la *volonté de piété* ne paraît pas être autre chose que la volonté comme nature, dans le sens qu'elle fuit le mal d'autrui considéré absolument (1).

ARTICLE IV. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST LE LIBRE ARBITRE (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de libre arbitre. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 14) : Si nous voulons parler proprement, il est impossible de dire qu'il y a dans le Seigneur γνώμην, c'est-à-dire le jugement, l'intelligence ou la pensée, et προαίρεσιν, c'est-à-dire l'élection. Or, c'est surtout dans les choses qui sont de foi qu'il faut se servir d'expressions propres. Il n'y a donc pas eu élection dans le Christ, et par conséquent il n'y a pas eu le libre arbitre dont l'élection est l'acte.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 3) : que l'élection appartient à l'appétit qui a été préalablement conseillé. Or, le conseil ne paraît pas avoir existé dans le Christ : parce que nous ne prenons pas conseil à l'égard des choses dont nous sommes certains, et que le Christ a été certain de toutes choses. Il n'y a donc pas eu élection dans le Christ, et par conséquent il n'y a pas eu de libre arbitre.

3. Le libre arbitre se rapporte au bien et au mal. Or, la volonté du Christ a été déterminée au bien, parce qu'elle n'a pas pu pécher, comme nous l'avons dit (quest. XV, art. 1 et 2). Il n'y a donc pas eu dans le Christ de libre arbitre.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. VII, 15) : *Il mangera le beurre et le miel pour savoir rejeter le mal et choisir le bien;* ce qui est l'acte du libre arbitre. Le libre arbitre a donc existé dans le Christ.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a eu dans le Christ l'élection qui est l'acte propre du libre arbitre, il a été nécessaire que le libre arbitre se trouvât en lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), il y a eu dans le Christ deux sortes d'actes de la volonté : l'un par lequel sa volonté se portait vers une chose comme étant voulue pour elle-même, ce qui appartient à la nature de la fin ; l'autre par lequel elle se portait vers une chose par rapport à une autre, ce qui appartient au moyen. Mais l'élection, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2), diffère de la volonté en ce que la volonté, absolument parlant, se rapporte à la fin, au lieu que l'élection se rapporte aux moyens. Ainsi, la volonté simple est la même chose que la volonté comme nature, au lieu que l'élection est la même chose que la volonté comme raison, et elle est l'acte propre du libre arbitre, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXIII, art. 3 et 4). C'est pourquoi puisqu'il y a dans le Christ la volonté comme raison, il est encore nécessaire d'y reconnaître l'élection et par conséquent le libre arbitre dont l'élection est l'acte, ainsi que nous l'avons vu (part. I, *ibid.* et 1a 2æ, quest. XIII, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène exclut du Christ l'élection, selon qu'il se figure que ce mot implique un doute. Mais le doute n'est pas nécessaire à l'élection. Car il convient à Dieu de choisir, d'après ces paroles de saint Paul (*Eph.* I, *Elegit nos*, etc.), quoique cependant il n'y ait pas de doute en lui. Toutefois l'élection suppose le doute selon qu'elle existe dans une nature ignorante. On doit faire la même réponse à l'égard des autres choses dont il est fait mention dans le passage cité.

(1) Car c'est le même principe qui nous fait fuir absolument le mal ou rechercher absolument le bien.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Calvin, de Luther et de Jansénius, qui ont prétendu que le Christ n'avait pas la liberté de nécessité, mais seulement la liberté de coaction.

Il faut répondre au *second*, que l'élection présuppose le conseil ; mais elle n'en résulte qu'autant qu'il a été déjà déterminé par le jugement. Car ce que nous jugeons qu'il faut faire, nous le choisissons après avoir pris conseil, selon l'observation d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2 et 3). C'est pourquoi si l'on juge que l'on doit faire une chose sans doute et sans recherche préalable, il n'en faut pas davantage pour l'élection. Par conséquent il est évident que le doute ou la recherche n'appartient pas par elle-même à l'élection, mais seulement selon qu'elle existe dans une nature ignorante.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la volonté du Christ soit déterminée pour le bien, cependant elle ne l'a pas été pour tel ou tel bien (1). C'est pourquoi il appartient au Christ, comme aux bienheureux, de choisir au moyen du libre arbitre confirmé dans le bien.

ARTICLE V. — LA VOLONTÉ HUMAINE DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ ABSOLUMENT CONFORME À LA VOLONTÉ DIVINE POUR L'OBJET VOULU (2)?

1. Il semble que la volonté humaine dans le Christ n'ait pas voulu autre chose que ce que Dieu veut. Car le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps.* XXXIX, 9) : *Mon Dieu, j'ai voulu faire votre volonté.* Or, celui qui veut faire la volonté de quelqu'un, veut ce que celui-ci veut. Il semble donc que la volonté humaine du Christ n'ait rien voulu autre chose que sa volonté divine.

2. L'âme du Christ a eu la charité la plus parfaite qui surpasse la compréhension de notre science, d'après ces paroles de saint Paul (*Ephes.* III, 19), qui dit que *la charité du Christ surpasse toute science.* Or, il appartient à la charité de faire que l'homme veuille la même chose que Dieu. D'où Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 4) : Qu'un des caractères de l'amitié, c'est de vouloir et de choisir les mêmes choses. La volonté humaine n'a donc voulu rien autre chose dans le Christ que la volonté divine.

3. Le Christ fut un vrai voyant. Or, les saints qui sont dans cet état au ciel, ne veulent rien autre chose que ce que Dieu veut ; autrement ils ne seraient pas heureux, parce qu'ils n'auraient pas tout ce qu'ils voudraient. Car il est heureux, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 5), celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mal. Le Christ n'a donc voulu rien autre chose selon la volonté humaine que ce qu'a voulu la volonté divine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin observe (*Cont. Maxim.* lib. III, cap. 20) qu'en disant : *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui s'accomplisse,* le Christ montre qu'il a voulu autre chose que son Père, ce qui ne pouvait se faire que par sa volonté humaine, puisqu'il transformait notre faiblesse non en sa volonté divine, mais en sa volonté humaine.

CONCLUSION. — Le Christ selon sa volonté sensitive et sa volonté naturelle pouvait vouloir autre chose que Dieu, mais selon sa volonté de raison il a toujours voulu la même chose que lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), il y a dans la volonté humaine du Christ deux sortes de volonté : la volonté sensitive qu'on appelle volonté par participation, et la volonté raisonnable, soit qu'on désigne la volonté comme nature, soit qu'on entende la volonté

(1) Les théologiens ont imaginé divers systèmes pour concilier la liberté du Christ avec son impeccabilité. Il nous est impossible de faire ici autre chose que d'indiquer la difficulté, sans essayer de la résoudre. Nous dirons seulement que la solution doit être la même que quand il s'agit de concilier ces mêmes attributs en Dieu.

(2) Cet article a pour objet d'expliquer les combats intérieurs que le Christ eut à livrer quand il disait : *Non sicut ego volo, sed sicut tu*, et l'opposition apparente qu'il manifeste entre sa volonté et celle de son Père, quand il dit : *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.*

comme raison. Or, nous avons dit (quest. XIV, art. 1 ad 2) que le Fils de Dieu avant sa passion permettait librement à son corps d'agir et de souffrir les choses qui lui sont propres : de même il permettait aussi à toutes les puissances de l'âme de faire et de souffrir ce qui leur est propre. Or, il est évident que la volonté sensitive fuit naturellement les douleurs sensibles, et ce qui blesse le corps. De même la volonté comme nature rejette ce qui est contraire à la nature, et ce qui est mauvais en soi, comme la mort et les autres peines semblables. Mais cependant la volonté comme raison peut quelquefois choisir ces maux par rapport à une fin. C'est ainsi que dans un homme ordinaire la sensibilité et la volonté considérée absolument fuit la brûlure que la volonté qui agit par raison choisit cependant pour un motif de santé. Ainsi la volonté de Dieu était que le Christ endurât de cruelles souffrances, la passion et la mort; non que Dieu eût voulu ces choses pour elles-mêmes, mais par rapport au salut du genre humain qu'il avait pour fin. D'où il est évident que le Christ, selon sa volonté sensitive et selon la volonté de raison que l'on appelle la volonté comme nature, pouvait vouloir autre chose que Dieu (1); mais selon la volonté qu'on appelle la volonté comme raison, il voulait toujours la même chose que lui : ce qui est manifeste d'après ces paroles de l'Evangile (Marc. XIV, 36) : *Que ce ne soit pas comme je le veux, mais comme vous le voulez.* Car il voulait selon la raison que la volonté divine s'accomplît, quoiqu'il dise qu'il veuille autre chose selon son autre volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ voulut par sa volonté raisonnable que la volonté divine s'accomplît; mais il ne le voulut pas par sa volonté sensitive dont le mouvement ne s'étend pas jusqu'à la volonté de Dieu; il ne le voulut pas non plus par sa volonté comme nature qui se porte vers les objets considérés absolument, et non par rapport à la volonté divine.

Il faut répondre au *second*, que la conformité de la volonté humaine avec la volonté divine se considère selon la volonté de raison, d'après laquelle les volontés des amis sont d'accord entre elles; en tant que la raison considère l'objet voulu par rapport à la volonté de son ami.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a été tout à la fois voyant et voyageur, selon qu'il jouissait de Dieu par l'intelligence et qu'il avait un corps passible. C'est pourquoi à l'égard du corps qui était passible il pouvait arriver quelque chose qui répugnât à sa volonté naturelle et à son appétit sensitif.

ARTICLE VI. — Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST UNE CONTRARIÉTÉ DE VOLONTÉS (2)?

1. Il semble qu'il y ait eu dans le Christ contrariété de volontés. Car la contrariété des volontés se considère d'après la contrariété des objets; comme la contrariété des mouvements se considère d'après la contrariété des termes, ainsi qu'on le voit par Aristote (*Phys.* lib. V, text. 49). Or, le Christ voulait des choses contraires selon ses volontés diverses. En effet selon la volonté divine il voulait la mort qu'il fuyait selon sa volonté humaine. D'où saint Athanase dit (*Lib. advers. Apoll.*) : Quand le Christ dit : *S'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi, et cependant que ce ne soit pas ma volonté, mais la*

(1) Mais ces deux sortes de volonté étaient néanmoins toujours conformes à la volonté divine et à la volonté comme raison, dans le sens qu'elles ne recherchaient ou ne fuyaient que ce que la volonté divine et la volonté comme raison leur permettaient de rechercher et de fuir.

(2) Il est de foi qu'il n'y a pas eu contrariété de volontés dans le Christ. Ce point de doctrine a été défini au concile de Latran sous Martin Ier (can. 15), et au sixième concile général (act. 4).

vôtre qui se fasse; et ailleurs : *L'esprit est prompt, mais la chair est faible,* il montre là deux volontés, la volonté humaine qui à cause de l'infirmité de la chair repoussait la passion, et la volonté divine qui était prête à la supporter. Il y a donc eu dans le Christ contrariété de volontés.

2. Saint Paul dit (*Gal.* v, 17) que *la chair a des désirs contraires à l'esprit et l'esprit des désirs contraires à la chair.* Il y a donc contrariété de volontés, quand l'esprit désire une chose, et la chair une autre. Or, c'est ce qui a eu lieu dans le Christ ; car par la volonté de charité que l'Esprit-Saint produisait dans son âme, il voulait sa passion, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 7) : *Il s'est offert, parce qu'il l'a voulu,* au lieu que selon la chair il la repoussait. Il y avait donc en lui une contrariété de volontés.

3. L'Evangile dit (Luc. XXII, 43) qu'*étant réduit à l'agonie, il redoublait ses prières.* Or, l'agonie paraît impliquer un combat de l'âme qui tend à des choses contraires. Il semble donc qu'il y ait eu dans le Christ contrariété de volontés.

Mais c'est le *contraire.* Le VIe concile œcuménique dit (*Const.* III, gen. VI, act. 18) : Nous proclamons qu'il y a dans le Christ deux volontés naturelles, qui ne sont pas contraires, comme les hérétiques l'avancent avec impiété; mais la volonté humaine suit sans résistance et sans combat, ou plutôt avec soumission la volonté divine et toute-puissante.

CONCLUSION. — Puisque la volonté sensitive et la volonté naturelle étaient mues dans le Christ selon l'ordre de sa nature, sous le bon plaisir de la volonté divine et raisonnable, il est évident qu'il n'y a eu en lui aucune contrariété de volontés.

Il faut répondre que la contrariété ne peut exister qu'autant que l'opposition se considère dans le même sujet et sous le même rapport : mais si on considère une chose sous divers rapports et qu'il y ait ainsi diversité, cela ne suffit pas pour qu'il y ait contrariété, ni pour qu'il y ait contradiction; par exemple, un homme peut avoir la main belle et saine et avoir le pied difforme et malade. Par conséquent, pour qu'il y ait contrariété de volontés dans quelqu'un, il faut 1° que la diversité des volontés se considère sous le même aspect. Car si la volonté de l'un veut faire une chose d'après une raison universelle, et que la volonté de l'autre veuille empêcher cette même chose d'après une raison particulière, il n'y a pas absolument contrariété de volontés. Par exemple, si un roi veut qu'un voleur soit pendu à cause du bien public et que le parent du coupable ne le veuille pas à cause de l'attachement particulier qu'il a pour lui, il n'y a pas contrariété de volontés, sinon dans le cas où la volonté de l'homme privé irait jusqu'à vouloir empêcher le bien public dans l'intérêt de son bien propre. Car alors la répugnance des volontés se rapporte au même objet. 2° La contrariété de volontés exige qu'elle se rapporte à la même volonté. Car si l'homme veut une chose selon l'appétit rationnel, et qu'il en veuille une autre selon l'appétit sensitif, il n'y a pas ici de contrariété, à moins que l'appétit sensitif ne l'emporte au point de changer ou de ralentir l'appétit rationnel. Car alors quelque chose du mouvement contraire de l'appétit sensitif parviendrait à la volonté rationnelle elle-même. — Par conséquent on doit dire que quoique la volonté naturelle et la volonté sensitive dans le Christ aient voulu autre chose que la volonté divine et que la volonté de raison; cependant il n'y a pas eu contrariété de volontés. 1° Parce que ni la volonté naturelle, ni la volonté sensitive ne repoussaient le motif pour lequel la volonté divine et la volonté de la raison humaine voulaient la passion dans le Christ. Car la volonté absolue voulait dans le Christ le salut du genre humain, mais il n'était pas en son pouvoir (1) de le vouloir par rapport à autre

(1) Parce que cette volonté ne se rapporte qu'à la fin et non aux moyens.

chose; quant au mouvement de la volonté sensitive il ne pouvait pas s'étendre jusque-là. 2° Parce que ni la volonté divine, ni la volonté de raison n'étaient entravées dans le Christ ou ralenties par la volonté naturelle ou par l'appétit sensitif (1). De même ni la volonté divine, ni la volonté de raison n'entravaient ou ne retardaient dans le Christ le mouvement de la volonté humaine et naturelle, ni celui de la volonté sensitive. Car il plaisait au Christ, selon la volonté divine et aussi selon la volonté de raison, que la volonté naturelle et la volonté sensitive fussent mues en lui conformément à l'ordre de sa nature. D'où il est évident qu'il n'y a eu dans le Christ ni répugnance, ni contrariété de volontés.

Il faut répondre au *premier* argument, que si la volonté humaine dans le Christ voulait autre chose que sa volonté divine, cela provenait de la volonté divine elle-même, au gré de laquelle la nature humaine se mouvait dans le Christ de son mouvement propre, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 15 et 19).

Il faut répondre au *second*, qu'en nous les désirs de l'esprit sont arrêtés ou ralentis par les désirs de la chair; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ. C'est pourquoi il n'y a pas eu dans le Christ comme en nous la contrariété de l'esprit et de la chair (2).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'y a pas eu agonie dans le Christ quant à la partie raisonnable de l'âme, selon qu'elle implique une lutte de volontés provenant de la diversité des motifs; comme quand quelqu'un veut une chose, selon que sa raison fait une considération, et qu'il veut le contraire, selon qu'elle se livre à une considération opposée. Car ceci résulte de la faiblesse de la raison, qui ne peut pas juger ce qu'il y a de mieux absolument; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, parce que par sa raison il jugeait absolument qu'il était mieux d'accomplir par sa passion la volonté divine qui avait pour objet le salut du genre humain. Cependant il y a eu dans le Christ une agonie quant à la partie sensitive, selon qu'elle implique la crainte d'un malheur imminent, d'après saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 18, 20 et 23).

QUESTION XIX.

DE CE QUI APPARTIENT A L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A L'OPÉRATION.

Après avoir parlé de l'unité quant à la volonté nous devons nous en occuper quant à l'opération. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité ou s'il y en a plusieurs? — 2° Y a-t-il dans le Christ plusieurs opérations humaines? — 3° Le Christ a-t-il pu mériter pour lui quelque chose par son opération humaine? — 4° A-t-il mérité pour nous quelque chose par cette opération?

ARTICLE I. — N'Y A-T-IL EU DANS LE CHRIST QU'UNE SEULE OPÉRATION DIVINE ET HUMAINE (3)?

1. Il semble que dans le Christ il n'y ait qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 2) que l'action de Dieu à notre égard a été pleine de bienveillance, parce que le Verbe qui est au-dessus de la substance, s'est véritablement et entièrement

(1) Car la volonté naturelle et la volonté sensitive ne fuyaient ou ne recherchaient que ce que la volonté de raison et la volonté divine leur permettaient de rechercher ou de fuir.

(2) Parce qu'il n'y a pas eu en lui le foyer de la concupiscence.

(3) Cet article a pour objet la réfutation du monothélisme, déjà combattu dans la question précédente.

incarné, et qu'il a opéré et souffert tout ce qui convient à son opération humaine et divine. Par là il ne désigne qu'une seule opération humaine et divine, qu'en grec on nomme θεανδρική, théandrique (1). Il semble donc qu'il n'y ait qu'une seule opération composée dans le Christ.

2. Il n'y a qu'une seule et même opération pour l'agent principal et l'instrument. Or, la nature humaine a été dans le Christ l'instrument de la nature divine, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 2 et 3). L'opération de la nature divine et de la nature humaine est donc la même dans le Christ.

3. Puisque dans le Christ il y a deux natures dans une seule hypostase ou personne, il est nécessaire qu'il n'y ait qu'un seul et même être appartenant à l'hypostase ou à la personne. Or, l'opération appartient à l'hypostase ou à la personne; car il n'y a que le suppôt subsistant qui opère. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. I) que les actes se rapportent aux individus. Il n'y a donc dans le Christ qu'une seule et même opération de la divinité et de l'humanité.

4. Comme l'être appartient à l'hypostase qui subsiste, de même aussi l'opération. Or, à cause de l'unité d'hypostase il y a dans le Christ un seul être, ainsi que nous l'avons dit (quest. XVII, art. 2). Donc à cause de la même unité il n'y a aussi dans le Christ qu'une seule opération.

5. Où il n'y a qu'une chose opérée il n'y a qu'une seule opération. Or, la même œuvre appartenait à la divinité et à l'humanité, comme la guérison d'un lépreux ou la résurrection d'un mort. Il semble donc qu'il n'y ait eu dans le Christ qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*De fid. ad Pet.* cap. 4) : Comment la même opération appartient-elle à une puissance diverse? Est-ce qu'une puissance moindre peut opérer comme une plus grande, ou bien peut-il y avoir une seule opération où il y a une substance diverse?

CONCLUSION. — On ne doit pas dire que dans le Christ il n'y a qu'une seule opération ; mais on doit reconnaître qu'il y en a deux, puisqu'il y a en lui deux natures, la nature divine et la nature humaine, qui ont l'une et l'autre leur forme et leur vertu propre par laquelle elles opèrent.

Il faut répondre que les hérétiques dont nous avons parlé (quest. préc. art. 1), n'ayant admis dans le Christ qu'une seule volonté, n'ont aussi reconnu en lui qu'une seule opération. Et pour qu'on comprenne mieux ce qu'il y a d'erroné dans leur sentiment, il faut considérer que partout où il y a plusieurs agents subordonnés, l'inférieur est mû par le supérieur, comme dans l'homme le corps est mû par l'âme et les puissances inférieures par la raison. Ainsi donc les actions et les mouvements du principe inférieur sont plutôt des choses opérées que des opérations; au lieu que ce qui appartient au principe supérieur est l'opération proprement dite. Par exemple, si nous disons que dans l'homme se promener, ce qui est l'action des pieds, et palper, ce qui est celle des mains, sont des œuvres de l'homme, dont l'âme opère l'une par les pieds et l'autre par les mains; parce que c'est la même âme qui opère par ces deux moyens, il s'ensuit que du côté du sujet qui opère, qui est le premier principe moteur, l'opération est une et ne diffère en rien; mais du côté des choses opérées il se trouve une différence. Mais comme dans un homme ordinaire le corps est mû par l'âme et l'appétit sensitif par la raison, de même en Jésus-Christ Notre-Seigneur la nature humaine était mue et régie par la nature divine. C'est pourquoi les

(1) Macaire et les autres partisans du monothélisme abusaient de cette expression, entendant par là une opération unique, qui est de Dieu et de l'homme, ce qui supposait l'unité de volonté et la confusion des natures.

hérétiques disaient que l'opération était la même, sans aucune différence, de la part de la divinité qui opère; quoique les choses opérées soient diverses, en tant que la divinité du Christ faisait une chose par elle-même, comme de tout supporter par la puissance de sa parole, et elle en faisait une autre par la nature humaine, comme de marcher corporellement. D'où l'on rapporte dans le sixième concile général (act. 10) les paroles de l'hérétique Sévère qui s'exprimait ainsi : Les choses que faisait et qu'opérait le Christ qui est un sont bien différentes. Car il y en a qui conviennent à Dieu et d'autres qui sont humaines. Ainsi marcher sur terre avec son corps, c'est certainement une chose humaine, tandis qu'il n'appartient qu'à Dieu de rendre agile un estropié qui ne peut se tenir debout et marcher sur la terre. Mais il n'y a qu'un seul sujet, c'est-à-dire il n'y a que le Verbe incarné qui opère l'une et l'autre de ces choses, et on ne doit pas attribuer l'une à une nature et l'autre à une autre; et de ce que les choses opérées sont diverses nous n'en concluons pas pour cela qu'il y ait en lui deux natures et deux formes opératives (1).—Mais ils se trompaient à cet égard, parce que l'action de celui qui est mû par un autre est de deux sortes : l'une qu'il produit d'après sa propre forme, l'autre qu'il produit selon qu'il est mû par un autre. Ainsi l'opération de la hache, selon sa propre forme, c'est de couper; mais selon qu'elle est mue par un artisan, c'est de faire un meuble. L'opération qui appartient à une chose, selon sa forme, est donc son opération propre; elle n'appartient à celui qui la meut que selon qu'il s'en sert pour ce qu'il opère lui-même. Ainsi échauffer est l'opération propre du feu, mais non du forgeron, sinon en tant qu'il se sert du feu pour échauffer le fer. Quant à l'opération qui appartient à une chose, seulement selon qu'elle est mue par un autre, elle n'est pas autre que l'opération de celui qui la meut; c'est ainsi que faire un meuble n'est pas l'opération de la hache, indépendamment de l'opération de l'artisan, mais elle participe instrumentalement à l'opération de ce dernier. — C'est pourquoi partout où le moteur et l'objet mû ont des formes ou des vertus opératives diverses, il faut que l'opération de celui qui meut soit autre que l'opération propre de celui qui est mû; quoique celui qui est mû participe à l'opération de celui qui meut, et que celui qui meut se serve de l'opération de celui qui est mû, et qu'ainsi l'un et l'autre agissent par une communication réciproque. Ainsi dans le Christ la nature humaine a sa forme et sa vertu propre par laquelle elle opère, et il en est de même de la nature divine. Par conséquent la nature humaine a une opération propre distincte de l'opération divine et réciproquement. Mais la nature divine se sert de l'opération de la nature humaine, comme d'une opération instrumentale, et de même la nature humaine participe à l'opération de la nature divine, comme l'instrument participe à l'opération de l'agent principal. Et c'est ce que dit le pape saint Léon (*Epist. ad Flav.* XXVIII) ; l'une et l'autre forme, c'est-à-dire la nature divine aussi bien que la nature humaine, fait ce qui lui est propre en communication avec l'autre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe et la chair exécutant ce qui est de la chair. Mais s'il n'y avait qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité dans le Christ, il faudrait dire ou que la nature humaine n'avait pas de forme et de vertu propre (car il est impossible de le dire de la nature divine), d'où il suivrait que dans le Christ il n'y aurait que l'opération divine; ou il faudrait dire que de la vertu divine et humaine il ne se serait fait qu'une seule vertu dans le Christ. Or, ces deux choses sont l'une et l'autre impossibles. Car par la

(1) Ainsi l'erreur consistait principalement en ce que ces hérétiques ne reconnaissaient pas dans la nature humaine la faculté d'opérer ou d'agir d'après sa propre forme.

première on ne met dans le Christ qu'une nature humaine imparfaite; par la seconde on confond les natures. C'est pourquoi cette opinion a été condamnée avec raison par le sixième concile général, qui dit (*sup. cit.* act. 18) : Nous glorifions en Jésus-Christ Notre-Seigneur et vrai Dieu, deux opérations naturelles d'une manière indivise et inconvertible, sans confusion et sans séparation, c'est-à-dire l'opération divine et l'opération humaine (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis admet dans le Christ une opération théandrique, c'est-à-dire divine-humaine, non par la confusion des opérations ou des vertus de l'une et de l'autre nature, mais parce que son opération divine se sert de l'opération humaine, et que son opération humaine participe à la vertu de l'opération divine. D'où, comme il le dit lui-même (*Epist. ad Caïum*), dans l'homme il opérait ce qui est de l'homme; ce que prouve la Vierge qui le conçut surnaturellement et l'eau fugitive qui se solidifia sous ses pieds. Car il est évident qu'il appartient à la nature humaine d'être conçue, comme il lui appartient de marcher; mais ces deux choses ont existé l'une et l'autre surnaturellement dans le Christ. De même la vertu divine opérait humainement, comme quand elle guérit le lépreux en le touchant. C'est pourquoi dans la même lettre il ajoute : Ne faisant pas les choses divines comme Dieu, ni les choses humaines comme homme, mais étant Dieu fait homme, il faisait des choses nouvelles par l'opération de Dieu et de l'homme. — Ce qui prouve qu'il a compris qu'il y avait deux opérations dans le Christ, l'une appartenant à la nature divine et l'autre à la nature humaine, c'est qu'il dit (*De div. nom.* cap. 2) que pour les choses qui appartiennent à son opération humaine, le Père et le Saint-Esprit n'y ont part d'aucune manière, à moins qu'on ne prétende qu'ils les veuillent dans leur amour et leur miséricorde, c'est-à-dire que le Père et le Saint-Esprit ont voulu dans leur miséricorde que le Christ fît et souffrît ce qu'il a fait et souffert comme homme. Puis il ajoute : qu'ils prennent part à l'opération sublime et ineffable de Dieu, que le Verbe de Dieu, le Dieu immuable a accomplie, après s'être fait homme pour nous. Par conséquent il est évident que l'opération humaine, dans laquelle le Père et le Saint-Esprit n'ont d'autre part que leur acceptation miséricordieuse, est autre que son opération, en tant que Verbe de Dieu, qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit (2).

Il faut répondre au *second*, qu'on dit qu'un instrument fait une chose par là même qu'il est mû par un agent principal, mais il peut néanmoins avoir en dehors de lui une opération propre selon sa forme, comme nous l'avons dit du feu (*in corp. art.*). Ainsi donc l'action de l'instrument, en tant qu'instrument, n'est pas autre que l'action de l'agent principal; mais il peut avoir une autre opération comme chose. Par conséquent l'opération qui appartient à la nature humaine dans le Christ, en tant qu'elle est l'instrument de la divinité, n'est pas autre que l'opération de la divinité; car le salut que produit l'humanité du Christ n'est pas autre que celui qui est produit par sa divinité. Toutefois la nature humaine a dans le Christ, en tant que nature, une opération propre indépendamment de l'opération divine, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il appartient à l'hypostase subsistante d'o-

(1) Nulle part cette question difficile ne se trouve exposée avec autant de clarté et de profondeur que dans cet article.

(2) On a accusé aussi le pape Honorius d'avoir d'abord favorisé l'erreur des monothélites. On peut lire sur ce sujet une excellente dissertation du P. Corne, ou consulter l'*Histoire générale de l'Eglise* de Rhorbacher.

pérer, mais selon la forme et la nature d'où l'opération tire son espèce. C'est pourquoi de la diversité de formes ou de natures il résulte différentes espèces d'opérations; mais de l'unité d'hypostase il résulte l'unité numérique, quant à l'opération de l'espèce. C'est ainsi que le feu a deux opérations d'espèces différentes, c'est d'illuminer et d'échauffer, qui diffèrent selon la différence qu'il y a entre la lumière et la chaleur. Cependant l'illumination du feu qui éclaire est une numériquement. De même dans le Christ il faut qu'il y ait deux opérations d'espèces différentes selon ses deux natures; cependant chacune de ses opérations est une numériquement et ne se produit qu'une fois; ainsi il n'y a qu'une seule promenade, qu'une seule guérison.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'être et l'opération appartiennent à la personne d'après la nature, mais de différente manière. Car l'être appartient à la constitution même de la personne, et par conséquent il se rapporte à elle comme son terme. C'est pourquoi l'unité de la personne requiert l'unité de l'être complet et personnel. Mais l'opération est un effet de la personne qui résulte d'une forme ou d'une nature. Ainsi la pluralité d'opérations ne nuit pas à l'unité de personne (1).

Il faut répondre au *cinquième*, qu'autre chose est l'effet propre de l'opération divine et celui de l'opération humaine dans le Christ; ainsi l'effet propre de l'opération divine est la guérison du lépreux, et l'effet propre de la nature humaine est son contact. Mais les deux opérations concourent à une même œuvre (2), selon qu'une nature agit en communication avec l'autre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — Y A-T-IL DANS LE CHRIST PLUSIEURS OPÉRATIONS HUMAINES (3)?

1. Il semble qu'il y ait dans le Christ plusieurs opérations humaines. Car le Christ, comme homme, a de commun avec les plantes la nature nutritive, avec les animaux la nature sensitive, avec les anges la nature intellectuelle, aussi bien que les autres hommes. Or, l'opération de la plante, comme telle, est autre que celle de l'animal, comme animal. Le Christ, en tant qu'homme, a donc plusieurs opérations.

2. Les puissances et les habitudes se distinguent d'après les actes. Or, il y a eu dans l'âme du Christ diverses puissances, diverses habitudes. Il y a donc eu aussi diverses opérations.

3. Les instruments doivent être proportionnés aux opérations. Or, le corps humain a divers membres qui diffèrent selon la forme. Ils doivent donc être accommodés à des opérations diverses, et par conséquent il y a dans le Christ diverses opérations par rapport à la nature humaine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 15) : L'opération suit la nature. Or, il n'y a dans le Christ qu'une seule nature humaine. Il n'y a donc en lui qu'une seule opération humaine.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a eu dans le Christ aucun mouvement de la partie sensitive qui ne fût réglé par la raison, et que les opérations naturelles et corporelles ont appartenu d'une certaine manière à sa volonté, il est évident que l'opération est une dans le Christ beaucoup plutôt que dans tout autre homme.

Il faut répondre que l'homme étant un être raisonnable, on appelle humaine absolument l'opération qui procède de la raison au moyen de la volonté qui est l'appétit rationnel. Par conséquent, s'il y a une opération

(1) Car elle suppose seulement la pluralité de formes ou de natures.

(2) Ainsi la chose opérée est une, quoique les opérations soient multiples, et cela en raison de l'unité de personne.

(3) Cet article est une analyse admirable de la constitution du Christ, et il achève de détruire jusque dans ses derniers retranchements l'erreur du monothélisme.

dans l'homme qui ne procède pas de la raison et de la volonté, cette opération n'est pas humaine absolument, mais elle convient à l'homme (1) selon une partie de sa nature. Elle lui convient tantôt selon la nature même de l'élément corporel, comme la force de gravitation qui l'entraîne vers le bas; tantôt selon la vertu de l'âme végétative, comme la nourriture et l'accroissement; tantôt selon la partie sensitive, comme la vue et l'ouïe, l'imagination et la mémoire, la concupiscence et la colère. Entre ces opérations il y a une différence. Car les opérations de l'âme sensitive obéissent d'une certaine manière à la raison; c'est pourquoi elles sont raisonnables et humaines (2), en tant qu'elles sont soumises à cette faculté, comme on le voit par Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Quant aux opérations qui résultent de l'âme végétative, ou de la nature du corps matériel, elles ne sont pas soumises à la raison. Elles ne sont donc raisonnables d'aucune manière, et elles ne sont pas humaines absolument, elles ne le sont que par rapport à une partie de notre nature. Or, nous avons dit (art. préc.), que quand un agent inférieur agit par sa propre forme, alors son opération est autre que celle de l'agent supérieur; mais que quand l'agent inférieur n'agit qu'autant qu'il est mû par l'agent supérieur, dans ce cas l'opération de l'agent supérieur et de l'agent inférieur est la même. — Par conséquent dans tout homme ordinaire l'opération du corps matériel et celle de l'âme végétative est autre que celle de la volonté qui est proprement humaine. Il en est de même de l'opération de l'âme sensitive quant à ce qui n'est pas mû par la raison; mais quant à ce qui est mû par cette faculté, l'opération de la partie sensitive est la même que celle de la partie raisonnable. L'âme raisonnable n'a qu'une seule opération, si nous faisons attention au principe même de l'opération qui est la raison ou la volonté; mais son opération est diverse selon qu'elle se rapporte à divers objets. Il y en a qui ont appelé cette diversité une diversité de choses opérées plutôt qu'une diversité d'opérations, ne jugeant de l'unité d'opération que par l'unité de son principe. Et c'est dans ce sens que nous entendons parler ici de l'unité ou de la pluralité des opérations dans le Christ. Ainsi dans tout homme ordinaire il n'y a qu'une seule opération qui soit proprement humaine; mais indépendamment de cette opération il y en a d'autres qui ne sont pas proprement humaines, comme nous l'avons dit (*hic sup.*). Mais en J.-C. comme homme il n'y avait aucun mouvement de la partie sensitive qui ne fût réglé par la raison. Les opérations naturelles et corporelles appartenaient aussi d'une certaine manière à sa volonté, en ce sens qu'il dépendait de cette faculté que son corps fît et souffrît les choses qui lui sont propres (3), comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 5). C'est pourquoi il n'y a eu dans le Christ qu'une seule opération beaucoup plutôt que dans tout autre homme.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'opération de la partie sensitive et de la partie nutritive n'est pas proprement humaine, comme nous l'avons dit (*in corp.*). Cependant ces opérations ont été plus humaines dans le Christ que dans les autres hommes.

Il faut répondre au *second*, que les puissances et les habitudes changent par rapport aux objets. C'est pourquoi la diversité des opérations répond

(1) On l'appelle une opération de l'homme, au lieu de l'appeler une opération humaine, comme on distingue les actes de l'homme des actes humains.

(2) Elles sont humaines par participation, pour employer une des expressions de l'école péripatéticienne.

(3) Car s'il avait faim, c'est qu'il le voulait; il ne souffrait pas quand il ne le voulait pas; enfin, rien ne se passait en lui que par sa volonté. Mais il n'en est pas de même en nous. Nous sommes soumis, malgré nous, aux lois qui résultent de la nature de notre corps.

de cette manière à des puissances et à des habitudes diverses, comme elle répond aussi à des objets différents. Mais nous ne prétendons pas exclure de l'âme du Christ cette diversité d'opérations, comme nous n'excluons pas celle qui résulte de la diversité d'instruments, mais seulement celle qui se rapporterait au premier principe actif (1), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

La réponse au *troisième* argument est donc évidente.

ARTICLE III. — L'ACTION HUMAINE DU CHRIST A-T-ELLE PU ÊTRE POUR LUI MÉRITOIRE (2)?

1. Il semble que l'action humaine du Christ n'ait pu lui être méritoire. Car le Christ a été voyant avant sa mort, comme il l'est maintenant. Or, celui qui voit Dieu ne mérite pas. Car la charité de celui qui le voit appartient à la récompense de la béatitude, puisque c'est d'après elle que la jouissance se considère. Par conséquent elle ne paraît pas être le principe du mérite, puisque le mérite et la récompense ne sont pas une même chose. Le Christ ne méritait donc pas plus avant sa passion qu'il ne mérite maintenant.

2. Personne ne mérite ce qui lui est dû. Or, de ce que le Christ est le Fils de Dieu par nature, l'héritage éternel que les autres hommes méritent par leurs bonnes œuvres lui est dû. Le Christ n'a donc pas pu mériter pour lui quelque chose, parce qu'il a été le Fils de Dieu dès le commencement.

3. Quiconque possède ce qu'il y a de principal, ne mérite pas proprement ce qui résulte de ce qu'il possède. Or, le Christ a eu la gloire de l'âme de laquelle résulte selon l'ordre commun la gloire du corps, comme le dit saint Augustin (*Epist.* CXVIII *ad Dioscor.*). Mais il est arrivé en lui par l'effet de sa volonté que la gloire de l'âme n'a pas rejailli sur le corps. Il n'a donc pas mérité la gloire du corps.

4. La manifestation de l'excellence du Christ n'est pas un bien pour le Christ lui-même, mais pour ceux qui le connaissent. Ainsi on promet pour récompense à ceux qui l'aiment qu'il leur sera manifesté, d'après ces paroles de J.-C. lui-même (Joan. XIV, 21) : *Si quelqu'un m'aime, il m'aime par mon Père et je l'aimerai et je me manifesterai à lui.* Le Christ n'a donc pas mérité que son élévation fût manifestée.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Phil.* II, 8) : *Que le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort; et que c'est pour ce motif que Dieu l'a exalté* (3). Il a donc mérité par l'obéissance son exaltation, et par conséquent il a mérité quelque chose pour lui-même.

CONCLUSION. — Puisqu'il est plus noble d'avoir une chose par mérite que sans mérite, il faut reconnaître que le Christ, à qui l'on doit accorder toute perfection, a mérité pour lui la gloire du corps et les autres choses dont il convenait qu'il fût privé pendant un temps.

Il faut répondre qu'il est plus noble d'avoir un don par soi que de l'avoir

(1) Ainsi saint Thomas reconnaît que les différentes choses opérées sont produites dans le Christ d'après des principes propres, mais que tous ces principes sont soumis à un principe unique, qui est sa volonté de raison, parce qu'il ne se passait rien en lui qui ne fût volontaire.

(2) Cet article est opposé à Calvin, qui, sous prétexte d'élever l'amour du Christ pour nous, reproche aux scolastiques d'avoir enseigné que le Christ avait mérité quelque chose pour lui-même.

(3) On peut citer une foule d'autres passages de l'Écriture à l'appui de cette même conclusion : *Vidimus Jesum propter passionem mortis gloriâ et honore coronatum* (*Hebr.*). *Nonne oportuit pati Christum, et ità intrare in gloriam suam* (*Hebr.* XXIV). *Clarifica me, tu, Pater, claritate quam habui apud temetipsum, priusquàm mundus fieret* (Joan. XVII). *Dignus est agnus qui occisus est* (*Apoc.* V).

par un autre. Car la cause qui est par soi est toujours plus noble que celle qui existe par un autre, d'après Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 39). Or, on dit qu'on a une chose par soi-même, quand on est cause d'une certaine manière qu'on la possède. Dieu est la première cause de tous nos biens par autorité. De cette manière aucune créature n'a quelque chose de bon par elle-même, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* IV, 7) : *Qu'avez-vous que vous ne l'ayez reçu?* Mais elle peut être secondairement cause d'un bien qu'elle acquiert, en ce sens qu'elle y coopère avec Dieu, et par conséquent celui qui a quelque chose par son mérite propre, le possède d'une certaine manière par lui-même. Ainsi ce qu'on possède parce qu'on le mérite est donc plus noble que ce qu'on possède sans cela. Et comme on doit attribuer au Christ toute noblesse et toute perfection, il s'ensuit qu'il a eu par mérite ce que les autres possèdent de la même manière ; à moins qu'il ne s'agisse de choses dont la privation porte plus de préjudice à la dignité et à la perfection du Christ qu'elles n'y ajouteraient en les méritant. Ainsi il n'a mérité ni la grâce (1), ni la science, ni la béatitude de son âme, ni sa divinité ; parce que, comme on ne mérite que ce qu'on n'a pas, il faudrait que le Christ n'eût pas eu pendant un temps ces choses dont la privation eût diminué sa dignité plus qu'il ne l'aurait accrue, en les méritant. Mais la gloire du corps ou toute autre chose semblable est moindre que la dignité du mérite qui appartient à la vertu de charité. C'est pourquoi il faut dire que le Christ a mérité la gloire du corps et ce qui appartient à son excellence extérieure, comme son ascension, son culte et toutes les autres choses semblables. Il est donc évident qu'il a pu mériter pour lui quelque chose.

Il faut répondre au *premier* argument, que la jouissance qui est l'acte de la charité appartient à la gloire de l'âme que le Christ n'a pas méritée. C'est pourquoi s'il a mérité quelque chose par la charité, il ne s'ensuit pas que le mérite et la récompense soient une même chose. Cependant il n'a pas mérité par la charité, comme voyant (2), mais comme voyageur. Car il était tout à la fois voyageur et voyant, ainsi que nous l'avons vu (quest. XV, art. 10). Et parce qu'il n'est plus voyageur, il n'est plus maintenant en état de mériter.

Il faut répondre au *second*, que la gloire divine et le domaine de toutes choses appartient par nature au Christ, selon qu'il est Dieu et Fils de Dieu, comme au premier et souverain Seigneur. Néanmoins la gloire lui est cependant due comme Homme-Dieu ; il a dû l'avoir sans la mériter sous un rapport et il a dû la mériter sous un autre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la gloire de l'âme rejaillit sur le corps d'après les desseins de Dieu, selon la convenance des mérites humains, de sorte que comme l'homme mérite par l'acte l'âme que produit dans le corps, de même il est récompensé par la gloire de l'âme qui rejaillit sur le corps. C'est pourquoi non-seulement la gloire de l'âme, mais encore la gloire du corps est l'objet du mérite, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 11) : *Il vivifiera nos corps mortels à cause de son esprit qui habite en nous.* Par conséquent cette gloire a pu être méritée par le Christ.

(1) Les théologiens pensent généralement, avec saint Thomas, que le Christ n'a mérité ni sa grâce habituelle ni sa gloire essentielle. Quelques thomistes examinent s'il eût pu, par sa puissance absolue, comme Dieu, mériter la grâce et la gloire essentielle. Ils sont divisés à ce sujet, mais cette question est sans importance.

(2) A l'égard du mot *comprehensor* que nous traduisons ainsi voyez ce que nous avons dit pag. 167.

Il faut répondre au *quatrième*, que la manifestation de l'excellence du Christ est pour lui une bonne chose relativement à l'être (1) qu'il a dans la connaissance des autres; quoiqu'elle appartienne plus principalement au bien de ceux qui le connaissent, selon l'être qu'il a en eux-mêmes; mais cet avantage se rapporte encore au Christ, en tant qu'ils sont ses membres.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL PU MÉRITER POUR LES AUTRES (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas pu mériter pour les autres. Car il est dit (Ezech. XVIII, 4) : *L'âme qui aura péché mourra.* Donc pour la même raison l'âme qui mérite sera elle-même récompensée. Il n'est donc pas possible que le Christ ait mérité pour les autres.

2. Tous reçoivent de la plénitude de la grâce du Christ, selon saint Jean (Joan. I). Or, les autres hommes qui ont la grâce du Christ ne peuvent pas mériter pour les autres. Car le prophète dit (Ezech. XIV, 20) : que *quand Noé, Daniel et Job seraient dans la ville, ils ne délivreraient ni leurs fils, ni leurs filles, mais seulement leurs propres âmes par leur justice.* Le Christ n'a donc pas pu mériter quelque chose pour nous.

3. La récompense qu'on mérite est due à la justice et non à la grâce, comme on le voit (*Rom.* IV). Si donc le Christ a mérité notre salut, il s'ensuit que notre salut n'est pas l'effet de la grâce de Dieu, mais de sa justice, et qu'il agit injustement avec ceux qu'il ne sauve pas, puisque le mérite du Christ s'étend à tous les hommes.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Rom.* V, 18) : *Comme par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation, de même par la justice d'un seul tous les hommes reçoivent la justification qui donne la vie.* Or, le démérite d'Adam s'est répandu sur les autres pour leur condamnation. A plus forte raison le mérite du Christ s'est-il aussi répandu sur les autres hommes.

CONCLUSION. — Puisque la grâce a existé dans le Christ non-seulement comme individu, mais comme chef de toute l'Eglise, non-seulement il a pu mériter pour lui, mais encore pour les autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. VIII), la grâce n'a pas été seulement dans le Christ, comme individu, mais elle y a été encore comme dans le chef de toute l'Eglise, auquel tous les hommes sont unis, comme les membres le sont à la tête, de manière à ne constituer qu'une seule personne mystique. D'où il arrive que le mérite du Christ s'étend aux autres, en tant qu'ils sont ses membres. C'est ainsi que dans un homme l'action de la tête appartient d'une certaine manière (3) à tous ses membres, parce qu'elle ne sent pas pour elle seule, mais encore pour tous les autres membres.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché d'un individu ne nuit qu'à lui-même; mais le péché d'Adam, qui a été établi de Dieu pour être le principe de la nature entière, est passé à ses descendants par la propagation du sang. De même le mérite du Christ, qui a été établi par Dieu chef de tous les hommes quant à la grâce, s'étend à tous ses membres.

Il faut répondre au *second*, que les autres hommes reçoivent de la plénitude du Christ, non pas une source de grâce, mais une grâce particulière.

(1) Cet être consiste en ce qu'on le connaît et qu'on l'aime; il existe ainsi dans le cœur et l'esprit.

(2) Il est de foi que le Christ a mérité pour nous. C'est ce qui a été décidé par le concile de Trente en ces termes (sess. VI, cap. 7) : *Causa autem meritoria Dominus noster Jesus Christus qui suâ sanctissimâ passione de ligno crucis nobis justificationem meruit.*

(3) D'une certaine manière, c'est-à-dire que, comme la tête agit sur tous les membres en raison de leur aptitude, de même l'action méritoire du Christ s'étend à tous ses membres mystiques en raison de leur capacité proportionnelle.

C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les autres hommes puissent mériter pour leurs semblables, comme le Christ.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le péché d'Adam n'arrive aux autres hommes que par la génération charnelle ; de même le mérite du Christ ne découle sur eux que par la génération spirituelle qui a lieu dans le baptême, et par laquelle les hommes sont incorporés au Christ (1), d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* III, 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* Et comme c'est précisément par la grâce qu'il est accordé à l'homme d'être régénéré dans le Christ, il s'ensuit que c'est d'elle que vient son salut.

QUESTION XX.

DES CHOSES QUI CONVIENNENT AU CHRIST SELON QU'IL A ÉTÉ SOUMIS A SON PÈRE.

Nous avons à considérer les choses qui conviennent au Christ par rapport à son Père. Parmi ces choses il y en a qui se disent du Christ selon qu'il se rapporte à son Père, par exemple selon qu'il lui a été soumis, qu'il l'a prié, qu'il l'a servi comme prêtre ; et il y en a d'autres qui se disent ou qui peuvent se dire selon que son Père se rapporte à lui ; par exemple, quand son Père l'a adopté et l'a prédestiné. — Nous devons nous occuper : 1° de la soumission du Christ envers son Père ; 2° de sa prière ; 3° de son sacerdoce ; 4° de son adoption ; 5° de sa prédestination. — Sur la première de ces deux considérations il y a deux questions à faire : 1° Le Christ est-il soumis à son Père ? — 2° Est-il soumis à lui-même ?

ARTICLE I. — DOIT-ON DIRE QUE LE CHRIST EST SOUMIS A SON PÈRE (2) ?

1. Il semble qu'on ne doive pas dire que le Christ a été soumis à son Père. Car tout ce qui est soumis à Dieu le Père est une créature, parce que, selon l'expression de Gennade (*Lib. de Ecclesiast. dogm.* cap. 4), dans la Trinité il n'y a rien qui serve, ni qui soit soumis. Or, on ne doit pas dire absolument que le Christ est une créature, comme nous l'avons vu (quest. XVI, art. 8). On ne doit donc pas dire non plus absolument qu'il est soumis à Dieu son Père.

2. On dit qu'une chose est soumise à Dieu par là même qu'elle est asservie à son domaine. Or, on ne peut pas dire que la nature humaine a été asservie dans le Christ. Car d'après saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 21) : Nous devons savoir qu'on ne peut pas dire que la nature humaine est esclave ; puisque les mots de servitude et de domination ne sont pas des noms qui fassent connaître la nature, mais des expressions relatives, comme les mots de paternité et de filiation. Le Christ n'a donc pas été soumis à Dieu son Père par rapport à la nature humaine.

3. Saint Paul dit (I. *Cor.* XV, 28) : *Quand toutes choses auront été assujetties au Fils, alors il sera lui-même assujetti à celui qui lui aura tout soumis.* Or, d'après le même Apôtre (*Hebr.* II, 8) : *Nous ne voyons pas encore maintenant que toutes choses lui aient été assujetties.* Il n'a donc pas encore été soumis lui-même au Père qui lui a soumis toutes choses.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. XIV, 28) : *Mon Père est plus grand que moi.* Et saint Augustin observe (*De Trin.* lib. I, cap. 7) que l'E-

(1) C'est la pensée que le concile de Trente reproduit littéralement (sess. VI, cap. 3).

(2) Tous les Pères reconnaissent que le Fils, comme homme, a été le serviteur du Père, mais ils ne veulent pas qu'il soit appelé le serviteur du Verbe, parce que cette expression supposerait en lui une double personne.

criture dit avec raison que le Fils est égal au Père et que le Père est plus grand que le Fils ; car on dit l'une de ces choses selon qu'il est Dieu, et on dit l'autre à cause de sa forme d'esclave, sans qu'il y ait aucune confusion. Or, le moindre est soumis à celui qui est plus grand. Le Christ a donc été soumis à son Père, comme homme.

CONCLUSION. — Le Christ a été soumis à Dieu son Père par rapport à la bonté, la servitude et l'obéissance.

Il faut répondre que les choses qui sont propres à une nature conviennent à celui qui la possède. Or, la nature humaine a d'après sa condition une triple espèce de soumission à l'égard de Dieu. 1° La première est selon le degré de bonté, en ce sens que la nature divine est l'essence même de la bonté, comme on le voit par saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), au lieu que la nature créée n'a qu'une participation de la bonté divine, et est en quelque sorte soumise à son rayonnement, dont elle est l'effet. 2° La nature humaine est soumise à Dieu quant à la puissance divine, selon que la nature humaine, comme toute créature, est soumise à l'action des desseins de Dieu. 3° Elle est spécialement soumise à Dieu quant à son acte propre, en tant qu'elle obéit à ses ordres par sa volonté propre. Le Christ avoue lui-même qu'il a été soumis de ces trois manières à son Père. Il confesse qu'il l'a été de la première quand il dit (Matth. XIX, 17) : *Pourquoi m'interrogez-vous sur ce qui est bon? Il n'y a que Dieu qui soit bon.* Saint Jérôme observe à cet égard que celui qui l'avait appelé *bon Maître*, et qui n'avait pas confessé qu'il était Dieu ou Fils de Dieu, apprend que l'homme, quoique saint, n'est pas bon en comparaison de Dieu ; et par là il nous a fait comprendre que lui-même n'atteignait pas par sa nature humaine le degré de la bonté divine. Et parce que, selon la remarque de saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 8), pour les choses dont la grandeur ne se mesure pas sur la masse, plus grand est synonyme de meilleur, on dit que le Père est plus grand que le Christ considéré dans sa nature humaine. — On attribue au Christ la seconde espèce de soumission, dans le sens qu'on croit que tout ce qui a été fait à l'égard de l'humanité du Christ est résulté de la volonté de Dieu. D'où saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 4) que le Christ est soumis aux ordres de Dieu son Père. Cette soumission est la soumission de servitude, d'après laquelle toute créature sert Dieu étant soumise à ses ordres, suivant cette pensée du Sage (*Sap.* XVI, 24): *La créature vous sert comme son auteur.* C'est en ce sens qu'il est dit que le *Fils de Dieu a reçu la forme de l'esclave* (*Phil.* II). Enfin il s'attribue à lui-même la troisième espèce de soumission en disant (Joan. VIII, 29) : *Je fais toujours ce qui lui est agréable.* Il a pratiqué cette soumission d'obéissance envers son Père jusqu'à la mort. D'où l'Apôtre dit (*Phil.* II, 8) qu'*il a été obéissant envers son Père jusqu'à la mort* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que comme on ne doit pas croire simplement que le Christ est une créature, mais qu'on doit l'entendre seulement par rapport à la nature humaine, soit qu'on détermine ce sens, soit qu'on ne le détermine pas, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 8) ; de même on ne doit pas comprendre simplement que le Christ est soumis à son Père, mais on doit l'entendre seulement par rapport à la nature humaine, quand même cette restriction ne serait pas ajoutée. Mais il est plus

(1) Au concile de Francfort et dans la lettre du pape Adrien Ier contre Felix d'Urgel et Elipand de Tolède, on trouve des passages qui reprochent à ces évêques d'avoir employé le mot de *serviteur* en parlant du Christ ; mais on les en blâme, parce qu'ils établissaient en lui une soumission, non pas en raison de la nature, mais en raison de la personne. Vasquez a cru à tort que le sentiment des thomistes avait été par là condamné.

convenable de l'exprimer pour éviter l'erreur d'Arius qui a supposé le Fils moindre que le Père.

Il faut répondre au *second*, que la relation de servitude et de domination est fondée sur l'action et la passion, en tant qu'il appartient au serviteur d'être mû par le maître selon ses ordres. L'action ne s'attribue pas à la nature, comme à l'agent, mais à la personne; car les actes appartiennent aux suppôts et aux individus, d'après Aristote (*Met.* lib. I, cap. 1). Toutefois l'action s'attribue à la nature comme au principe par lequel la personne ou l'hypostase agit. C'est pourquoi, quoiqu'on ne dise pas proprement que la nature soit reine ou esclave; cependant on peut dire dans le sens propre que toute hypostase ou toute personne est maîtresse ou esclave par rapport à telle ou telle nature. Ainsi rien n'empêche de dire que le Christ est soumis au Père ou qu'il est son esclave par rapport à la nature humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 8), le Christ livrera le royaume à Dieu et au Père, alors qu'il conduira à la gloire les justes dans lesquels il règne maintenant par la foi, c'est-à-dire lorsqu'il leur fera voir l'essence divine commune au Père et au Fils. Dans ce temps-là il sera totalement soumis à son Père non-seulement en lui-même, mais encore dans ses membres, par la pleine participation de la bonté divine. Alors toutes les choses lui seront aussi pleinement soumises par l'accomplissement final de sa volonté sur elles, quoiqu'elles lui soient toutes soumises maintenant quant à la puissance, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. ult. 20) : *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.*

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ SOUMIS A LUI-MÊME (1)?

1. Il semble que le Christ ne soit pas soumis à lui-même. Car saint Cyrille dit dans la lettre qu'a reçue le concile d'Ephèse (gen. III, part. I, cap. 26) : Le Christ n'est ni son serviteur, ni son maître; car c'est une fatuité ou plutôt une impiété que de le dire et de le penser. C'est aussi ce qu'affirme saint Jean Damascène, en disant (*Orth. fid.* lib. IV, cap. 21) : Le Christ n'étant qu'un seul être ne peut être ni l'esclave, ni le maître de lui-même. Or, on ne dit le Christ l'esclave du Père qu'en tant qu'il lui est soumis. Le Christ n'est donc pas soumis à lui-même.

2. L'esclave se rapporte au maître. Or, il n'y a pas de relation entre un individu et lui-même; d'où saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. III) qu'il n'y a rien qui soit semblable ou égal à lui-même. On ne peut donc pas dire que le Christ est l'esclave de lui-même, ni par conséquent qu'il est soumis à lui-même.

3. Comme l'âme raisonnable et le corps ne forment qu'un seul homme, de même Dieu et l'homme ne forment qu'un seul Christ, d'après saint Athanase (*in symb. fid.*). Or, on ne dit pas que l'homme est soumis à lui-même, ni qu'il est l'esclave de lui-même, ni qu'il est plus grand que lui-même, parce que son corps est soumis à son âme. On ne dit donc pas non plus que le Christ est soumis à lui-même parce que son humanité est soumise à sa divinité.

1. Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 7) : La vérité montre que selon le mode d'après lequel le Père est plus grand que

(1) Cet article a pour objet de dévoiler une équivoque de Nestorius, qui prétendait que le Christ était soumis à lui-même, et qui entendait cette soumission de la part de la personne, au lieu de l'entendre de la nature. Saint Cyrille a porté contre cette subtilité son sixième anathème.

le Christ, c'est-à-dire par rapport à la nature humaine, le Fils est également inférieur à lui-même.

2. Selon l'argumentation du même docteur, la forme du serviteur a été prise par le Fils de Dieu de manière à ne pas perdre la forme de Dieu. Or, d'après la forme de Dieu qui est commune au Père et au Fils, le Père est plus grand que le Fils par rapport à la nature humaine. Le Fils est donc plus grand que lui-même sous ce rapport.

3. Le Christ, d'après sa nature humaine, est le serviteur de Dieu le Père, suivant ce passage de saint Jean (Joan. xx, 17) : *Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu.* Or, quiconque est le serviteur du Père est le serviteur du Fils; autrement tout ce qui appartient au Père n'appartiendrait pas au Fils. Le Christ est donc son propre serviteur et est soumis à lui-même.

CONCLUSION. — Le Christ n'est pas soumis à lui-même, si le domaine et la soumission se rapportent à la personne divine, mais il est soumis à lui-même par rapport à la nature humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), on attribue à la personne ou à l'hypostase de dominer et de servir d'après sa nature. Par conséquent, quand on dit que le Christ est le maître ou le serviteur de lui-même, ou que le Verbe de Dieu est le maître de l'Homme-Christ, cette phrase peut s'entendre de deux manières : 1° On peut l'entendre d'une autre hypostase ou d'une autre personne, comme si la personne du Verbe de Dieu qui commande était autre que celle de l'homme qui obéit; ce qui appartient à l'hérésie de Nestorius. D'où il est dit dans la condamnation de cet hérésiarque au concile d'Ephèse (*Past.* III, cap. 1, anath. 6) : Si quelqu'un dit que Dieu ou le Seigneur est le Verbe du Christ procédant de Dieu le Père, et ne confesse pas plutôt que c'est le même qui est tout à la fois Dieu et homme, comme étant le Verbe fait chair, d'après les saintes Ecritures, qu'il soit anathème. Saint Cyrille et saint Jean Damascène nient de cette manière (*loc. in arg.* 1 *cit.*), et l'on doit nier avec eux dans le même sens que le Christ soit inférieur, ou qu'il soit soumis à lui-même. 2° On peut l'entendre selon la diversité des natures dans une même personne ou dans une même hypostase. Ainsi nous pouvons dire que selon l'une de ces natures qui lui est commune avec le Père, il commande et il domine simultanément avec lui (1); mais que, par rapport à l'autre nature qui lui est commune avec nous, il doit obéir et servir, et c'est dans ce sens que saint Augustin dit (*loc. sup. cit.*) que le Fils est inférieur à lui-même. — Cependant il faut savoir que le nom de *Christ* étant un nom de personne, comme le mot *Fils*, on peut dire du Christ par elles-mêmes et absolument les choses qui lui conviennent en raison de sa personne qui est éternelle; et surtout les relations qui paraissent appartenir plus proprement à la personne, ou à l'hypostase. Quant aux choses qui lui conviennent selon la nature humaine, elles doivent plutôt lui être attribuées avec détermination. Ainsi nous dirons absolument que le Christ est très-grand, qu'il est le Seigneur et qu'il préside; mais si nous disons qu'il est sujet, esclave ou moindre, nous devons le faire avec détermination (2), c'est-à-dire selon sa nature humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Cyrille et saint Jean Damascène nient que le Christ soit le Seigneur de lui-même, selon que cette

(1) Le Fils ayant la même puissance que le Père, par là même qu'il est soumis au Père, en raison de sa nature humaine, il est soumis à lui-même sous le même rapport.

(2) C'est-à-dire il faut ajouter qu'il est ainsi selon sa nature humaine.

expression implique la pluralité de suppôts qui est nécessaire pour que quelqu'un soit absolument maître d'un autre.

Il faut répondre au *second*, qu'absolument il faut que le maître soit autre que l'esclave. Cependant il peut y avoir une raison de domination et de servitude, selon que le même individu peut être le maître et l'esclave de lui-même sous des rapports différents (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'à cause des différentes parties de l'homme, dont l'une est supérieure et l'autre inférieure, Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. ult.) qu'il y a la justice de l'homme envers lui-même, en tant que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison. Dans le même sens on peut donc dire que le même homme est soumis à lui-même et qu'il est son serviteur par rapport aux différentes parties de son être.

A l'égard des autres arguments, la réponse est évidente d'après ce que nous avons dit. Car saint Augustin affirme que le Fils est moindre que lui-même ou qu'il est soumis à lui-même d'après la nature humaine, mais non selon la diversité des suppôts.

QUESTION XXI.

DE LA PRIÈRE DU CHRIST.

Après avoir parlé de la soumission du Christ, nous devons nous occuper de sa prière, et à ce sujet quatre questions se présentent : 1° Convient-il au Christ de prier ? — 2° Lui convient-il de prier de la part de son appétit sensitif ? — 3° Lui convient-il de prier pour lui-même ou seulement pour les autres ? — 4° Toutes ses prières ont-elles été exaucées ?

ARTICLE I. — CONVIENT-IL AU CHRIST DE PRIER (2) ?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Christ de prier. Car, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 24), la prière est une demande de choses convenables faite à Dieu. Or, puisque le Christ pouvait faire toutes choses, il ne paraît pas convenable qu'il ait demandé quelque chose de quelqu'un. Il semble donc qu'il ne convienne pas au Christ de prier.

2. Il ne faut pas en priant demander ce que l'on sait devoir arriver certainement. Ainsi nous ne demandons pas que le soleil se lève demain ; et il n'est pas non plus convenable qu'en priant on demande ce qu'on sait ne devoir exister d'aucune manière. Or, le Christ savait ce qui devait arriver à l'égard de toutes choses. Il ne lui convenait donc pas de demander quelque chose en priant.

3. Saint Jean Damascène dit (*loc. cit.*) que la prière est l'élévation de l'intelligence vers Dieu. Or, l'intellect du Christ n'avait pas besoin de s'élever vers Dieu, parce que son entendement lui était toujours uni, non-seulement d'après l'union hypostatique, mais en raison de la jouissance de la béatitude. Il ne convenait donc pas au Christ de prier.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Luc. VI, 12) : *Il arriva en ces jours-là que Jésus s'en alla sur la montagne pour prier, et il y passa toute la nuit en prières*,

CONCLUSION. — Puisque la volonté humaine n'est pas efficace par elle-même, mais qu'elle a besoin du secours de la vertu divine, il convient au Christ comme homme de prier et de conjurer Dieu d'accomplir sa volonté.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (2ª 2ª. quest. LXXXIII, art. 1 et 2), la prière est une manifestation de notre propre volonté que nous faisons à Dieu pour qu'il l'accomplisse. Si donc il n'y avait dans le Christ

(1) C'est ce que saint Thomas explique par la réponse suivante.

(2) Ce fait est constaté par l'Ecriture (Matth. IV, 26 ; Luc. VI, 12 ; Joan. XI, 41).

qu'une seule volonté, c'est-à-dire la volonté divine, il ne lui conviendrait de prier en aucune manière : parce que la volonté divine est par elle-même la cause efficiente de ce qu'elle veut, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXXXIV, 6) : *Toutes les choses que Dieu a voulues, il les a faites.* Mais parce que dans le Christ la volonté divine est autre que la volonté humaine, et que celle-ci n'est pas efficace par elle-même pour accomplir ce qu'elle veut et qu'elle ne l'est que par la vertu divine, de là il résulte qu'il convient au Christ de prier, selon qu'il est homme et qu'il a une volonté humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ pouvait faire tout ce qu'il voulait, comme Dieu, mais non comme homme; parce que comme homme il n'a pas eu la toute-puissance, ainsi que nous l'avons vu (quest. XIII, art. 1). Cependant, étant tout à la fois Dieu et homme, il a voulu adresser à son Père une prière, non par suite de son impuissance, mais pour notre instruction : 1° Pour nous montrer qu'il procède du Père; d'où il dit lui-même (Joan. XI, 42) : *Je dis ceci*, c'est-à-dire cette prière, *à cause du peuple qui m'environne*, *afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé.* C'est ce qui fait dire à saint Hilaire (*De Trin.* lib. X, circ. fin.) : Il n'a pas eu besoin de prier, mais il a prié à cause de nous, pour que nous sachions qu'il est le Fils de Dieu. 2° Pour nous donner l'exemple de la prière. D'où saint Ambroise dit (*Sup. Luc.* cap. VI, sup. illud : *Erat pernoctans*) : Ne prêtez pas une oreille insidieuse, comme si vous pensiez que le Fils de Dieu prie à la façon d'un infirme pour obtenir ce qu'il ne peut faire lui-même. Car il est l'auteur de la puissance, mais il est aussi notre maître en fait d'obéissance, et par son exemple il nous apprend à pratiquer les préceptes de cette vertu. C'est pourquoi saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. CIV) : Le Seigneur pouvait, sous la forme de l'esclave, prier en silence, s'il en avait eu besoin, mais il a voulu se montrer adressant des prières à son Père, pour nous rappeler qu'il était notre docteur.

Il faut répondre au *second*, que parmi les autres choses que le Christ a sues comme futures, il savait que beaucoup de choses devaient être faites en vertu de son oraison (1), et il les a demandées à Dieu sans la moindre inconvenance.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ascension n'est rien autre chose qu'un mouvement vers ce qui est en haut. Or, le mouvement s'entend de deux manières, comme on le voit (*De an.* lib. III, text. 28) : 1° D'une manière propre, selon qu'il implique qu'on passe de la puissance à l'acte, en tant qu'il est l'acte d'une chose imparfaite. Il convient ainsi de s'élever à ce qui est capable de monter, mais qui ne monte pas en acte. L'intellect humain dans le Christ, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. cit. in arg.*), n'a pas ainsi besoin de s'élever vers Dieu, puisqu'il lui est toujours uni personnellement et par la contemplation bienheureuse. 2° On appelle mouvement ce qui est l'acte d'une chose parfaite, c'est-à-dire existant en acte; c'est ainsi que l'intelligence et le sentiment sont des mouvements. De cette manière l'intelligence du Christ monte toujours vers Dieu, parce qu'elle le contemple toujours comme existant au-dessus d'elle (2).

(1) Ainsi la prière du Christ n'a pas été absolument nécessaire, elle ne l'a été qu'hypothétiquement, c'est-à-dire relativement à l'ordre providentiel établi par le Père et qui veut que l'on n'obtienne certaines choses que par la prière.

(2) Quoique le Christ prie pour nous, l'Eglise défend dans les prières publiques de dire : *Christe, ora pro nobis*, pour éviter l'erreur des nestoriens et des ariens qui prétendaient que le Christ était simplement un homme. En nous adressant au Christ, c'est à la personne divine que nous nous adressons, et il lui appartient, non pas de demander, mais de donner. C'est pour cela que nous disons : *Christe, exaudi nos; miserere nobis.*

ARTICLE II. — LA PRIÈRE CONVIENT-ELLE AU CHRIST SELON SON APPÉTIT SENSITIF?

1. Il semble que la prière convienne au Christ selon son appétit sensitif. Car le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps.* LXXXIII, 3) : *Mon cœur et ma chair ont tressailli vers le Dieu vivant.* Or, on donne le nom d'appétit sensitif à l'appétit de la chair. L'appétit sensitif a donc pu s'élever dans le Christ vers le Dieu vivant en tressaillant et aussi en priant.

2. La prière paraît appartenir au principe qui désire ce que l'on demande. Or, le Christ a demandé quelque chose que son appétit sensitif a désiré, quand il a dit : *Que ce calice s'éloigne de moi*, comme le rapporte l'Evangile (Matth. XXVI, 39). L'appétit sensitif du Christ a donc prié.

3. C'est une plus grande chose d'être uni à Dieu en personne que de s'élever vers lui par la prière. Or, l'appétit sensitif a été pris par Dieu dans l'unité de la personne, comme toute autre partie de la nature humaine. A plus forte raison a-t-il pu s'élever vers Dieu par la prière.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Phil.* II) : que le Fils de Dieu d'après la nature qu'il a prise *est devenu semblable aux hommes.* Or, les autres hommes ne prient pas d'après leur appétit sensitif. Le Christ n'a donc pas prié non plus de la sorte.

CONCLUSION. — La prière étant un acte de la raison et une élévation de l'âme vers Dieu, il ne convient pas au Christ de prier d'après son appétit sensitif, sinon en tant que sa prière exprime, comme son avocate, l'affection de cette partie de son âme.

Il faut répondre qu'on peut entendre la prière par rapport à l'appétit sensitif de deux manières : 1° On peut entendre que la prière soit un acte de la sensitivité. De cette manière le Christ n'a pas prié par cette partie de son âme; parce que l'appétit sensitif a été en lui de même nature et de même espèce qu'en nous. Or, en nous l'appétit sensitif ne peut pas prier pour une double raison : 1° Parce que le mouvement de l'appétit sensitif ne peut pas s'élever au-dessus des choses sensibles. C'est pourquoi il ne peut pas s'élever vers Dieu, ce que la prière exige. 2° Parce que la prière implique un certain ordre, selon que nous désirons quelque chose qui doit être en quelque sorte accompli par Dieu. Il n'y a que la raison qui perçoive cet ordre, et par conséquent elle est un acte de cette faculté, comme nous l'avons vu (2ª 2ª, quest. LXXXIII, art. 1). — 2° On peut dire que l'on prie selon l'appétit sensitif, parce que dans la prière que l'on fait à Dieu on lui expose ce que l'on éprouve dans cette partie de l'âme. Le Christ a prié de la sorte selon son appétit sensitif, dans le sens que sa prière exprimait les affections de cette partie de son âme, comme si elle en eût été l'avocate; et il l'a fait pour notre instruction : pour nous montrer : 1° qu'il avait pris véritablement la nature humaine avec toutes ses affections naturelles; 2° qu'il est permis à l'homme selon son affection naturelle de vouloir quelque chose que Dieu ne veut pas; 3° qu'il doit soumettre son affection propre à la volonté divine. D'où saint Augustin dit (*Psal.* XXXII, conc. 1) : Le Christ étant homme montre une volonté particulière, quand il dit : *Que ce calice s'éloigne de moi.* Car telle était la volonté humaine voulant quelque chose qui lui est propre, et agissant pour ainsi dire dans son domaine privé. Mais parce qu'il veut que l'homme ait le cœur droit et qu'il soit dirigé vers Dieu, il ajoute : *Cependant que ce ne soit pas ma volonté mais la vôtre qui se fasse :* comme s'il disait : apprenez de moi que vous pouvez vouloir une chose qui vous est propre, quoique Dieu en veuille une autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la chair tressaille pour le Dieu vivant, non par l'acte de la chair qui s'élève vers lui, mais parce que le cœur

réagit sur le corps, selon que l'appétit sensitif suit le mouvement de l'appétit raisonnable.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'appétit sensitif ait voulu ce que la raison demandait, ce n'était pas à l'appétit sensitif à le demander par la prière, mais c'était à la raison, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'union en personne est selon l'être personnel qui appartient à toutes les parties de la nature humaine; au lieu que l'élévation de la prière est produite par un acte qui ne convient qu'à la raison, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE III. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST PRIAT POUR LUI (1)?

1. Il semble qu'il n'ait pas convenu au Christ de prier pour lui. Car saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. x, circ. fin.) : Puisque sa prière ne lui était pas profitable, il parlait du moins dans l'intérêt de notre foi. Par conséquent il semble que le Christ n'ait pas prié pour lui, mais pour nous.

2. On ne prie que pour ce que l'on veut; parce que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), la prière est la manifestation d'une volonté qui doit être accomplie par Dieu. Or, le Christ voulait souffrir ce qu'il souffrait. Car saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. xxvi) : Ordinairement l'homme se fâche, quoiqu'il ne le veuille pas; il s'attriste, quoiqu'il ne le veuille pas; il dort, quoiqu'il ne le veuille pas; il a faim et soif, quoiqu'il ne le veuille pas. Mais le Christ a fait toutes ces choses, parce qu'il l'a voulu. Il ne lui convenait donc pas de prier pour lui.

3. Saint Cyprien dit (*Lib. de orat. Dom.*) : Le docteur de la paix et le maître de l'unité n'a pas voulu prier à part et en particulier pour que, quand on prie, on ne prie pas que pour soi. Or, le Christ a accompli ce qu'il a enseigné, d'après ces paroles de l'Evangile (*Act.* i, 1) : *Jésus commença à faire et à enseigner.* Le Christ n'a donc jamais prié pour lui seul.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit en priant (Joan. xvii, 1) : *Glorifiez votre Fils.*

CONCLUSION. — Le Christ a prié pour lui-même en exprimant non-seulement les affections de son appétit sensitif ou de sa simple volonté, mais encore celles de sa volonté délibérée, pour nous donner l'exemple de la prière et nous montrer que son Père est l'auteur de tout bien.

Il faut répondre que le Christ a prié pour lui-même de deux manières : 1° en exprimant les affections de son appétit sensitif, comme nous l'avons dit (art. préc.), ou de sa volonté simple qui est la volonté comme nature, comme quand il a demandé que le calice de sa passion soit éloigné de lui. 2° En exprimant le sentiment de sa volonté délibérée qui est considérée comme la raison, comme quand il a demandé la gloire de sa résurrection. Et cela est très-raisonnable. Car, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1), le Christ a voulu adresser des prières à son Père pour nous en donner l'exemple et pour montrer que son Père est son auteur dont il procède éternellement selon sa nature divine, et dont il tient tout ce qu'il a de bon selon sa nature humaine. Or, comme il avait dans sa nature humaine des biens qu'il avait reçus de son Père, de même il attendait de lui des biens qu'il ne possédait pas encore, mais qu'il devait recevoir. C'est pourquoi comme il rendait

(1) Les théologiens examinent encore si le Christ prie maintenant son Père, en lui demandant expressément les choses nécessaires à notre salut. Médina, Vasquez et d'autres théologiens le nient, prétendant qu'il se borne à présenter son humanité et ses mérites à son Père, pour le porter par là à nous accorder ses bienfaits L'autre sentiment nous parait plus conforme à l'Ecriture et à la tradition (Vid. *Rom.* viii) : *Qui est ad dexteram Dei*, etc. (*Hebr.* vi) : *Semper vivens ad interpellandum* (Cf. saint. Grég. in 5 *psal. pœnit.* saint Ambroise in cap. 8 *ad Rom.* saint Aug. in *Psal.* 85).

grâces à son Père pour les biens qu'il avait déjà reçus dans sa nature humaine, en le reconnaissant pour leur auteur, ainsi qu'on le voit (Matth. XXVI et Joan. XI); de même il le priait aussi en lui demandant ce qui lui manquait selon sa nature humaine, comme la gloire du corps et les autres choses semblables. Il nous a encore donné par là l'exemple, pour que nous rendions grâces à l'égard des bienfaits que nous avons reçus, et que nous demandions par la prière les biens que nous ne possédons pas encore.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Hilaire parle de la prière vocale qui n'était pas nécessaire au Christ pour lui-même, mais seulement à cause de nous. D'où il dit expressément que la prière ne lui était pas profitable. Car si *le Seigneur exauce le désir des pauvres*, comme le dit le Psalmiste (*Ps.* IX), à plus forte raison la volonté seule du Christ eût-elle eu près de son Père la puissance de la prière : c'est pourquoi il dit (Joan. XI, 42) : *Je savais que vous m'écoutez toujours, mais j'ai parlé à cause du peuple qui m'environne, pour qu'ils croient que c'est vous qui m'avez envoyé.*

Il faut répondre au *second*, que le Christ voulait souffrir ce qu'il souffrait à cette époque, mais il voulait néanmoins qu'après sa passion il obtînt la gloire du corps qu'il n'avait pas encore. Il attendait cette gloire de son Père, comme de son auteur; c'est pourquoi il était convenable qu'il la lui demandât.

Il faut répondre au *troisième*, que la gloire que le Christ demandait dans ses prières regardait le salut des autres, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* IV, 25) : *Il est ressuscité à cause de notre justification.* C'est pourquoi cette prière qu'il faisait pour lui-même se rapportait d'une certaine manière aux autres; comme tout homme qui demande à Dieu du bien pour s'en servir dans l'intérêt des autres, ne prie pas seulement pour lui, mais il prie encore pour les autres.

ARTICLE IV. — LA PRIÈRE DU CHRIST A-T-ELLE TOUJOURS ÉTÉ EXAUCÉE ?

1. Il semble que la prière du Christ n'ait pas toujours été exaucée. Car il a demandé que le calice de sa passion fût éloigné de lui, comme on le voit (Matth. XXVI), et cependant il ne l'a pas été. Il semble donc que toutes ses prières n'aient pas été exaucées.

2. Il a demandé à son Père de pardonner leur péché à ses bourreaux (Luc. XXII). Cependant ce péché n'a pas été pardonné à tout le monde, puisque les Juifs ont été punis pour ce crime. Il semble donc que ses prières n'aient pas toujours été exaucées.

3. Le Seigneur a prié pour ceux qui devaient croire en lui sur la parole des Apôtres, afin qu'ils ne fussent tous qu'un en lui et qu'ils parvinssent à être avec lui. Or, tous n'y parviennent pas. Toutes ses prières n'ont donc pas été exaucées.

4. Le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps.* XXI, 3) : *Je crierai pendant le jour et vous ne m'exaucerez pas.*

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Hebr.* V, 7) : *Ayant offert avec de grands cris et avec larmes ses prières, il a été exaucé à cause de son humble respect pour son Père* (1).

CONCLUSION. — La volonté absolue du Christ ayant toujours été conforme à Dieu, sa prière a toujours été exaucée par son Père.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 2), la prière est d'une certaine manière l'expression de la volonté humaine. La prière de celui qui prie est donc exaucée quand sa volonté est accomplie. La vo-

(1) L'efficacité de la prière du Christ est aussi désignée par ces paroles (Joan. XI) : *Quæcumque poposceris à Deo, dabit tibi Deus... Ego autem sciebam quià semper me audis.*

lonté absolue de l'homme est la volonté de raison ; car nous voulons absolument ce que nous voulons d'après une raison délibérée. Ce que nous voulons d'après le mouvement de l'appétit sensitif, ou d'après le mouvement de la volonté simple qu'on appelle volonté comme nature, nous ne le voulons pas absolument, mais sous un rapport, c'est-à-dire si rien ne s'y oppose de la part de la raison délibérée. Par conséquent on doit plutôt appeler cette volonté une velléité qu'une volonté absolue ; c'est-à-dire que l'homme voudrait cela, si une autre chose ne s'y opposait. Or, selon la volonté de raison, le Christ n'a rien voulu autre chose que ce qu'il a su que Dieu voulait. C'est pourquoi toute volonté absolue du Christ, même humaine, a été accomplie, parce qu'elle a été conforme à Dieu ; et par conséquent toutes ses prières ont été exaucées. Car les prières des autres sont accomplies selon que leurs volontés sont conformes à Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 27) : *Celui qui pénètre le fond des cœurs, sait,* c'est-à-dire approuve, *ce que l'Esprit désire* ou ce qu'il fait désirer aux saints, *parce qu'il demande pour les saints selon Dieu,* c'est-à-dire conformément à la volonté divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette prière par laquelle le Christ demande que son calice soit éloigné est entendue de différentes manières par les Pères. Car saint Hilaire dit (*Sup. Matth.* can. XXXI) : qu'en demandant qu'il s'éloigne de lui, il ne demande pas qu'il en soit exempt, mais qu'en s'éloignant de lui, il passe à un autre. C'est pourquoi il prie pour ceux qui demandent à souffrir après lui. Ainsi le sens de ce passage serait celui-ci : Comme je bois ce calice de ma passion, qu'ainsi les autres le boivent sans se désespérer, sans ressentir de douleur et sans craindre la mort (1). Ou bien d'après saint Jérôme (*sup. hunc loc.*) il dit expressément : *ce calice*, c'est-à-dire le peuple juif qui me met à mort, sans pouvoir s'excuser sur son ignorance, puisqu'il a la loi et les prophètes qui tous les jours m'annoncent. Ou bien d'après saint Denis d'Alexandrie (hab. in *Cat. Græc.*) : *Éloignez de moi ce calice ;* ce qui ne signifie pas : que cela n'arrive point : car s'il n'arrivait pas on ne pourrait l'éloigner ; mais comme ce qui passe effleure sans s'arrêter, de même le Sauveur désire que la tentation qui l'attaque légèrement soit dissipée. Saint Ambroise (Sup. illud Luc. XXII : *Pater, si vis,* etc.), Origène (*Tract.* XXXV *in Matth.*) et saint Chrysostome (*Hom.* LXXXIV *in Matth.*), disent que le Christ a fait cette demande, comme s'il eût repoussé la mort par sa volonté naturelle (2). Par conséquent si l'on conçoit qu'il ait demandé par là que les autres martyrs soient les imitateurs de sa passion, d'après saint Hilaire (*loc. sup. cit.*), ou que la crainte de boire le calice ne le trouble pas, ou que la mort ne le retienne pas captif, ce qu'il a demandé s'est tout à fait accompli. Mais si l'on entend qu'il a demandé de ne pas boire le calice de la mort ou de la passion, ou de ne pas le boire de la main des Juifs, ce qu'il a demandé n'est pas arrivé en effet, parce que la raison qui a présenté cette demande ne voulait pas que cela s'accomplît, mais pour notre instruction il voulait nous faire connaître sa volonté naturelle, et le mouvement de l'appétit sensitif qu'il éprouvait comme homme.

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur n'a pas prié pour tous ses bourreaux, ni pour tous ceux qui devaient croire en lui, mais seulement pour ceux qui étaient prédestinés (3), afin que par lui ils arrivassent à la vie éternelle.

(1) Cette explication et la suivante nous paraissent forcées.

(2) C'est l'interprétation la plus généralement reçue et celle qui est aussi le plus conforme au texte.

(3) Il est évident que saint Thomas ne parle ici

La réponse au *troisième* argument est donc par là même évidente.

Il faut répondre au *quatrième,* que quand le Christ dit : *Je crierai et vous ne m'exaucerez pas,* ceci doit s'entendre de la volonté sensitive qui redoutait la mort ; mais il est exaucé quant à sa volonté de raison, comme nous l'avons dit (*in corp.*).

QUESTION XXII.

DU SACERDOCE DU CHRIST.

Après avoir parlé de la prière du Christ, nous avons à nous occuper de son sacerdoce, et à cet égard six questions se présentent : 1° Convient-il au Christ d'être prêtre ? — 2° De la victime offerte par ce sacerdoce. — 3° De l'effet de ce sacerdoce. — 4° L'effet de son sacerdoce se rapporte-t-il à lui-même ou seulement aux autres ? — 5° De l'éternité de son sacerdoce. — 6° Doit-il être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech ?

ARTICLE I. — CONVIENT-IL AU CHRIST D'ÊTRE PRÊTRE (1)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Christ d'être prêtre. Car un prêtre est au-dessous d'un ange ; d'où le prophète dit (Zach. III, 1) : *Dieu m'a fait voir le grand prêtre qui se tenait debout devant l'ange du Seigneur.* Or, le Christ est supérieur aux anges, d'après saint Paul, qui dit (*Hebr.* I, 4) *qu'il est aussi élevé au-dessus des anges que le nom qu'il a reçu est plus excellent que le leur.* Il ne convient donc pas au Christ d'être prêtre.

2. Les choses qui ont existé dans l'Ancien Testament ont été des figures du Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Col.* II, 17) : *Elles ne sont qu'une ombre de ce qui doit arriver, le corps et la vérité ne se trouvant que dans le Christ.* Or, le Christ n'a pas tiré son origine charnelle des prêtres de l'ancienne loi, puisque saint Paul dit (*Hebr.* VII, 14) : *Il est évident que Notre-Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce.* Il ne convenait donc pas au Christ d'être prêtre.

3. Sous l'ancienne loi, qui est la figure du Christ, le même ne fut pas législateur et prêtre. D'où le Seigneur dit à Moïse le législateur (*Ex.* XXVIII, 1) : *Faites approcher de vous Aaron votre frère.... afin qu'il exerce en mon honneur les fonctions du sacerdoce.* Or, le Christ est l'auteur d'une loi nouvelle, d'après ces paroles du prophète (Jér. XXXI, 33) : *J'écrirai ma loi dans leur cœur.* Il n'a donc pas été convenable que le Christ fût prêtre.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Hebr.* IV, 14) : *Nous avons un pontife, qui est entré dans le ciel, Jésus Fils de Dieu* (2).

CONCLUSION. — Puisque le Christ a été médiateur entre Dieu et les hommes, quant à la réconciliation, et que les dons de Dieu nous sont accordés par lui, il lui convient éminemment d'être prêtre.

Il faut répondre que l'office propre du prêtre, c'est d'être médiateur entre Dieu et le peuple, selon que d'une part il transmet au peuple les choses divines, d'où est venu le nom de *sacerdos*, qui signifie en quelque sorte *sacra dans* (donnant les choses sacrées), d'après ce passage du prophète (Mal. II, 7) : *C'est de sa bouche que l'on recherchera la loi de Dieu;* tandis que d'une autre part il offre à Dieu les prières du peuple et qu'il satisfait

que de la volonté absolue et efficace du Christ, et que ce passage ne favorise en rien l'erreur de Jansénius, qui dit que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes.

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des sociniens, qui prétendaient que le Christ n'avait pas été prêtre sur la terre, mais qu'il ne l'était qu'au ciel, et que, par conséquent, sa mort n'avait pas été un vrai sacrifice, mais une préparation au sacrifice.

(2) On peut lire sur ce point presque toute l'*Épître aux Hébreux*, et principalement les chapitres 7 et 8, qui sont une réfutation sans réplique de l'erreur des sociniens.

à Dieu d'une certaine manière pour leurs péchés. D'où saint Paul dit (*Hebr.* v, 1) : *Tout pontife étant pris d'entre les hommes, est établi pour eux, en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés.* Or, c'est principalement ce qui convient au Christ. Car par lui les dons de Dieu ont été communiqués aux hommes, suivant ce passage de saint Pierre (II. Pet. I, 4) : *C'est par le Christ que Dieu nous a communiqué les biens si grands et si précieux qu'il nous avait promis, pour que vous soyez par là même participants de la nature divine.* C'est aussi lui qui a réconcilié le genre humain avec Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (*Col.* I, 19) : *Il a plu au Père de faire résider toute plénitude dans le Christ et de réconcilier par lui toutes choses.* Il convient donc par excellence au Christ d'être prêtre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la puissance hiérarchique convient aux anges, en tant qu'ils tiennent le milieu entre Dieu et les hommes, comme on le voit par saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 9); de telle sorte que le prêtre lui-même, selon qu'il est médiateur entre Dieu et le peuple, reçoit le nom d'ange. Ainsi le prophète l'appelle (Mal. II, 7) : *L'ange du Seigneur des armées.* Or, le Christ est plus grand que les anges, non-seulement selon la divinité, mais encore selon l'humanité; parce qu'il a eu la plénitude de la grâce et de la gloire. Par conséquent il a eu sur les anges la puissance hiérarchique ou sacerdotale d'une manière plus excellente; de sorte que les anges ont été eux-mêmes les ministres de son sacerdoce (1), d'après l'Evangile, qui dit (Matth. IV, 11) que *les anges s'approchèrent et qu'ils le servaient.* Cependant, selon la passibilité de sa chair, *il a été un peu inférieur aux anges*, comme le dit saint Paul (*Hebr.* II, 9) : sous ce rapport il a été semblable aux hommes qui sont élevés ici-bas à son sacerdoce.

Il faut répondre au *second*, que, selon l'observation de saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 26), ce qui est semblable en tout est absolument identique et n'est plus un exemple. Ainsi parce que le sacerdoce de la loi ancienne était la figure du sacerdoce du Christ, il n'a pas voulu naître de la race des prêtres qui le figuraient (2), pour montrer que son sacerdoce n'est pas absolument le même, mais qu'il en diffère, comme la vérité diffère de la figure.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. VIII), les autres hommes ont en particulier certaines grâces; au lieu que le Christ, comme le chef de toute l'humanité, a la perfection de toutes les grâces. C'est pourquoi quand il s'agit des autres hommes, il faut que l'un soit législateur, un autre prêtre, un autre roi; au lieu que toutes ces choses se rencontrent dans le Christ, comme dans la source de toutes les grâces. D'où il est dit (Is. XXXIII, 22) : *Le Seigneur notre juge, le Seigneur notre législateur, le Seigneur notre roi viendra lui-même et nous sauvera.*

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ TOUT A LA FOIS PRÊTRE ET VICTIME (3)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été tout à la fois prêtre et victime. Car il appartient au prêtre de tuer la victime. Or, le Christ ne s'est pas tué lui-même. Il n'a donc pas été tout à la fois prêtre et victime.

(1) Toute la vie du Christ sur la terre ayant été une oblation, c'est pour cela, comme l'observe Cajétan, que les anges qui le servirent après son jeûne sont appelés les ministres de son sacerdoce.

(2) Le Christ appartenait aussi à la tige sacerdotale, comme on le voit d'après la généalogie de saint Luc.

(3) On peut voir à ce sujet l'*Epître aux Hébreux*, principalement le chap. 9 et le concile de Trente (sess. XXII, cap. 1).

2. Le sacerdoce du Christ ressemble plus au sacerdoce des Juifs, qui avait été établi par Dieu, qu'au sacerdoce des gentils par lequel ils offraient un culte aux démons. Or, sous l'ancienne loi, jamais un homme n'était offert en sacrifice; ce que l'on blâme tout particulièrement dans les sacrifices des païens, d'après le Psalmiste qui s'écrie (*Ps.* cv, 38) : *Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles qu'ils sacrifièrent aux idoles de Chanaan.* Dans le sacerdoce du Christ l'Homme-Dieu n'a donc pas dû être lui-même la victime.

3. Toute victime par là même qu'elle est offerte à Dieu est sanctifiée pour lui. Or, l'humanité du Christ a été sanctifiée dès le commencement et unie à Dieu. On ne peut donc pas dire, avec raison, que le Christ, comme homme, a été victime.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Eph.* v, 2) : *Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous à Dieu, comme une oblation et une victime d'une agréable odeur.*

CONCLUSION. — Puisque c'est par le Christ que les péchés des hommes ont été effacés, que la grâce leur a été donnée et qu'ils sont arrivés à la perfection de la gloire, le Christ, en tant qu'homme, n'a pas été seulement prêtre, mais il a encore été un sacrifice et une hostie parfaite, c'est-à-dire qu'il a été victime pour le péché, hostie pacifique et holocauste.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. x, cap. 5), tout sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. Le sacrifice invisible est celui par lequel l'homme offre à Dieu son esprit, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* L, 19) : *Un sacrifice agréable à Dieu, c'est un esprit affligé.* C'est pourquoi tout ce que l'on témoigne à Dieu, pour que l'esprit de l'homme s'élève vers lui, peut être appelé un sacrifice. L'homme a donc besoin du sacrifice pour trois motifs : 1° pour la rémission du péché par lequel il est détourné de Dieu, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Hebr.* v, 1) qu'il appartient au prêtre *d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés.* 2° Pour que l'homme soit conservé dans l'état de grâce et qu'il reste toujours attaché à Dieu, en qui se trouve et son salut et sa paix. C'est pour cela que dans l'ancienne loi on immolait une hostie pacifique pour le salut de ceux qui l'offraient, comme on le voit (*Levit.* III). 3° Pour que l'esprit de l'homme soit uni parfaitement à Dieu; ce qui aura surtout lieu dans la gloire. C'est de là que sous l'ancienne loi on offrait un holocauste, c'est-à-dire une victime qui était totalement brûlée, comme il est dit (*Levit.* I). Le Christ nous a procuré tous ces biens par son humanité. En effet, 1° nos péchés ont été effacés, d'après saint Paul qui dit (*Rom.* IV, 25) qu'*il a été livré à cause de nos iniquités.* 2° Nous avons reçu par lui la grâce qui nous sauve, selon ces paroles du même apôtre (*Hebr.* v, 9) : *Il est devenu l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent.* 3° Nous avons obtenu par là la perfection de la gloire (*Hebr.* x, 19) : *Car nous avons par son sang la liberté d'entrer avec confiance dans le Saint,* c'est-à-dire dans la gloire céleste. C'est pourquoi le Christ lui-même, en tant qu'homme (1), n'a pas été seulement prêtre, mais il a encore été une hostie parfaite, étant tout à la fois victime pour le péché, hostie pacifique et holocauste (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ ne s'est pas tué, mais

(1) Il est à remarquer que c'est comme homme que le Christ a été prêtre et victime, autrement il aurait offert son sacrifice à lui-même ; ce qui répugne. Cependant, en vertu de la communication des idiomes, on lui donne absolument le nom de prêtre.

(2) Ce sont les trois sortes de sacrifice qui existaient dans l'ancienne loi (Voy. tom. III, p. 489).

il s'est exposé volontairement à la mort (1), d'après ce mot du prophète (Is. LIII, 7) : *Il s'est offert, parce qu'il l'a voulu.* C'est pourquoi on dit qu'il s'est offert lui-même.

Il faut répondre au *second*, que le meurtre de l'Homme-Dieu peut se considérer par rapport à deux sortes de volonté. 1° On peut le considérer par rapport à la volonté de ceux qui l'ont fait périr, et dans ce sens on ne peut pas dire qu'il ait le caractère d'une victime. Car on ne dit pas que les meurtriers du Christ ont offert à Dieu une hostie, mais qu'ils ont fait un grand crime. Les sacrifices impies des gentils, par lesquels ils offraient des hommes aux idoles, avaient de l'analogie avec ce péché. 2° On peut le considérer par rapport à la volonté de celui qui le souffrait et qui s'est volontairement offert à cette passion. Sous ce rapport son immolation a été celle d'une victime, mais elle n'a rien de commun avec les sacrifices des gentils.

Il faut répondre au *troisième*, que la sainteté qu'a eue l'humanité du Christ dès le commencement, n'a pas empêché que la nature humaine, lorsqu'elle a été offerte à Dieu dans la passion, ne fût sanctifiée d'une nouvelle manière, c'est-à-dire en tant qu'hostie actuellement offerte. Car elle a acquis comme victime cette sanctification actuelle par l'ancienne charité et par la grâce d'union qui la sanctifie absolument.

ARTICLE III. — LE SACERDOCE DU CHRIST A-T-IL POUR EFFET L'EXPIATION DES PÉCHÉS (2)?

1. Il semble que le sacerdoce du Christ n'ait pas pour effet l'expiation des péchés. Car il n'appartient qu'à Dieu d'effacer les péchés, d'après ces paroles du prophète (Is. XLIII, 25) : *C'est moi qui pour l'amour de moi-même efface vos iniquités.* Or, le Christ n'est pas prêtre comme Dieu, mais comme homme. Le sacerdoce du Christ n'expie donc pas les péchés.

2. Saint Paul dit (*Hebr.* X, 1) que les victimes de l'Ancien Testament *ne pouvaient rendre justes et parfaits ; qu'autrement on aurait cessé de les offrir, puisque ceux qui rendent ce culte n'auraient plus senti leur conscience chargée de péchés, en ayant été une fois purifiés ; et que néanmoins tous les ans on rappelle dans ces sacrifices le souvenir des péchés.* Or, de même sous le sacerdoce du Christ on rappelle le souvenir des péchés, puisqu'on dit : *Pardonnez-nous nos offenses* (Matth. VI, 12). On offre aussi continuellement le sacrifice dans l'Eglise, et c'est pour cela qu'on dit : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien.* Les péchés ne sont donc pas expiés par le sacerdoce du Christ.

3. Sous l'ancienne loi on immolait surtout un bouc pour le péché d'un prince, une chèvre pour le péché de quelqu'un du peuple, ou un veau pour le péché d'un prêtre, comme on le voit (*Lev.* IV). Or, le Christ n'est comparé à aucun de ces animaux, mais on le compare à un agneau, d'après le prophète qui lui fait dire (Hier. XI, 19) : *Je suis comme un agneau plein de douceur, qu'on porte pour en faire une victime.* Il semble donc que le sacerdoce du Christ n'expie pas les péchés.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Hebr.* IX, 14) : *Le sang du Christ qui, par l'Esprit-Saint, s'est offert lui-même à Dieu, comme une victime sans*

(1) Les prêtres n'étaient pas toujours obligés d'immoler eux-mêmes les victimes, comme on le voit (II. *Par.* XXIX, 34) ; il suffisait que la victime fût tuée d'après la volonté du prêtre, et que le prêtre l'offrît lui-même ; ce qui a eu lieu dans le sacrifice du Christ, comme l'observent Valencia, Suarez, Abulée, etc.

(2) Les sociniens ont prétendu que le Christ n'avait satisfait pour nous que d'une manière impropre et métaphorique, c'est-à-dire en vertu seulement de sa prédication, de ses conseils et de ses exemples. A la vérité Dieu nous remet gratuitement nos péchés, mais il est de foi qu'il a véritablement satisfait pour nous et qu'il a éteint notre dette envers son Père.

tache, purifiera notre conscience des œuvres mortes, pour nous faire rendre un culte au Dieu vivant. Or, on appelle les péchés des œuvres mortes. Le sacerdoce du Christ a donc la vertu de purifier les péchés.

CONCLUSION. — Puisque la grâce de la justification nous a été accordée par la vertu du Christ et que le Christ a pleinement satisfait pour nous, il est certain que son sacerdoce a eu plein pouvoir pour expier les péchés.

Il faut répondre que pour purifier parfaitement les péchés il faut deux choses, comme il y a deux choses dans le péché, la tache de la faute et la peine qu'elle mérite. La tache de la faute est effacée par la grâce qui porte le cœur du pécheur vers Dieu; et la peine due à la faute est totalement détruite par là même que l'homme satisfait à Dieu. Or, le sacerdoce du Christ produit ces deux choses. En effet, par sa vertu il nous donne la grâce qui tourne nos cœurs vers Dieu, selon ces paroles de saint Paul (*Rom.* III, 24) : *Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui existe en Jésus-Christ que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation que nous avons en son sang.* Il a aussi satisfait pour nous pleinement, puisqu'*il a pris sur lui nos infirmités et qu'il a porté nos douleurs,* selon l'expression d'Isaïe (Is. LIII, 4). D'où il est évident que le sacerdoce du Christ a plein pouvoir pour expier les péchés (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le Christ n'ait pas été prêtre comme Dieu, mais comme homme, ce fut cependant une seule et même personne qui fut prêtre et Dieu. C'est pour ce motif que le concile d'Ephèse dit (part. III, cap. 1, can. 10) : Si quelqu'un dit que ce n'est pas le Verbe de Dieu qui est devenu notre Pontife et notre Apôtre, quand il s'est fait chair et homme comme nous, mais que c'est un autre homme que lui qui est né de la femme, qu'il soit anathème. C'est pourquoi, selon que son humanité opérait en vertu de sa divinité, ce sacrifice était le plus efficace pour effacer les péchés. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 14) que comme on considère quatre choses dans tout sacrifice, celui à qui on l'offre, celui par qui il est offert, ce que l'on offre, et pour qui on l'offre; le seul et véritable médiateur qui nous réconcilie avec Dieu par le sacrifice de la paix, ne faisait qu'un avec celui à qui il l'offrait, il rendait un en lui ceux pour lesquels il l'offrait; et il était tout à la fois celui qui l'offrait et la chose offerte (2).

Il faut répondre au *second*, qu'on ne rappelle pas les péchés sous la loi nouvelle, à cause de l'inefficacité du sacerdoce du Christ, comme s'il ne les avait pas suffisamment expiés; mais on les rappelle à l'égard de ceux qui ne veulent pas participer à son sacrifice, comme les infidèles, dont nous demandons dans nos prières la conversion, ou par rapport à ceux qui, après avoir participé à ce sacrifice, en perdent les fruits en péchant de quelque manière. Quant au sacrifice que l'on offre tous les jours dans l'Eglise, il n'est pas autre que celui qui a été offert par le Christ (3); mais il en est la commémoration. D'où saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 20) : Le Christ est le prêtre qui offre et il est l'oblation; il a voulu que le sacrifice de l'Eglise en fût le signe quotidien.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Origène (sup. illud Joan. I : *Ecce agnus Dei*), quoiqu'on offrît divers animaux sous la loi an-

(1) C'est pour cela que l'Eglise nous fait chanter dans l'hymne du temps paschal : *O vera cœli victima, subjecta cui sunt tartara, soluta mortis vincula recepta vitæ præmia.*

(2) On peut voir le *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, par le P. Plowden, où toutes ces idées sont parfaitement développées.

(3) C'est la doctrine exposée de la manière la plus explicite par le concile de Trente (sess. XXII, cap. 1).

cienne, cependant le sacrifice quotidien qui était offert matin et soir, c'était l'agneau, comme on le voit (*Num.* XXVIII). C'est ce qui figurait que l'oblation du véritable agneau, c'est-à-dire du Christ, serait le sacrifice qui consommerait tous les autres. C'est pourquoi saint Jean dit (Joan. I, 29) : *Voilà l'agneau qui efface les péchés du monde.*

ARTICLE IV. — SI L'EFFET DU SACERDOCE DU CHRIST N'A PAS SEULEMENT APPARTENU AUX AUTRES, MAIS S'IL A ENCORE APPARTENU A LUI-MÊME (1)?

1. Il semble que l'effet du sacerdoce du Christ n'ait pas seulement appartenu aux autres, mais qu'il ait encore appartenu à lui-même. Car il appartient à l'office du prêtre de prier pour le peuple, d'après ces paroles de l'Ecriture (II. *Mach.* I, 23) : *Les prêtres priaient jusqu'à ce que le sacrifice fût consommé.* Or, le Christ n'a pas seulement prié pour les autres, mais il a encore prié pour lui-même, d'après ce que nous avons vu (quest. préc. art. 3), et comme le dit expressément saint Paul (*Hebr.* V, 7) : *Pendant le temps qu'il était dans sa chair mortelle, il offrit avec de grands cris et avec larmes ses prières et ses supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort.* Le sacerdoce du Christ a donc eu son effet non-seulement pour les autres, mais encore pour lui-même.

2. Le Christ s'est offert lui-même en sacrifice dans sa passion. Or, par sa passion non-seulement il a mérité pour les autres, mais encore pour lui-même, comme nous l'avons vu (quest. XIX, art. 3 et 4). Le sacerdoce du Christ n'a donc pas eu seulement son effet sur les autres, mais encore sur lui-même.

3. Le sacerdoce de l'ancienne loi a été la figure du sacerdoce du Christ. Or, le prêtre de l'ancienne loi offrait le sacrifice non-seulement pour les autres, mais encore pour lui-même. Car il est dit (*Lev.* XVI), que le *pontife entre dans le sanctuaire pour prier pour lui et pour sa maison et pour toute l'assemblée des enfants d'Israël.* Le sacerdoce du Christ n'a donc pas produit seulement son effet pour les autres, mais encore pour lui-même.

Mais c'est le *contraire.* Le concile d'Ephèse dit (gen. III, part. III, cap. 1, can. 10) : Si quelqu'un dit que le Christ a offert son oblation pour lui et qu'il ne l'a pas seulement offerte pour nous (car celui qui ne connaissait pas le péché n'a pas eu besoin de sacrifice), qu'il soit anathème (2). Or, l'office du prêtre consiste principalement à offrir le sacrifice. Le sacerdoce du Christ n'a donc pas eu son effet dans le Christ lui-même.

CONCLUSION. — Puisque le Christ est arrivé à Dieu par lui-même, il n'a pas été convenable que son propre sacerdoce exerçât sur lui son effet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le prêtre est un intermédiaire entre Dieu et le peuple. Or, celui qui ne peut pas arriver à Dieu par lui-même a besoin d'un pareil intermédiaire, et celui-là est soumis au sacerdoce et participe à son effet. Mais il n'en est pas ainsi du Christ. Car l'Apôtre dit (*Hebr.* VII, 25) : *Qu'arrivant par lui-même à Dieu* (3), *il est toujours vivant pour prier pour nous.* C'est pourquoi il ne convient pas au Christ de participer à l'effet de son sacerdoce, mais plutôt de le communiquer aux autres. Car le premier agent dans un genre exerce toujours son action sans rien recevoir dans ce même genre. Ainsi le soleil éclaire sans être éclairé, le feu échauffe sans être échauffé. Or, le Christ est la

(1) Il est de foi que le Christ n'a pas satisfait pour lui-même.

(2) Saint Cyrille s'exprime ainsi (can. 2) : *Pontificem confessionis nostræ pro seipso semetipsum Deo et Patri obtulisse, omnino à rectâ est, et inculpatâ fide alienum. Peccatum enim non facit : qui verò superior est omni delicto, et prorsùs expers peccati, oblatione pro se nullâ opus habuit.*

(3) La Vulgate porte : *Salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum*, etc.

source de tout le sacerdoce; car le prêtre de l'ancienne loi était sa figure, et le prêtre de la nouvelle opère en son nom, suivant cette expression de saint Paul (II. *Cor.* II, 10) : *Car ce que j'ai accordé, si j'ai accordé quelque chose, je l'ai fait au nom du Christ et en votre considération.* C'est pourquoi il ne convient pas au Christ de prendre part à l'effet de son sacerdoce.

Il faut répondre au *premier* argument, que la prière, quoiqu'elle convienne aux prêtres, n'est cependant pas propre à leur office. Car il convient à chacun de prier pour soi et pour les autres, d'après ces paroles de saint Jacques (ult. 16) : *Priez les uns pour les autres pour que vous soyez sauvés.* Et ainsi on pourrait dire que la prière par laquelle le Christ a prié pour lui-même n'était pas un acte de son sacerdoce. Mais il semble qu'on ne puisse pas faire cette réponse, parce que l'Apôtre ayant dit (*Hebr.* v, 7) : *Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech,* ajoute : *Pendant le temps qu'il était,* etc. Par conséquent il paraît que la prière par laquelle le Christ a prié appartienne à son sacerdoce. C'est pourquoi il faut dire que les autres prêtres participent à l'effet de son sacerdoce, non comme prêtres, mais comme pécheurs, ainsi que nous le verrons (art. seq. arg. 1). A la vérité le Christ, absolument parlant, n'a pas eu de péché, mais cependant il a eu dans sa chair la ressemblance du péché, comme le dit saint Paul (*Rom.* VIII). C'est pourquoi on ne doit pas dire absolument qu'il a participé à l'effet de son sacerdoce, mais sous un rapport, c'est-à-dire relativement à la passibilité de la chair. D'où l'Apôtre dit expressément : *qu'il s'est adressé à celui qui pouvait le sauver de la mort.*

Il faut répondre au *second*, que dans l'oblation du sacrifice de tout prêtre on peut considérer deux choses, le sacrifice offert et la dévotion de celui qui l'offre. L'effet propre du sacerdoce est ce qui résulte du sacrifice lui-même. Or, le Christ a obtenu par sa passion la gloire de sa résurrection, non par la force du sacrifice qui est offert par manière de satisfaction, mais par la dévotion avec laquelle il a humblement supporté sa passion par charité.

Il faut répondre au *troisième*, que la figure ne peut pas égaler la vérité. Ainsi le prêtre figuratif de l'ancienne loi ne pouvait pas s'élever à une perfection assez haute pour n'avoir pas besoin du sacrifice satisfactoire, au lieu que le Christ n'en a pas eu besoin (1). Le même raisonnement n'est donc pas applicable à l'un et à l'autre. Et c'est la pensée de l'Apôtre qui dit (*Hebr.* VII, 28) : *La loi établit pour prêtres des hommes faibles, mais la parole confirmée par le serment fait d'après la loi, établit pour pontife le Fils qui a été élevé pour jamais à la perfection.*

ARTICLE V. — LE SACERDOCE DU CHRIST EXISTE-T-IL ÉTERNELLEMENT (2)?

1. Il semble que le sacerdoce du Christ ne subsiste pas éternellement. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'effet du sacerdoce n'est un besoin que pour ceux qui ont l'infirmité du péché qui peut être expiée par le sacrifice du prêtre. Or, il n'en sera pas ainsi éternellement; parce que dans les saints cette infirmité n'existera plus, d'après ces paroles du prophète (Is. LX, 21) : *Tout votre peuple sera un peuple de justes.* Quant à celle des pécheurs elle ne peut pas être expiée, parce que dans l'enfer il n'y a pas de rédemption. C'est donc en vain que le sacerdoce du Christ subsisterait éternellement.

(1) Il n'en a eu besoin que pour le rachat du genre humain.

(2) Ce qui prouve l'éternité du sacerdoce du Christ, c'est : 1° le salut éternel des hommes; 2° c'est que le Christ n'a point eu de successseur; 3° c'est qu'il ne cesse de prier pour nous; 4° c'est que l'union hypostastique est sa consécration ineffaçable.

2. Le sacerdoce du Christ est principalement manifeste dans sa passion et sa mort, quand *il est entré dans le sanctuaire par son propre sang*, selon l'expression de l'Apôtre (*Hebr.* IX, 12). Or, la passion et la mort du Christ n'existeront pas éternellement, car il est dit (*Rom.* VI, 9) que le *Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus.* Le sacerdoce du Christ n'est donc pas éternel.

3. Le Christ est prêtre, non comme Dieu, mais comme homme. Or, le Christ n'a pas été homme pendant un temps, puisqu'il est resté mort pendant trois jours. Son sacerdoce n'est donc pas éternel.

Mais c'est le *contraire.* Le Psalmiste dit (*Ps.* CIX, 4) : *Vous êtes prêtre éternellement* (1).

CONCLUSION. — Le sacerdoce a été éternel, non quant à l'oblation du sacrifice, mais quant à sa consommation qui consiste dans les biens éternels.

Il faut répondre que dans l'office du prêtre on peut considérer deux choses : 1° l'oblation même du sacrifice ; 2° sa consommation, qui consiste en ce que ceux pour lesquels on l'offre obtiennent ce que le sacrifice a pour fin. Or, le sacrifice que le Christ a offert a eu pour fin non les biens temporels, mais les biens éternels que nous acquérons par sa mort. D'où il est dit (*Hebr.* IX, 12) : que le Christ *est le pontife des biens futurs*, et c'est sous ce rapport qu'on dit que son sacrifice est éternel. Cette consommation du sacrifice du Christ était figurée à l'avance en ce que le pontife de l'ancienne loi n'entrait qu'une fois par an dans le saint des saints avec le sang du bouc et du veau, comme on le voit (*Lev.* XVI), quoique le bouc et le veau ne fussent pas immolés dans le saint des saints, mais en dehors. De même le Christ est entré dans le saint des saints, c'est-à-dire dans le ciel, et nous en a préparé le chemin par la vertu de son sang qu'il a répandu pour nous sur la terre.

Il faut répondre au *premier* argument, que les saints qui étaient dans le ciel n'auront plus besoin d'être purifiés par le sacerdoce du Christ, mais étant purifiés ils auront besoin d'être consommés par le Christ duquel leur gloire dépend. D'où il est dit (*Apoc.* XXI, 23) : que *la gloire de Dieu éclaire* la cité des saints et *que l'agneau est son flambeau.*

Il faut répondre au *second*, que quoique la passion et la mort du Christ ne doivent pas se renouveler, cependant la vertu de cette hostie une fois offerte subsiste éternellement, parce que, comme le dit saint Paul (*Hebr.* X, 14) : *Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés.*

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

L'unité de cette oblation était figurée dans l'ancienne loi par l'acte du grand prêtre qui entrait une fois l'an dans le sanctuaire avec l'oblation solennelle du sang, comme on le voit (*Lev.* XVI). Mais la figure restait au-dessous de la vérité en ce que cette hostie n'avait pas une vertu éternelle ; c'est pourquoi on renouvelait ces victimes annuellement.

ARTICLE VI. — LE SACERDOCE DU CHRIST A-T-IL ÉTÉ SELON L'ORDRE DE MELCHISÉDECH (2) ?

1. Il semble que le sacerdoce du Christ n'ait pas été selon l'ordre de Melchisédech. Car le Christ est la source de tout le sacerdoce ; il est comme le prêtre principal. Or, ce qui est principal n'est pas de l'ordre d'un autre,

(1) Saint Paul dit (*Hebr.* VII) : *Hic autem eò quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium. Undè et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum.*

(2) Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de l'Ecriture (*Ps.* CIX) : *Tu es sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech.* Voyez à ce sujet l'explication qu'en donne lui-même saint Paul (*Hebr.* VII).

mais les autres sont de son ordre. On ne doit donc pas dire que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

2. Le sacerdoce de l'ancienne loi fut plus rapproché du sacerdoce du Christ que celui qui a existé avant la loi. Or, les sacrements signifiaient d'autant plus expressément le Christ qu'ils en furent plus rapprochés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (2ᵃ 2ᵉ, quest. II, art. 7). Le sacerdoce du Christ doit donc plutôt tirer sa dénomination du sacerdoce légal que du sacerdoce de Melchisédech qui a existé avant la loi.

3. Saint Paul dit (*Hebr.* VII, 2) : *qu'il est le roi de la paix, sans père, sans mère, sans généalogie, qu'on ne trouve ni le commencement ni la fin de sa vie,* ce qui ne convient qu'au Fils de Dieu. On ne doit donc pas dire que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, comme s'il s'agissait d'un autre que de lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (*Ps.* CIX, 4) : *Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech.*

CONCLUSION. — On dit que le sacerdoce du Christ est selon l'ordre de Melchisédech, à cause de l'excellence du vrai sacerdoce sur le sacerdoce figuratif de la loi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst. arg. 3), le sacerdoce légal a été la figure du sacerdoce du Christ, non qu'il ait égalé la vérité, car il est resté beaucoup au-dessous d'elle; soit parce que le sacerdoce légal ne purifiait pas le péché; soit parce qu'il n'était pas éternel comme le sacerdoce du Christ. Or, l'excellence du sacerdoce du Christ par rapport au sacerdoce de Lévi a été figurée dans le sacerdoce de Melchisédech qui reçut la dîme d'Abraham, dont la race reçut, pour ainsi dire, dans la dixième partie d'elle-même le sacerdoce légal. C'est pourquoi on dit que le sacerdoce du Christ est selon l'ordre de Melchisédech, à cause de l'excellence du vrai sacerdoce sur le sacerdoce figuratif de la loi.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que le Christ est selon l'ordre de Melchisédech, comme si Melchisédech était le principal prêtre, mais on le dit parce que ce patriarche figurait à l'avance l'excellence du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce de Lévi.

Il faut répondre au *second*, que dans le sacerdoce du Christ on peut considérer deux choses : l'oblation même du Christ et sa participation. Quant à l'oblation, le sacerdoce légal figurait plus expressément le sacerdoce du Christ par l'effusion du sang que le sacerdoce de Melchisédech où il n'y avait pas de sang répandu. Mais quant à la participation de ce sacrifice et à son effet, dans lequel principalement on considère l'excellence du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce légal, elle était figurée plus expressément par le sacerdoce de Melchisédech qui offrait le pain et le vin, qui signifiaient, d'après saint Augustin (*Tract.* XXVI *in Joan.*), l'union de l'Eglise que constitue la participation au sacrifice du Christ. C'est pourquoi sous la loi nouvelle le vrai sacrifice du Christ est communiqué aux fidèles sous l'espèce du pain et du vin.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est dit de Melchisédech qu'il était *sans père, sans mère et sans généalogie*, et qu'on ne trouve *ni le commencement ni la fin de sa vie*, non parce que ces choses n'ont pas existé, mais parce que dans l'Ecriture on n'en dit rien (1). Par là, comme le dit saint Paul, il a été semblable au Fils de Dieu, qui n'a pas de père sur terre, qui n'a point de mère au ciel, et qui est sans généalogie, puisque le prophète dit (Is. LIII, 8) : *Qui racontera sa génération?* et qui, comme Dieu, n'a eu ni commencement ni fin.

(1) Il y a eu des hérétiques qui ont prétendu que Melchisédech n'était pas un homme comme un autre, mais qu'il était le Christ ou l'Esprit-Saint. Saint Augustin en parle (*Lib. de hæres.*).

QUESTION XXIII.

DE L'ADOPTION DU CHRIST.

Après avoir parlé du sacerdoce du Christ, nous devons considérer si l'adoption lui convient. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Convient-il à Dieu d'adopter des enfants? — 2° L'adoption ne convient-elle qu'à Dieu le Père? — 3° Est-ce le propre des hommes d'être adoptés pour les fils de Dieu? — 4° Peut-on dire que le Christ est le Fils adoptif de Dieu?

ARTICLE VI. — CONVIENT-IL A DIEU D'ADOPTER DES ENFANTS (1)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas à Dieu d'adopter des enfants. Car personne n'adopte pour fils qu'une personne étrangère, d'après ce que disent les jurisconsultes. Or, aucune personne n'est étrangère à Dieu, qui est le créateur de tous les hommes. Il semble donc qu'il ne convienne pas à Dieu d'adopter.

2. L'adoption paraît avoir été introduite, à défaut de la filiation naturelle. Or, la filiation naturelle se trouve en Dieu, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXXIII, art. 3). Il ne lui convient donc pas d'adopter des enfants.

3. On adopte quelqu'un pour qu'il succède à l'héritage de celui qui l'adopte. Or, on ne voit pas que l'on puisse succéder à l'héritage de Dieu, parce qu'il ne meurt jamais. Il ne convient donc pas à Dieu d'adopter.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Ephes.* I, 5) : *Il nous a prédestinés pour être ses enfants adoptifs*. Or, la prédestination de Dieu n'est pas vaine. Il y en a donc que Dieu adopte pour ses enfants.

CONCLUSION. — Puisqu'il convient à Dieu, d'après son infinie bonté, d'admettre les hommes à l'héritage de la béatitude divine, il est nécessaire qu'il lui convienne aussi de les adopter pour ses enfants.

Il faut répondre qu'un homme en adopte un autre pour son fils, quand, par sa bonté, il l'admet à participer à son héritage (2). Or, Dieu est d'une bonté infinie ; d'où il arrive qu'il admet ses créatures à la participation de ses biens, surtout les créatures raisonnables, qui, en tant qu'elles sont faites à l'image de Dieu, sont capables de la béatitude divine, qui consiste dans la jouissance de Dieu par laquelle Dieu est heureux et riche par lui-même, en tant qu'il jouit de lui-même. Comme on appelle l'héritage de quelqu'un ce qui le rend riche, il s'ensuit qu'on dit que Dieu adopte les hommes selon que par sa bonté il les admet à l'héritage de sa béatitude. Mais l'adoption divine a quelque chose de plus que l'adoption humaine ; parce que quand Dieu adopte quelqu'un, il le rend apte par le don de sa grâce à recevoir l'héritage céleste, au lieu que l'homme ne rend pas apte celui qu'il adopte, mais dans son adoption il choisit plutôt celui qui a déjà l'aptitude qu'il désire.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme, considéré dans sa nature, n'est pas étranger à l'égard de Dieu, quant aux biens naturels qu'il en reçoit, mais il l'est quant aux biens de la grâce et de la gloire, et c'est sous ce rapport qu'il est adopté.

Il faut répondre au *second*, qu'il appartient à l'homme d'agir pour suppléer à ce qui lui manque (3), mais il n'en est pas de même de Dieu, à qui il convient d'opérer pour communiquer l'abondance de ses perfections.

(1) Le concile de Trente s'exprime ainsi au sujet de notre adoption (sess. VI, cap. 4) : *Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum.*

(2) Les théologiens et les jurisconsultes définissent ainsi l'adoption : *Gratuita et liberalis assumptio personæ extraneæ ad hæreditatem.*

(3) L'homme n'adopte des enfants que parce qu'il n'en a pas, et il cherche par là à suppléer à

C'est pourquoi, comme par l'acte de la création la bonté divine est communiquée à toutes les créatures, d'après une certaine ressemblance (1), de même la ressemblance de la filiation naturelle est communiquée aux hommes par l'acte de l'adoption, suivant ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 29) : *Il a prédestiné ceux qu'il a connus dans sa prescience pour être conformes à l'image de son Fils.*

Il faut répondre au *troisième*, que les biens spirituels peuvent être simultanément possédés par plusieurs, mais qu'il n'en est pas de même des biens corporels. C'est pourquoi on ne peut recevoir un héritage corporel qu'en succédant à celui qui meurt, au lieu que tous reçoivent intégralement l'héritage spirituel sans qu'il en résulte aucun dommage pour leur père, qui est toujours vivant. D'ailleurs on pourrait dire que Dieu meurt, selon qu'il est en nous par la foi, pour commencer à y exister par la vision, comme le dit la glose à l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII) : *Si filii et hæredes.*

ARTICLE II. — L'ADOPTION CONVIENT-ELLE A LA TRINITÉ TOUT ENTIÈRE (2)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas à la Trinité entière d'adopter. Car on dit que l'adoption a lieu en Dieu par analogie avec les choses humaines. Or, dans les choses humaines, l'adoption ne convient qu'à celui qui peut engendrer des enfants; ce qui en Dieu ne convient qu'au Père. En Dieu il n'y a donc que le Père qui puisse adopter.

2. Les hommes deviennent par l'adoption les frères du Christ dont saint Paul dit (*Rom.* VIII, 29) : *Qu'il est le premier-né parmi la multitude de ses frères.* Or, on appelle frères ceux qui sont les enfants d'un seul Père; d'où le Seigneur dit (Joan. XX, 17) : *Je monte vers mon Père et le vôtre.* Il n'y a donc que le Père du Christ qui ait des enfants adoptifs.

3. Saint Paul dit (*Gal.* IV, 4) : *Dieu a envoyé son Fils... pour nous rendre ses enfants adoptifs. Et parce que vous êtes ses enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Mon Père! mon Père!* L'adoption appartient donc à celui qui a le Fils et le Saint-Esprit. Et comme ce caractère ne convient qu'à la personne du Père, il s'ensuit que l'adoption ne convient non plus qu'à elle seule.

Mais c'est le *contraire*. Il appartient à celui que nous pouvons nommer notre père de nous adopter pour ses enfants. D'où l'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 15) : *Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des enfants, dans lequel nous crions : Mon Père! mon Père!* Or, quand nous disons : *Notre Père*, ceci appartient à la Trinité tout entière, comme tous les autres noms qui se disent de Dieu relativement à la créature, ainsi que nous l'avons vu (part. I, quest. XXXIII, art. 3; quest. XXXIX, art. 7). Il convient donc à la Trinité tout entière d'adopter.

CONCLUSION. — Puisqu'en raison de l'unité de nature, tout effet produit dans les créatures est commun à la Trinité entière, il est évident qu'il convient à la Trinité entière d'adopter les hommes pour enfants de Dieu.

Il faut répondre qu'il y a entre le fils adoptif de Dieu et son fils naturel cette différence, que le fils naturel de Dieu a été engendré et non fait, au lieu que le fils adoptif est fait, d'après ce passage de saint Jean (I, 12) : *Il leur a donné la puissance d'être faits les enfants de Dieu.* Cependant on dit quelquefois que le fils adoptif a été engendré à cause de la régénéra-

ce qui lui manque. Mais Dieu n'agit pas ainsi dans son intérêt propre; il ne le fait que par bonté pour ses créatures.

(1) Soit la ressemblance d'image, soit celle du vestige (Voy. tom. I, p. 415).

(2) L'adoption est une action libre *ad extrà*, comme le disent les théologiens. Elle est par conséquent commune à toute la Trinité. Voyez à ce sujet ce que nous avons dit (tom. I, p. 411).

tion spirituelle, qui est l'effet de la grâce et non de la nature. D'où il est dit (Jac. I, 18) : *Il nous a volontairement engendrés par la parole de vérité.* Mais quoique la génération en Dieu soit propre à la personne du Père, cependant tout effet produit dans la créature est commun à la Trinité entière, en raison de l'unité de nature : parce que là où il n'y a qu'une nature, il faut qu'il n'y ait qu'une vertu et qu'une opération. D'où le Seigneur dit (Joan. v, 19) : *Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi.* C'est pourquoi il convient à la Trinité entière d'adopter les hommes pour enfants de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les personnes humaines ne forment pas numériquement qu'une seule nature, de manière qu'il faille qu'il n'y ait pour toutes qu'une seule et même opération, qu'un seul et même effet, comme il arrive en Dieu. C'est pourquoi on ne peut pas établir de similitude de part et d'autre.

Il faut répondre au *second*, que par l'adoption nous devenons les frères du Christ, comme ayant un même Père avec lui. Cependant il n'est pas le Père du Christ de la même manière qu'il est notre Père. D'où le Seigneur dit expressément (Joan. xx) : *Mon Père* et *votre Père* en séparant ces deux choses. Car il est le Père du Christ en l'engendrant naturellement, ce qui lui est propre, et il est notre Père par un acte de sa volonté, ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Christ n'est pas le fils de la Trinité entière comme nous.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), la filiation adoptive est une ressemblance de la filiation éternelle ; comme toutes les choses qui ont été faites dans le temps sont des ressemblances de celles qui ont existé de toute éternité. Or, l'homme est rendu semblable à la splendeur du Fils éternel par l'éclat de la grâce que l'on attribue à l'Esprit-Saint. C'est pourquoi bien que l'adoption soit commune à la Trinité entière, cependant elle est appropriée au Père comme à son auteur (1), au Fils comme à son type, à l'Esprit-Saint comme à celui qui imprime en nous la ressemblance de ce type ou de ce modèle.

ARTICLE III. — EST-IL PROPRE A LA CRÉATURE RAISONNABLE D'ÊTRE ADOPTÉE (2) ?

1. Il semble qu'il ne soit pas propre à la créature raisonnable d'être adoptée. Car on ne dit Dieu le père de la créature raisonnable que par adoption. Or, on le dit aussi le père de la créature irraisonnable, d'après ces paroles de Job (xxxviii, 28) : *Quel est le père de la pluie et quel est celui qui a engendré les gouttes de rosée ?* L'adoption n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

2. Il y en a qui sont appelés fils de Dieu par adoption. Or, il semble que dans l'Écriture on attribue en propre aux anges d'être les fils de Dieu, d'après ces paroles (Job, I, 6) : *Les enfants de Dieu s'étant présentés un jour devant le Seigneur.* Ce n'est donc pas le propre de la créature raisonnable d'être adoptée.

3. Ce qui est propre à une nature convient à tous les hommes qui ont cette nature, comme l'action de rire convient à tous les hommes. Or, il ne convient pas à toute créature raisonnable d'être adoptée. Par conséquent l'adoption n'est pas le propre de cette espèce de créature.

(1) C'est pour ce motif que nous appelons tout particulièrement le Père notre Père ; que nous disons le Fils notre frère, et que l'Esprit-Saint est appelé l'*Esprit d'adoption*, parce que c'est lui qui imprime le caractère de l'adoption.

(2) Cette question revient à celle-ci : N'y a-t-il que la créature raisonnable ou intelligente qui puisse jouir de l'héritage céleste ?

Mais c'est le *contraire*. Dieu adopte des enfants pour être ses héritiers, comme on le voit (*Rom.* VIII). Or, son héritage ne convient qu'à la créature raisonnable (1). C'est donc le propre de cette créature d'être adoptée.

CONCLUSION. — Dieu n'adopte pour ses enfants que des créatures raisonnables, mais il ne les adopte pas toutes, il n'adopte que celles qui ont la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), la filiation adoptive est une ressemblance de la filiation naturelle. Or, le Fils de Dieu procède naturellement du Père comme Verbe intellectuel, étant un avec le Père lui-même. On peut donc ressembler à ce Verbe de trois manières : 1° Selon la nature de la forme, mais non selon son intellectualité. C'est ainsi que la forme d'une maison construite extérieurement ressemble à l'idée que l'architecte avait dans son esprit selon l'espèce de la forme, mais non selon son intellectualité; parce que la forme de la maison matérielle n'est pas intelligible, comme elle l'était dans la pensée de l'artisan qui l'a élevée. Toute créature ressemble de la sorte au Verbe éternel, puisqu'elle a été faite par lui. 2° La créature ressemble au Verbe non-seulement quant à la nature de la forme, mais encore quant à son intellectualité; c'est ainsi que la science qui est produite dans l'esprit du disciple ressemble au Verbe qui est dans l'intelligence du maître. La créature raisonnable ressemble de cette façon au Verbe de Dieu selon sa nature. 3° La créature ressemble au Verbe éternel de Dieu selon l'unité qu'il a avec son Père, ce qui est produit en elle par la grâce et la charité. D'où le Seigneur dit (Joan. XVII, 22) : *Qu'ils soient un en nous comme nous sommes un.* Cette assimilation complète l'idée d'adoption, parce que c'est à ceux qui ressemblent ainsi à Dieu qu'est dû l'héritage éternel. D'où il est manifeste qu'il ne convient qu'à la créature raisonnable seule d'être adoptée. Toutefois ce privilége ne convient pas à toute créature raisonnable, mais seulement à celle qui a la charité *qui est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* V), et c'est pour ce motif qu'on appelle l'Esprit-Saint (*Rom.* VIII) *l'esprit d'adoption des enfants.*

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que Dieu est le Père des créatures irraisonnables, non d'une manière propre et par adoption, mais par création, selon qu'elles participent de la première manière à sa ressemblance.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que les anges sont les enfants de Dieu d'une filiation adoptive, non parce que ce titre leur convient en propre (2), mais parce qu'ils ont été les premiers adoptés pour ses enfants.

Il faut répondre au *troisième*, que l'adoption n'est pas une chose propre qui résulte de la nature, mais une propriété qui résulte de la grâce dont la nature raisonnable est capable. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ce titre convienne à tous les êtres raisonnables, mais il faut seulement qu'ils soient tous susceptibles d'être adoptés (3).

ARTICLE IV. — LE CHRIST, COMME HOMME, EST-IL LE FILS ADOPTIF DE DIEU (4)?

1. Il semble que le Christ, comme homme, soit le Fils adoptif de Dieu. Car saint Hilaire dit en parlant du Christ (*De Trin.* lib. II) : La dignité de sa

(1) On doit prendre ici le mot *raisonnable* dans toute son extension, et entendre par là les créatures *intelligentes*.

(2) Nicolaï a substitué ici le mot *propriè* au mot *primo*, qui se trouve dans les autres éditions; ce qui signifie que ce privilége n'est pas propre aux anges, mais qu'il appartient aussi aux hommes. Le mot *primo* n'aurait de sens qu'en le prenant pour *principaliter*.

(3) Tous ne seront pas sauvés, mais tous pourraient l'être.

(4) Cet article est une réfutation des erreurs

puissance n'est pas perdue, quand il adopte l'humilité de la chair. Le Christ, comme homme, est donc le Fils adoptif de Dieu.

2. Saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 15) : que tout homme devient chrétien dès le commencement de sa foi, par la même grâce par laquelle l'homme qui est en Jésus-Christ est fait Christ. Or, les autres hommes sont chrétiens par la grâce d'adoption. L'homme qui est dans le Christ est donc Christ par adoption, et par conséquent il paraît qu'il soit le Fils adoptif de Dieu.

3. Le Christ, comme homme, est esclave. Or, il est plus noble d'être fils adoptif qu'esclave. Par conséquent à plus forte raison le Christ, comme homme, est-il Fils adoptif.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*Lib. de incarn.* cap. 8) : Nous ne disons pas que le fils adoptif est fils par nature, mais nous disons fils par nature celui qui est le fils véritable. Or, le Christ est le Fils véritable et naturel de Dieu, d'après ces paroles de saint Jean (ult. 20) : *Pour que nous soyons en Jésus-Christ son vrai Fils*. Le Christ comme homme n'est donc pas le Fils adoptif de Dieu.

CONCLUSION. — Puisque la filiation n'appartient pas à la nature, mais à la personne qui est unique et incréée dans le Christ, d'après laquelle il est appelé le Fils naturel de Dieu, il n'est pas permis de dire qu'il est son Fils adoptif.

Il faut répondre que la filiation convient proprement à l'hypostase ou à la personne, mais non à la nature. D'où nous avons dit (part. I, quest. XXXIII, art. 2 et 3) que la filiation est une propriété personnelle. Or, dans le Christ il n'y a pas une autre personne ou une autre hypostase que la personne ou l'hypostase incréée à laquelle il convient d'être fils par nature. Nous avons vu d'ailleurs (art. préc.) que la filiation adoptive est une participation ou une ressemblance de la filiation naturelle. Comme on ne dit pas que l'on reçoit par participation ce que l'on possède par soi-même, il s'ensuit que le Christ qui est le Fils naturel de Dieu ne peut être appelé d'aucune manière son Fils adoptif. Mais dans le système de ceux qui admettent dans le Christ deux personnes, ou deux hypostases, ou deux suppôts (1), rien n'empêcherait qu'on n'appelât raisonnablement l'homme-Christ le Fils adoptif de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme la filiation ne convient pas proprement à la nature, de même l'adoption ne lui convient pas non plus. C'est pourquoi quand on dit que l'humiliation de la chair a été adoptée, cette locution est impropre; cette adoption ne signifie pas autre chose que l'union de la nature humaine avec la personne du Fils.

Il faut répondre au *second*, que cette comparaison de saint Augustin doit s'entendre quant au principe, parce que comme tout homme obtient d'être chrétien sans l'avoir mérité, de même cet homme a été fait Christ sans que ses mérites y aient contribué. Il y a cependant cette différence quant au terme, c'est que le Christ par la grâce de l'union est le Fils naturel de Dieu, au lieu qu'un autre homme par la grâce habituelle en est le fils adoptif. Mais la grâce habituelle dans le Christ n'en fait pas un fils adoptif, puisqu'elle est dans son âme un effet de la filiation naturelle, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. I, 14) : *Nous voyons la gloire de celui qui est comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'appartient pas seulement à la personne, mais encore à la nature d'être une créature et d'être soumise à

d'Arius, de Nestorius, de Photin, de Félix d'Urgel et d'Elipand de Tolède, au sujet du Christ considéré comme le Fils de Dieu.

(1) Ce fut l'erreur d'Arius et de Nestorius; Photin, qui n'en faisait qu'un homme, niait qu'il fût autre chose que le Fils adoptif de Dieu.

Dieu, ce qu'on ne peut dire de la filiation (1). C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

QUESTION XXIV.

DE LA PRÉDESTINATION DU CHRIST.

Après avoir parlé de l'adoption du Christ, nous devons nous occuper de sa prédestination. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Le Christ a-t-il été prédestiné? — 2° A-t-il été prédestiné comme homme? — 3° Sa prédestination est-elle le modèle de la nôtre? — 4° En est-elle la cause?

ARTICLE I. — CONVIENT-IL AU CHRIST D'ÊTRE PRÉDESTINÉ (2)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Christ d'être prédestiné. Car la prédestination paraît avoir pour terme l'adoption, d'après saint Paul qui dit (*Eph.* I, 5) : *Il nous a prédestinés pour être ses enfants adoptifs*. Or, il ne convient pas au Christ d'être un enfant adoptif, comme nous l'avons dit (quest. préc.). Il ne lui convient donc pas non plus d'être prédestiné.

2. Dans le Christ il y a deux choses à considérer, la nature humaine et la personne. Or, on ne peut pas dire qu'il soit prédestiné en raison de la nature humaine, car il est faux de dire que *la nature humaine est le fils de Dieu*. On ne peut pas le dire non plus en raison de la personne; parce que cette personne n'est pas le fils de Dieu par grâce, mais par nature, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXIII, art. 1 et 5). Le Christ n'a donc pas été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

3. Comme ce qui a été fait n'a pas toujours existé, il en est de même de ce qui est prédestiné, parce que la prédestination suppose une certaine antériorité. Or, parce que le Christ a toujours été Dieu et Fils de Dieu, on ne dit pas dans un sens propre que cet homme a été fait le fils de Dieu. Pour la même raison on ne doit donc pas dire que le Christ a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit en parlant du Christ (*Rom.* I, 4) : *Qu'il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans une souveraine puissance.*

CONCLUSION. — Quoique l'union des natures dans la personne du Christ se soit faite dans le temps, cependant parce qu'elle a été préalablement ordonnée de toute éternité, on doit avouer que le Christ a été prédestiné.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. XXIII, art. 1 et 5), la prédestination proprement dite est une préordination divine qui existe de toute éternité à l'égard des choses qui doivent être faites dans le temps par la grâce de Dieu. Ainsi la grâce d'union a opéré dans le temps le mystère par lequel l'homme est Dieu et Dieu est homme. On ne peut pas dire que Dieu n'a pas établi à l'avance de toute éternité que ce fait aurait lieu dans le temps; parce qu'il en résulterait que l'entendement divin aurait appris quelque chose de nouveau. C'est pourquoi il faut dire que l'union même des natures dans la personne du Christ tombe sous la prédestination éternelle de Dieu, et que c'est en raison de cela qu'on dit que le Christ est prédestiné.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Paul parle en cet endroit de la prédestination par laquelle nous sommes prédestinés pour être les fils adoptifs de Dieu. Mais comme le Christ est le Fils naturel de Dieu d'une

(1) Il appartient à la nature d'être soumise à Dieu; c'est pourquoi on peut dire que le Christ est le serviteur de Dieu quant à sa nature humaine, mais on ne peut dire qu'il en est le Fils adoptif, parce que la filiation se rapporte à la personne, et que ce serait supposer les personnes inégales entre elles.

(2) Cet article a pour objet d'expliquer ce passage de saint Paul (*Rom.* I, 4) : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundùm spiritum sanctificationis*, etc.

manière particulière qui n'appartient à aucune autre, de même il est aussi prédestiné d'une façon toute singulière.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit la glose (*ord.* sup. illud : *Qui prædestinatus est Filius*), il y en a qui ont prétendu que la prédestination devait s'entendre de la nature et non de la personne, parce que c'est à la nature humaine qu'a été accordée la grâce d'être unie au Fils de Dieu dans l'unité de la personne. Mais d'après cela l'expression de l'Apôtre serait impropre, pour deux motifs : 1° Pour une raison générale; car nous ne disons pas que la nature de quelqu'un est prédestinée, mais le suppôt; parce qu'être prédestiné, c'est être dirigé vers le salut; ce qui appartient au suppôt qui agit (1) en vue de la béatitude. 2° Pour une raison spéciale : parce qu'il ne convient pas à la nature humaine d'être le fils de Dieu. Car il est faux de dire : *La nature humaine est le fils de Dieu*, à moins que par hasard, en forçant le sens, on ne veuille dire que ces paroles : *Qui a été prédestiné pour être le fils de Dieu dans une souveraine puissance*, ne signifient qu'il a été prédestiné pour que la nature humaine fût unie au Fils de Dieu en personne. Il faut donc que la prédestination soit attribuée à la personne du Christ, non par rapport à elle-même ou selon qu'elle subsiste dans la nature divine, mais selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. C'est pourquoi après avoir dit : *Qui est né selon la chair de la race de David*, l'Apôtre ajoute : *Qui a été prédestiné pour être le Fils de Dieu selon la puissance* (2), pour nous faire comprendre que, selon qu'il est né de la race de David quant à la chair, il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans la puissance. Car quoiqu'il soit naturel à cette personne considérée en elle-même d'être le Fils de Dieu dans sa puissance, cependant cela ne lui est pas naturel selon la nature humaine d'après laquelle ce titre lui convient par la grâce d'union.

Il faut répondre au *troisième*, qu'Origène (*Sup. hanc epist. ad Rom.* cap. 1) dit que la lettre de ce passage est ainsi conçue : *Qui destinatus est Filius Dei in virtute*, de sorte qu'il ne désigne pas d'antériorité (3), et par conséquent il n'offre pas de difficulté. D'autres rapportent l'antériorité qui est désignée par le participe *prédestiné*, non pas à la prérogative d'être le Fils de Dieu, mais à sa manifestation, selon la manière ordinaire de s'exprimer dans les saintes Ecritures, où l'on dit que les choses sont faites quand elles sont connues, de sorte que le sens de ce passage c'est que le Christ a été prédestiné pour être manifesté comme étant le Fils de Dieu. Mais ce n'est pas ainsi que la prédestination se prend dans son sens propre. Car on dit que quelqu'un est proprement prédestiné selon qu'il est dirigé vers la fin de la béatitude. Or, la béatitude du Christ ne dépend pas de notre connaissance. C'est pourquoi il vaut mieux dire que cette antériorité qu'implique le mot *prédestiné* ne se rapporte pas à la personne en elle-même, mais à la personne en raison de la nature humaine; parce que cette personne, quoiqu'elle ait été de toute éternité le Fils de Dieu, cependant le Fils de Dieu n'a pas toujours été subsistant dans la nature humaine. D'où saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 15) : Jésus a été prédestiné, pour que celui qui devait être le fils de David selon la chair, fût le Fils de Dieu en puissance. Et il est à remarquer que quoique le participe *prédestiné* implique une antériorité, comme le participe *fait*, ce n'est cependant pas dans le même sens. Car il

(1) D'après l'axiome : *Actiones sunt suppositorum*.

(2) C'est-à-dire pour qu'il eût la puissance et la majesté du Fils véritable et naturel de Dieu.

(3) Ce sentiment est celui de plusieurs autres Pères grecs, entre autres de saint Chrysostome et de Théophilacte. Mais saint Thomas a eu raison de s'attacher à l'interprétation de saint Augustin, comme il l'a fait.

appartient à une chose d'être faite, selon qu'elle existe en elle-même, au lieu qu'il appartient à quelqu'un d'être prédestiné, selon qu'il existe dans la pensée de celui qui le prédestine. Or, ce qui appartient à une forme et à une nature selon la réalité peut être considéré ou selon qu'il existe dans cette forme ou d'une manière absolue. Comme il ne convient pas absolument à la personne du Christ d'avoir commencé d'être le Fils de Dieu, tandis que que cela lui convient selon qu'on la conçoit comme existant dans la nature humaine (1), parce qu'il est arrivé un temps où le Fils de Dieu a commencé d'être existant dans la nature humaine; il s'ensuit que cette proposition : *Le Christ a été prédestiné Fils de Dieu*, est plus vraie que celle-ci : *Le Christ a été fait Fils de Dieu* (2).

ARTICLE II. — CETTE PROPOSITION EST-ELLE FAUSSE : LE CHRIST, COMME HOMME, A ÉTÉ PRÉDESTINÉ POUR ÊTRE LE FILS DE DIEU (3)?

1. Il semble que cette proposition soit fausse : *Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.* Car chacun est dans un temps ce qu'il a été prédestiné d'être, parce que la prédestination de Dieu est infaillible. Si donc le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu, il semble s'ensuivre qu'il soit le Fils de Dieu, comme homme. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est aussi.

2. Ce qui convient au Christ comme homme, convient à tout autre homme, parce qu'il est de la même espèce que nous. Si donc le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu, il s'ensuivrait que cela convient à tout homme. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est aussi.

3. Ce qui doit être fait un jour dans le temps est prédestiné de toute éternité. Or, cette proposition : *Le Fils de Dieu s'est fait homme*, est plus vraie que celle-ci : *L'homme a été fait fils de Dieu*, comme nous l'avons vu (quest. XVI, art. 6 et 7). Par conséquent cette proposition : *Le Christ, selon qu'il est Fils de Dieu, a été prédestiné pour être homme*, est plus vraie que celle-ci : *Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.*

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 15) : Nous disons que le Seigneur de la gloire a été prédestiné en tant que l'homme est devenu le Fils de Dieu.

CONCLUSION. — Puisque la nature humaine n'a pas toujours été unie au Verbe de Dieu et que cet avantage lui a été conféré par la grâce, le Fils de Dieu a été prédestiné par rapport à elle.

Il faut répondre que dans la prédestination on peut considérer deux choses : 1° L'une se rapporte à la prédestination éternelle elle-même, et sous ce rapport elle implique une certaine antériorité par rapport à ce qui est l'objet de la prédestination. 2° On peut considérer la prédestination relativement à son effet temporel, qui est un don gratuit de Dieu. On doit donc dire que sous ces deux rapports on attribue la prédestination au Christ en raison de la nature humaine toute seule. Car cette nature n'a pas toujours été unie au Verbe, et il lui a été donné par la grâce d'être unie au Fils de Dieu en personne. C'est pourquoi la prédestination ne convient au Christ qu'en raison de la nature humaine. D'où saint Augustin dit (*loc. cit.*) : L'élévation à laquelle la nature humaine a été prédestinée est si haute qu'il n'y avait pas lieu de la faire monter à un degré supérieur. Et comme nous

(1) En raison du nouveau mode d'être qu'elle a pris.

(2) D'après Billuart, le mot *prédestiné* s'entend du sujet pris formellement ; c'est pourquoi il peut se dire du Christ, selon qu'il subsiste en deux natures ; au lieu que le mot *fait* s'entend du sujet pris matériellement, et il ne pourait se dire du Christ qu'en se rapportant à la personne ; ce qui rend cette expression fausse.

(3) Cette proposition est vraie si, par le nom d'homme, on entend la nature humaine.

disons que ce qui convient à quelqu'un en raison de sa nature humaine lui convient comme homme, il s'ensuit qu'il faut dire que *le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, quand on dit : *Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu,* cette détermination, *comme homme,* peut être rapportée à l'acte signifié par le participe de deux manières : 1° De la part de ce qui tombe matériellement (1) sous la prédestination, et dans ce sens elle est fausse. Car elle signifie qu'il a été prédestiné que le Christ, comme homme, soit le Fils de Dieu. Et c'est ainsi que l'entend l'objection. 2° Elle peut être rapportée à la raison propre de l'acte, selon que la prédestination implique dans son essence une antériorité et un effet gratuit. De cette manière elle convient au Christ en raison de la nature humaine, comme nous l'avons dit *(in corp. art.).* C'est dans ce sens qu'on dit qu'il a été prédestiné comme homme.

Il faut répondre au *second*, qu'une chose peut convenir à un homme, en raison de la nature humaine, de deux manières : 1° Elle peut lui convenir de telle sorte que la nature humaine en soit la cause, comme la faculté de rire convient à Socrate en raison de la nature humaine des principes de laquelle elle découle. De la sorte il ne convient ni au Christ, ni à aucun homme d'être prédestiné en raison de la nature humaine, et c'est le sens sur lequel repose l'objection. 2° On dit qu'une chose convient à quelqu'un en raison de la nature humaine, selon que la nature humaine en est susceptible (2). C'est ainsi que nous disons que le Christ a été prédestiné en raison de la nature humaine; parce que la prédestination se rapporte à l'exaltation de la nature humaine en lui, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*), l'incarnation du Verbe a eu pour effet merveilleux que le Fils de Dieu a été à la fois le fils de l'homme, qu'on l'a appelé véritablement et proprement le fils de l'homme à cause de la nature humaine qu'il a prise, et le fils de Dieu à cause du Fils unique de Dieu qui a pris cette même nature. C'est pourquoi l'acte de l'incarnation étant l'objet de la prédestination, selon qu'il est un effet de la grâce, on peut dire l'un et l'autre; c'est que le Fils de Dieu a été prédestiné pour être homme, et le fils de l'homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu. Mais comme ce n'est pas une grâce qui a été faite au Fils de Dieu d'être homme, mais qu'elle a plutôt été faite à la nature humaine pour être unie au Fils de Dieu, on peut dire que *le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu*, dans un sens plus propre qu'on ne dit que *le Christ, selon qu'il est le Fils de Dieu, a été prédestiné pour être homme.*

ARTICLE III. — LA PRÉDESTINATION DU CHRIST EST-ELLE LE MODÈLE DE LA NOTRE (3)?

1. Il semble que la prédestination du Christ ne soit pas le modèle de la nôtre. Car le modèle préexiste avant ce qui doit le reproduire. Or, rien ne préexiste de toute éternité. Par conséquent puisque notre prédestination est éternelle, il semble que celle du Christ ne soit pas le type de la nôtre.

2. Le modèle mène à la connaissance de ce qui l'imite. Or, Dieu n'a pas dû être conduit à la connaissance de notre prédestination par quelque autre

(1) C'est-à-dire de l'homme qui subsiste en Jésus-Christ. On ne peut l'entendre ainsi, parce que le suppôt dans le Christ n'étant rien autre chose que la personne divine, et la personne divine étant éternelle, il n'est pas possible qu'elle soit prédestinée.

(2) Ainsi la nature humaine n'a pas été la cause efficiente de la prédestination ; elle s'y est seulement prêtée par son aptitude.

(3) Cet article est l'explication de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII) : *Quos præscivit, hos et prædestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* (*Phil.* III) : *Salvatorem expectamus, qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.*

chose, puisqu'il est dit (*Rom.* VIII, 29) : *Il a prédestiné ceux qu'il a connus à l'avance.* La prédestination du Christ n'est donc pas le modèle de la nôtre.

3. Le modèle est conforme à la copie. Or, la prédestination du Christ paraît être d'une autre nature que la nôtre ; parce que nous sommes prédestinés pour être des enfants d'adoption, tandis que le Christ *a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans sa puissance*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* I, 4). Sa prédestination n'est donc pas le modèle de la nôtre.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 15) : que la lumière la plus éclatante de la prédestination et de la grâce, c'est le Sauveur, le médiateur entre Dieu et les hommes, J.-C., l'Homme-Dieu. Or, on dit qu'il est la lumière de la prédestination et de la grâce, en tant qu'il manifeste notre prédestination par la sienne, ce qui paraît appartenir à la nature du modèle. Donc la prédestination du Christ est le type de la nôtre.

CONCLUSION. — La prédestination du Christ n'a pas été le modèle de la nôtre selon l'acte de celui qui prédestine, mais quant au terme de la prédestination.

Il faut répondre qu'on peut considérer la prédestination de deux manières : 1° Selon l'acte de celui qui prédestine. La prédestination du Christ ne peut pas être appelée de la sorte le modèle de la nôtre; car Dieu nous a prédestinés et il a prédestiné le Christ d'une seule et même manière et par un même acte éternel (1). 2° On peut considérer la prédestination selon l'objet auquel on est prédestiné ; ce qui est le terme et l'effet de la prédestination. A cet égard la prédestination du Christ est le modèle de la nôtre ; et cela de deux manières : 1° Quant au bien auquel nous sommes prédestinés. Car il a été prédestiné pour être le Fils naturel de Dieu, et nous sommes prédestinés à la filiation adoptive, qui est une participation ou une ressemblance de la filiation naturelle. D'où saint Paul dit (*Rom.* VIII, 29) : *Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils.* 2° Quant au mode d'obtenir ce bien qui s'acquiert par la grâce ; ce qui est très-manifeste pour le Christ, parce que la nature humaine a été unie en lui au Fils de Dieu sans aucun mérite antérieur (2), et que nous avons tous reçu de la plénitude de sa grâce, selon l'expression de saint Jean (Joan. I, 16).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison se rapporte à l'acte de celui qui prédestine.

Il faut répondre de même au *second.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas nécessaire que la copie soit conforme à l'original de tous points ; mais il suffit qu'elle le reproduise de quelque manière.

ARTICLE IV. — LA PRÉDESTINATION DU CHRIST EST-ELLE CAUSE DE LA NOTRE (3) ?

1. Il semble que la prédestination du Christ ne soit pas cause de la nôtre. Car ce qui est éternel n'a pas de cause. Or, notre prédestination est éternelle. La prédestination du Christ n'est donc pas cause de la nôtre.

2. Ce qui dépend de la simple volonté de Dieu n'a pas une autre cause que sa volonté. Or, notre prédestination dépend de la simple volonté de Dieu.

(1) Comme en Dieu il n'y a qu'un seul et même acte, on ne peut pas supposer qu'un acte est produit par un autre.

(2) Ainsi la prédestination du Christ a de l'analogie avec la nôtre, mais elle en diffère cependant, quant au terme et quant au mode. Car le Christ est le fils naturel de Dieu et nous ne sommes que ses enfants adoptifs ; aucuns mérites n'ont précédé ceux du Christ, tandis que les siens ont précédé les nôtres.

(3) Dans toute l'Écriture et dans toute la tradition, le Christ est considéré comme la cause de notre prédestination, en ce sens que c'est par lui seul que nous pouvons être sauvés. Voyez le concile de Trente, sess. VI, cap. 2, 5, 6, 7, 11, 14, 16, etc.

Car saint Paul dit (*Eph.* I, 11) : *Nous avons été prédestinés par le dessein de celui qui fait toutes choses selon le conseil de sa volonté.* La prédestination du Christ n'est donc pas la cause de la nôtre.

3. La cause étant enlevée, l'effet l'est aussi. Or, la prédestination du Christ étant écartée, la nôtre ne l'est pas ; parce que quand même le Fils de Dieu ne se serait pas incarné, il était possible qu'il y eût un autre moyen de nous sauver, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 10). La prédestination du Christ n'est donc pas la cause de la nôtre.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Eph.* I, 5) : *Nous avons été prédestinés par Jésus-Christ pour être ses enfants adoptifs.*

CONCLUSION. — La prédestination du Christ n'a pas été cause de la nôtre quant à l'acte de celui qui prédestine, mais selon le terme de la prédestination.

Il faut répondre que si l'on considère la prédestination selon son acte même, la prédestination du Christ n'est pas cause de la nôtre, puisque c'est par un seul et même acte que Dieu l'a prédestiné et qu'il nous a prédestinés nous-mêmes. Mais si l'on considère la prédestination selon son terme, alors la prédestination du Christ est la cause de la nôtre. En effet Dieu a préordonné notre salut en prédestinant de toute éternité qu'il s'accomplirait par Jésus-Christ. Car la prédestination éternelle embrasse non-seulement ce qui doit être fait dans le temps, mais encore le mode et l'ordre d'après lequel il doit s'accomplir.

Il faut répondre au *premier* et au *second* argument, que ces raisonnements s'appuient sur la prédestination considérée selon l'acte de celui qui prédestine.

Il faut répondre au *troisième*, que si le Christ n'eût pas dû s'incarner, Dieu aurait préordonné les hommes au salut par une autre cause. Mais, parce qu'il a préordonné l'incarnation du Christ, il a simultanément préordonné qu'elle serait la cause de notre salut.

QUESTION XXV.

DE L'ADORATION DU CHRIST.

Après avoir considéré le Christ par rapport à son Père, nous devons le considérer en ce qui le concerne par rapport à nous. Nous parlerons : 1° de l'adoration du Christ, c'est-à-dire de l'adoration que nous lui rendons ; 2° de son caractère de médiateur entre nous et Dieu. — Sur le premier point six questions se présentent : 1° Doit-on adorer par une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité ? — 2° La chair du Christ doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ? — 3° Doit-on adorer de l'adoration de latrie l'image du Christ ? — 4° Doit-on ainsi adorer la croix du Christ ? — 5° Doit-on adorer sa mère ? — 6° De l'adoration des reliques des saints.

ARTICLE I. — DOIT-ON ADORER D'UNE SEULE ET MÊME ADORATION LA DIVINITÉ DU CHRIST ET SON HUMANITÉ (1) ?

1. Il semble qu'on ne doive pas adorer d'une même adoration l'humanité du Christ et sa divinité. En effet la divinité du Christ doit être adorée d'une adoration qui est commune au Père et au Fils ; d'où il est dit (Joan. V, 23) : *Que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père*, au lieu que l'humanité du Christ ne lui est pas commune avec le Père. On ne doit donc pas adorer l'humanité du Christ et sa divinité d'une même adoration.

2. L'honneur est dans un sens propre la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3). Or, la vertu mérite sa récompense par

(1) Cet article renverse fondamentalement l'erreur de Nestorius et de Félix d'Urgel, qui prétendaient que l'on ne devait pas adorer le Christ comme Dieu et le Christ comme homme d'une seule et même adoration.

son acte. Par conséquent puisque dans le Christ l'opération de la nature divine est autre que celle de la nature humaine, ainsi que nous l'avons vu (quest. XIX, art. 1), il semble donc que son humanité doive être vénérée d'une manière et sa divinité d'une autre.

3. L'âme du Christ, si elle n'avait pas été unie au Verbe, devrait être vénérée à cause de l'excellence de la sagesse et de la grâce qu'elle a. Or, elle n'a rien perdu de sa dignité de ce qu'elle a été unie au Verbe. La nature humaine dans le Christ doit donc être vénérée d'une adoration propre, indépendamment du respect que l'on a pour sa divinité.

Mais c'est le *contraire*. Le cinquième concile général dit (*Const.* II, gen. V, collat. VIII, can. 9) : Si quelqu'un dit que l'on doit adorer le Christ dans ses deux natures, et que par là on admette deux adorations, mais qu'on n'adore pas d'une seule et même adoration Dieu le Verbe incarné avec sa propre chair, comme on l'a cru dès le commencement de l'Eglise de Dieu, qu'il soit anathème.

CONCLUSION. — A cause de l'unité de personne que l'on honore proprement dans le Christ, il n'y a qu'une seule adoration du Christ; mais, en raison de ses deux natures, il y a plusieurs causes de cette adoration.

Il faut répondre que dans celui qu'on honore nous pouvons considérer deux choses, celui à qui on rend cet honneur et la cause pour laquelle on le lui rend. Or, on honore à proprement parler la chose subsistante tout entière (1). Car nous ne disons pas qu'on honore la main de l'homme, mais l'homme entier, et si parfois il arrive qu'on dise que l'on honore la main ou le pied de quelqu'un, on ne le dit pas dans le sens que ces parties soient honorées en elles-mêmes, mais parce qu'on honore le tout en elles. De la sorte on peut aussi honorer un homme dans quelque chose d'extérieur, par exemple dans son habit, son image ou son messager (2). La cause de l'honneur étant le motif pour lequel on est honoré, elle a une certaine excellence. Car l'honneur est le respect que l'on témoigne à quelqu'un à cause de sa supériorité, comme nous l'avons dit (2ª 2ª, quest. CIII, art. 1). C'est pourquoi si dans un même homme il y a plusieurs choses qui portent à l'honorer, comme la dignité, la science et la vertu, l'honneur est un de la part de celui qui est honoré, mais il est multiple par rapport aux causes qui le produisent. Car c'est l'homme qu'on honore à cause de sa science et de sa vertu. — Par conséquent, puisqu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne pour la nature divine et humaine, et qu'il n'y a qu'une seule hypostase et un seul suppôt, il n'y a qu'une seule adoration et qu'un seul honneur relativement à celui qui est adoré, mais on peut dire qu'il y en a plusieurs relativement à la cause pour laquelle on l'honore, de telle sorte qu'on l'honore pour sa sagesse créée d'un autre honneur que pour sa sagesse incréée. Mais si l'on supposait dans le Christ plusieurs personnes ou plusieurs hypostases, il s'ensuivrait qu'il y aurait absolument plusieurs adorations; et c'est ce qui est condamné par les conciles. Si quelqu'un, est-il dit dans les anathèmes de saint Cyrille (*Conc. Ephes.* gener. III, part. I, cap. 26), ose prétendre que l'on doit adorer l'homme qui s'est incarné simultanément avec le Verbe de Dieu, comme si l'on honorait l'un pour l'autre, et qu'on n'offrît pas plutôt une seule et même adoration à l'Emmanuel, selon que le Verbe s'est fait chair, qu'il soit anathème.

(1) Ainsi ce qu'on adore dans le Christ, c'est la personne, et il est de foi que l'homme qu'on désigne sous le nom du Christ doit être adoré du culte de latrie. La définition du concile d'Ephèse a été renouvelée au concile de Latran, sous Martin Iᵉʳ, et a servi de base à celle du concile de Trente (sess. XIII, can. 6), au sujet de l'adoration du Christ dans l'Eucharistie.

(2) Quand on adore une chose à cause d'une autre, l'adoration est relative.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a dans la Trinité trois personnes que l'on honore, mais qu'il n'y a qu'une seule cause d'honneur, tandis que dans le mystère de l'Incarnation c'est le contraire. C'est pourquoi l'honneur qu'on rend à la Trinité est un d'une autre manière que l'honneur rendu au Christ.

Il faut répondre au *second*, que l'opération n'est pas ce que l'on honore, mais elle est le motif de l'honneur qu'on rend. C'est pourquoi, par là même que dans le Christ il y a deux opérations, il ne s'ensuit pas qu'il y ait deux adorations, mais deux causes d'adoration.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme du Christ, si elle n'avait pas été unie au Verbe de Dieu, serait ce qu'il y a de plus principal dans cet homme. C'est pourquoi on devrait surtout l'honorer, parce que l'homme serait ce qu'il y a en lui de plus important. Mais l'âme du Christ étant unie à une personne plus noble, on doit surtout honorer cette personne à laquelle elle est unie. Toutefois la dignité de l'âme humaine n'est pas par là diminuée; elle est au contraire augmentée, comme nous l'avons vu (quest. II, art. 2 ad 2).

ARTICLE II. — DOIT-ON ADORER L'HUMANITÉ DU CHRIST DE L'ADORATION DE LATRIE (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas adorer l'humanité du Christ de l'adoration de latrie. Car sur ces paroles (*Ps.* XCVIII) : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, la glose dit (*ord.*) : Nous adorons sans impiété le corps que le Verbe de Dieu a pris, parce que personne ne mange sa chair spirituellement sans l'adorer auparavant; mais je ne parle pas de cette adoration qui consiste dans le culte de latrie, qu'on ne doit qu'au Créateur. La chair du Christ étant une partie de son humanité, il s'ensuit qu'on ne doit pas adorer en lui l'humanité de l'adoration de latrie.

2. Le culte de latrie n'est dû à aucune créature. Car les gentils sont réprouvés pour *avoir adoré et servi la créature*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* I, 25). Or, l'humanité du Christ est une créature. On ne doit donc pas l'adorer du culte de latrie.

3. L'adoration de latrie est due à Dieu en reconnaissance de son souverain domaine, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* VI, 13) : *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui.* Or, le Christ, comme homme, est moindre que son Père. Son humanité ne doit donc pas être adorée de l'adoration de latrie.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. IV, cap. 3) : On adore la chair du Christ dans le Verbe incarné, non pour elle-même, mais à cause du Verbe de Dieu qui lui est uni hypostatiquement. Et sur ces paroles (*Ps.* XCVIII) : *Adorate scabellum pedum ejus*, la glose dit (*ord. Aug.*) : Celui qui adore le corps du Christ ne regarde pas la terre, mais plutôt celui dont elle est l'escabeau, et c'est en son honneur qu'on adore l'escabeau lui-même. Or, on adore le Verbe incarné de l'adoration de latrie. On adore donc aussi de la sorte son corps ou son humanité.

CONCLUSION. — On doit adorer l'humanité du Christ du culte de latrie, si l'on entend que l'adoration se rapporte à lui comme à la chose adorée; mais si on entend l'adoration qui se fait en raison de l'humanité du Christ, qui est parfaite parce qu'elle a reçu toutes les grâces, on ne doit pas l'adorer du culte de latrie, mais du culte d'hyperdulie.

(1) Cette question a été parfaitement éclaircie par ces paroles du concile de Nicée, que rapporte le concile d'Ephèse (part. III, cap. 6) : *Confitemur Dominum nostrum Jesum Christum... totum adorabilem, etiam cum corpore, sed non secundùm corpus adorabilem : totum adorantem etiam cum divinitate, sed non secundùm divinitatem adorantem; totus quippè ergò est Deus etiam cum corpore, non secundùm corpus : totus adorandus etiam cum corpore, non propter corpus.*

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'honneur de l'adoration est dû proprement à l'hypostase subsistante; mais le motif de l'honneur peut être une chose subsistante et pour laquelle on honore la personne dans laquelle elle se trouve. L'adoration de l'humanité du Christ peut donc s'entendre de deux manières : 1° On peut entendre qu'elle se rapporte à lui comme à la chose adorée; alors adorer la chair du Christ n'est rien autre chose que d'adorer le Verbe de Dieu incarné; comme adorer l'habit d'un roi n'est rien autre chose que d'adorer le roi qui en est vêtu. Dans ce sens, l'adoration de l'humanité du Christ est une adoration de latrie. 2° On peut entendre l'adoration de l'humanité du Christ, qui se fait en raison de son humanité elle-même qui est parfaite par suite de tous les dons de la grâce. Dans ce cas l'adoration de l'humanité du Christ n'est pas une adoration de latrie, mais une adoration de dulie, de telle sorte que la même personne du Christ est adorée d'une adoration de latrie à cause de sa divinité et d'une adoration de dulie à cause de la perfection de son humanité. Et il n'y a rien là qui répugne, parce que l'honneur de latrie est dû à Dieu le Père lui-même à cause de la déité, et l'honneur de dulie (1) à cause de l'empire d'après lequel il gouverne les créatures. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (*Ps.* VII) : *Domine Deus meus, in te speravi*, la glose dit (*interl.*) : On lui doit le culte de dulie, comme étant le Seigneur de toutes choses par sa puissance, et le culte de latrie, comme au Dieu de tous les êtres par la création.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette glose ne doit pas s'entendre comme si l'on adorait la chair du Christ séparément de sa divinité. Car ceci ne pourrait arriver que dans le cas où l'hypostase de Dieu et celle de l'homme ne seraient pas la même. Mais parce que, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. sup. cit.*), si vous séparez intellectuellement ce qui se voit de ce qui se comprend, il ne doit pas être adoré en tant que créature, c'est-à-dire qu'il ne doit pas recevoir le culte de latrie : en le considérant ainsi séparément du Verbe de Dieu, on lui devrait l'adoration de dulie, non pas une adoration quelconque comme celle qu'on rend en général aux autres créatures, mais une adoration proportionnée à son excellence et à laquelle on donne le nom d'hyperdulie (2).

La réponse au *second* et au *troisième* argument est par là même évidente; parce qu'on ne rend pas l'adoration de latrie à l'humanité du Christ pour elle-même, mais en raison de la divinité à laquelle elle est unie et par rapport à laquelle le Christ n'est pas moindre que le Père.

ARTICLE III. — L'IMAGE DU CHRIST DOIT-ELLE ÊTRE ADORÉE DE L'ADORATION DE LATRIE (3)?

1. Il semble qu'on ne doive pas adorer l'image du Christ de l'adoration de latrie. Car il est dit (*Ex.* XX, 4) : *Vous ne vous ferez point d'images taillées, ni quelque autre figure.* Or, on ne doit rien adorer contre le précepte de Dieu. L'image du Christ ne doit donc pas être adorée de l'adoration de latrie.

2. Nous ne devons pas faire les mêmes choses que les gentils, d'après saint

(1) Cette expression ne signifie pas que l'on doit à Dieu deux sortes de culte, l'un de latrie et l'autre de dulie; mais le mot de *dulie* est pris dans un sens large, et il signifie que le culte suprême de dulie lui est dû, comme au souverain Seigneur de toutes choses. Il n'est dû aux créatures qu'autant qu'elles participent à sa domination. Mais ce culte suprême de dulie se confond avec le culte de latrie.

(2) Le nom d'*hyperdulie* lui conviendrait comme à la plus excellente des créatures. C'est à ce titre qu'on l'emploie quand il s'agit de la sainte Vierge.

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur des iconoclastes, qui fut condamnée en 787 par le second concile de Nicée, mais qui fut renouvelée par les wicleffistes, les luthériens, les zuingliens et les calvinistes au commencement de l'âge moderne.

Paul (*Ephes.* v). Or, les gentils sont surtout blâmés de ce qu'*ils ont remplacé la gloire du Dieu incorruptible par l'image d'un homme corruptible,* selon l'expression de saint Paul (*Rom.* I, 23). On ne doit donc pas adorer l'image du Christ de l'adoration de latrie.

3. On doit au Christ l'adoration de latrie en raison de la divinité, mais non pas en raison de l'humanité. Or, on ne doit pas l'adoration de latrie à l'image de sa divinité qui a été imprimée à l'âme raisonnable. Par conséquent on la doit encore beaucoup moins à l'image corporelle qui représente son humanité

4. Il semble qu'on ne doive faire dans le culte divin que ce qui a été établi par Dieu. C'est pourquoi l'Apôtre en exposant la doctrine qu'il a reçue sur le sacrifice de l'Eglise dit (I. *Cor.* XI, 23) : *C'est du Seigneur que j'ai appris ce que je vous ai enseigné.* Or, on ne trouve rien dans l'Ecriture sur l'adoration des images. On ne doit donc pas adorer l'image du Christ du culte de latrie.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. IV, cap. 17) cite saint Basile, qui dit que l'honneur de l'image revient à son prototype, ou à celui qu'elle représente. Or, le Christ qui est ici le sujet représenté doit être adoré de l'adoration de latrie. On doit donc aussi adorer de la sorte son image.

CONCLUSION. — Puisque l'on doit adorer le Christ de l'adoration de latrie, son image doit être adorée de la même manière, d'après saint Thomas.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*De memor. et reminisc.* cap. 2), il y a deux sortes de mouvements par lesquels l'âme se porte vers une image. Par l'une elle se porte vers l'image elle-même selon qu'elle est une chose, et par l'autre elle se porte vers l'image selon qu'elle est la représentation d'un autre objet. Il y a cette différence entre ces deux mouvements; c'est que le premier par lequel on se porte vers l'image, comme étant une chose, diffère de celui par lequel on se porte vers ce qui est représenté; au lieu que le second mouvement qui se rapporte à l'image comme telle est absolument le même que celui qui se rapporte à ce qu'elle représente. Par conséquent il faut dire qu'on ne doit aucun respect à l'image du Christ, en tant qu'elle est une chose (par exemple, du bois sculpté ou peint), parce qu'on ne doit vénérer que les êtres raisonnables. Il faut donc qu'on ne l'honore que comme image (1), et alors il s'ensuit qu'on lui doit le même respect qu'à l'image du Christ et qu'au Christ lui-même. Ainsi puisqu'on adore le Christ d'une adoration de latrie, il en résulte que son image doit être adorée de la sorte.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce précepte n'empêche pas de faire des statues ou des tableaux, mais il défend d'en faire pour les adorer. C'est pourquoi il ajoute : *Vous ne les adorerez pas, et vous n'aurez pas de culte pour eux* (2). Et parce que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), c'est le même mouvement qui se porte vers l'image et vers l'objet qu'elle représente, il s'ensuit qu'on interdit l'adoration de l'image, au même titre que l'adoration de la chose qui est représentée. Ainsi, dans cet endroit, il est défendu d'adorer les images que les gentils faisaient pour adorer leurs dieux, c'est-à-dire les démons. C'est pourquoi, il est dit auparavant : *Vous*

(1) Bossuet dit à ce sujet : Saint Thomas attribue à la croix le culte de latrie, qui est le culte suprême, mais il s'explique en disant que c'est une latrie respective, qui ne devient suprême que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ... Qui peut blâmer ce sens? Personne, sans doute : si l'expression déplait, il n'y a qu'à la laisser là, comme a fait sans hésiter le P. Pétau. Lettre sur l'adoration de la croix, édit. de Vers. tom. XXV, p. 65.

(2) Ce sont ces passages de l'Ecriture qui sont cités dans les livres carolins, où l'on combat la décision du concile de Nicée, qui ne fut pas d'abord reconnu en Occident. Mais cette divergence de sentiments ne roulait que sur une méprise, sur le double sens que présente le mot *adoration.*

n'aurez pas de dieux étrangers en ma présence. Le vrai Dieu étant incorporel, on ne pouvait le représenter sous aucune image, parce que, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. sup. cit.*) : Il est de la plus grande démence et de la dernière impiété de donner une figure à ce qui est divin. Mais parce que sous le Nouveau Testament Dieu s'est fait homme, on peut l'adorer sous l'image corporelle qui le représente.

Il faut répondre au *second*, que l'Apôtre défend de faire les œuvres infructueuses des gentils, mais il ne défend pas de faire leurs œuvres utiles. Or, on doit compter l'adoration des images parmi leurs œuvres infructueuses sous deux rapports : 1° parce que quelques-uns (1) d'entre eux adoraient les images elles-mêmes, comme des choses, croyant qu'elles avaient un certain pouvoir, à cause des réponses que les démons donnaient par leur intermédiaire, et des autres effets prodigieux qui s'opéraient. 2° En raison des choses qu'elles représentaient. Car ces images se rapportaient à des créatures que l'on vénérait du culte de latrie. Pour nous, nous adorons de l'adoration de latrie l'image du Christ, qui est vrai Dieu, non à cause de l'image elle-même, mais à cause de la chose qu'elle représente, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'on doit vénérer la créature raisonnable pour elle-même ; c'est pourquoi si l'on rendait à la créature raisonnable, qui est faite à l'image de Dieu, une adoration de latrie, il pourrait y avoir une occasion d'erreur, en ce sens que le mouvement de celui qui l'adorerait s'arrêterait à l'homme, considéré comme être, et ne s'élèverait pas jusqu'à Dieu dont il est l'image ; ce qui ne peut pas avoir lieu quand il s'agit d'une image sculptée ou peinte qui tombe sous les sens,

Il faut répondre au *quatrième*, que les apôtres ont transmis à l'Eglise, d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint, des choses qui ne se trouvent pas dans leurs écrits, mais que l'Eglise a observées dans tous les siècles (2). C'est ce qui fait dire à saint Paul (II. *Thess.* II, 15) : *Demeurez fermes et conservez les traditions qui vous ont été enseignées, soit par mes discours, soit par mes lettres*, c'est-à-dire de vive voix ou par écrit. Parmi ces traditions se trouve l'adoration des images du Christ. Ainsi on dit que saint Luc a peint une image du Christ qui se trouve à Rome.

ARTICLE IV. — LA CROIX DOIT-ELLE ÊTRE ADORÉE DE L'ADORATION DE LATRIE (3)?

1. Il semble qu'on ne doive pas adorer la croix du Christ de l'adoration de latrie. Car un enfant pieux ne vénère pas ce qui a outragé son père ; par exemple, le fouet qui l'a flagellé, ou le bois sur lequel il a été attaché, mais il l'a plutôt en horreur. Or, le Christ a souffert sur le bois de la croix la mort la plus ignominieuse, d'après ces paroles (*Sap.* II, 20) : *Condamnons-le à la mort la plus honteuse.* Au lieu de vénérer la croix, nous devons donc plutôt l'abhorrer.

2. L'humanité du Christ est adorée de l'adoration de latrie, en tant qu'elle est unie au Fils de Dieu en personne ; ce qu'on ne peut dire de la croix. On ne doit donc pas l'adorer de l'adoration de latrie.

3. Comme la croix du Christ a été l'instrument de sa passion et de sa

(1) Cette idolâtrie grossière ne fut en effet que l'erreur de certaines personnes ; le polythéisme consistait principalement dans la déification de l'homme et des esprits créés.

(2) Ainsi, d'après saint Thomas, il y a eu de tout temps dans l'Eglise une tradition particulière, indépendamment de l'Ecriture ; ce qui renverse tout le système du protestantisme.

(3) Le concile de Nicée a défini (act. 3) que l'on devait adorer les images, et le concile de Trente a anathématisé ceux qui condamnaient les honneurs rendus aux reliques des saints (sess. XXV).

mort, il en est de même d'une foule d'autres choses, comme les clous, la couronne et la lance. Nous ne leur rendons cependant pas le culte de latrie. Il semble donc qu'on ne doive pas adorer la croix de cette manière.

Mais c'est le *contraire*. Nous rendons un culte de latrie à celui dans lequel nous mettons une espérance de salut. Or, nous plaçons nos espérances de salut dans la croix du Christ. Car l'Église chante : Je vous salue, ô croix ; mon unique espérance, dans ce temps de la passion, augmentez la justice de ceux qui sont déjà justes, et accordez le pardon aux coupables. La croix du Christ doit donc être adorée de l'adoration de latrie.

CONCLUSION. — La croix du Christ sur laquelle le Christ a été crucifié, doit être adorée de l'adoration de latrie, soit parce qu'elle le représente, soit parce que ses membres l'ont touchée, mais une autre croix d'une autre matière ne doit être adorée de cette manière que dans le premier sens.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'honneur ou le respect n'est dû qu'à la créature raisonnable, et on ne le doit à la nature insensible qu'en raison de la nature qui est douée de raison. Et cela de deux manières : 1° selon qu'elle la représente ; 2° en tant qu'elle lui est unie d'une certaine façon. On a coutume de vénérer l'image d'un roi de la première manière, et on vénère de la seconde ses vêtements. Et l'on vénère l'un et l'autre de la même vénération que l'on vénère le roi lui-même. — Par conséquent, si nous parlons de la croix sur laquelle le Christ a été crucifié, nous devons la vénérer de ces deux manières. Nous la vénérons de la première, selon qu'elle nous représente la figure du Christ, qui y est mort ; et nous la vénérons de la seconde, parce que les membres du Christ l'ont touchée, et qu'elle a été couverte de son sang. Mais on l'adore de ces deux manières, de la même adoration qu'on adore le Christ, c'est-à-dire de l'adoration de latrie. C'est pour cela que nous nous adressons à la croix (1), et que nous lui parlons comme au crucifié. Mais s'il s'agit de l'image de la croix du Christ faite d'une matière quelconque, par exemple, en pierre ou en bois, en argent ou en or ; alors c'est la croix seulement, considérée comme l'image du Christ, que nous vénérons de l'adoration de latrie, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que la croix du Christ, dans l'idée ou l'opinion des infidèles, représente son opprobre, mais, par rapport à notre salut qu'elle a produit, elle rappelle la vertu divine du Christ, par laquelle il a triomphé de ses ennemis, suivant ces paroles de saint Paul (*Colos.* II, 14) : *Il a entièrement aboli la cédule qui nous était contraire en l'attachant à sa croix, et ayant désarmé les Principautés et les Puissances, il les a exposées en spectacle avec confiance, après en avoir triomphé par lui-même.* C'est ce qui lui fait dire ailleurs (I. *Cor.* I, 18) : *La prédication de la croix est une folie pour ceux qui se perdent ; mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, elle est la vertu de Dieu.*

Il faut répondre au *second*, que quoique la croix du Christ n'ait pas été unie au Verbe de Dieu en personne, cependant elle lui a été unie d'une autre manière, c'est-à-dire par la représentation et le contact. C'est sous ce seul rapport qu'on lui témoigne du respect.

Il faut répondre au *troisième*, que par rapport aux choses que les membres du Christ ont touchées, nous n'adorons pas seulement la croix, mais encore tout ce qui appartient au Christ. D'où saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.*

(1) C'est ainsi que dans la strophe de l'hymne du dimanche de la Passion, que nous avons traduite plus haut, nous disons : O *crux, ave, spes unica ! hoc passionis tempore, auge piis justitiam, reisque dona veniam.*

lib. iv, cap. 12) qu'il est convenable d'adorer le bois précieux de la croix, comme ayant été sanctifié par le contact du corps et du sang du Christ, les clous, les vêtements, la lance et les demeures saintes qui l'ont reçu, tels que la crèche, le tombeau (1), etc. Toutefois ces choses ne représentent pas l'image du Christ, comme la croix qu'on appelle le signe du Fils de l'homme et qui apparaîtra dans le ciel, selon l'expression de l'Evangile (Matth. xxiv). C'est pourquoi l'ange dit aux femmes (Marc. xvi, 6) : *Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié ;* mais il n'a pas dit : *celui qui a été percé d'une lance.* De là il suit que nous vénérons la croix, de quelque matière qu'elle soit, tandis qu'il n'en est pas de même de l'image des clous ou de tous les autres instruments.

ARTICLE V. — LA MÈRE DU CHRIST DOIT-ELLE ÊTRE ADORÉE DE L'ADORATION DE LATRIE (2)?

1. Il semble que la mère du Christ doive être adorée de l'adoration de latrie. Car il semble qu'on doive le même honneur à la mère du roi qu'au roi lui-même. Ainsi il est dit (III. *Reg.* ii, 19) : *qu'on mit un trône pour la mère du Roi, et qu'elle s'assit à sa droite.* Et saint Augustin ajoute (*alius auctor in serm. de assumpt.* cap. 6) que le trône de Dieu, le lit du Seigneur, la maison et le tabernacle du Christ, est digne d'être là où il est lui-même. Or, le Christ est adoré d'une adoration de latrie. Donc sa mère doit l'être aussi.

2. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. iv, cap. 17) que l'honneur de la mère se rapporte au Fils. Or, on adore le Fils de l'adoration de latrie. Par conséquent la mère aussi.

3. La mère du Christ lui est plus unie que sa croix. Or, on adore la croix de l'adoration de latrie. La mère du Christ doit donc être aussi adorée de cette manière.

Mais c'est le *contraire.* La mère de Dieu est une pure créature. L'adoration de latrie ne lui est donc pas due.

CONCLUSION. — La bienheureuse Vierge étant une créature raisonnable, ne doit pas être adorée du culte de latrie, mais en tant qu'elle est la mère de Dieu, on doit l'adorer du culte d'hyperdulie.

Il faut répondre que le culte de latrie n'étant dû qu'à Dieu, on ne le doit à aucune créature, selon que nous la vénérons par rapport à elle-même. Quoique les créatures insensibles ne soient pas susceptibles d'être vénérées en elles-mêmes, cependant il n'en est pas ainsi de la créature raisonnable. C'est pourquoi on ne doit pas à une simple créature raisonnable le culte de latrie. Par conséquent la bienheureuse Vierge étant une simple créature raisonnable, on ne lui doit pas cette adoration, mais seulement le culte de dulie. Toutefois, on le lui doit plus éminemment qu'aux autres créatures, parce qu'elle est la mère de Dieu. C'est pourquoi on dit qu'on lui doit non pas un culte de dulie quelconque, mais le culte d'hyperdulie.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on ne doit pas à la mère du roi un honneur égal à celui qu'on doit au roi lui-même ; mais on lui doit un honneur semblable en raison de son excellence (3). C'est ce que prouvent les autorités qu'on a citées.

(1) C'est d'après le même principe que nous vénérons comme des reliques les objets qui ont appartenu aux saints, qu'ils ont touchés ou dont ils se sont servi. Voyez ce que dit à ce sujet saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. i, cap. 13).

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des collyridiens, qui prétendaient que l'on devait adorer la Vierge Marie.

(3) C'est-à-dire quelque chose de suréminent comme l'est le culte d'hyperdulie.

Il faut répondre au *second*, que l'honneur de la mère se rapporte au Fils, parce qu'on doit adorer la mère à cause du Fils; mais ce n'est pas de la même manière que l'honneur qu'on rend à une image se rapporte à celui qu'elle représente; parce que l'image, selon qu'elle est considérée en elle-même, comme une chose, ne doit point du tout être vénérée.

Il faut répondre au *troisième*, que la croix n'est pas digne de vénération, si on la considère en elle-même, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.); au lieu que la bienheureuse Vierge en est digne par elle-même. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE VI. — DOIT-ON ADORER LES RELIQUES DES SAINTS (1)?

1. Il semble qu'on ne doive adorer les reliques des saints d'aucune manière. Car on ne doit pas faire quelque chose qui puisse être une occasion d'erreur. Or, il semble que l'adoration des reliques des morts appartienne à l'erreur des gentils qui rendaient de très-grands honneurs à ceux qui n'étaient plus. On ne doit donc pas adorer les reliques des saints.

2. Il semble insensé de vénérer une chose insensible. Or, les reliques des saints sont des corps insensibles. C'est donc une folie que de les vénérer.

3. Un corps mort n'est pas de même espèce qu'un corps vivant, et par conséquent il ne paraît pas être le même numériquement. Il semble donc qu'on ne doive pas adorer le corps d'un saint après sa mort.

Mais c'est le *contraire*. Gennade dit (*Lib. de ecclesiast. dogm.* cap. 73): Nous croyons que l'on doit honorer les corps des saints et surtout les reliques des bienheureux martyrs, comme les membres du Christ. Puis il ajoute : Si on est opposé à ce sentiment, on n'est pas un disciple du Christ, mais un disciple d'Eunome et de Vigilance.

CONCLUSION. — Puisque nous vénérons les saints de Dieu, il faut aussi que nous vénérions leurs corps et leurs reliques.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 13), si l'habit d'un père, son anneau et d'autres objets semblables, sont d'autant plus chers à ses descendants que ceux-ci ont plus d'affection pour leurs parents; on ne doit mépriser d'aucune manière leurs corps qui nous sont plus précieux et plus étroitement unis que tous les vêtements qu'ils ont portés, puisqu'ils appartiennent à la nature de l'homme. D'où il est évident que celui qui a de l'affection pour quelqu'un, vénère ce qui reste de lui après la mort, non-seulement son corps ou des parties de son corps, mais encore ses objets extérieurs, comme ses vêtements et d'autres choses semblables. Or, il est clair que nous devons avoir en vénération les saints de Dieu, comme les membres du Christ, les enfants et les amis de Dieu, et nos intercesseurs. C'est pourquoi nous devons rendre un honneur convenable à leurs reliques, en leur mémoire, et surtout à leurs corps qui ont été les temples et les organes de l'Esprit-Saint, habitant et agissant en eux, et qui doivent être rendus conformes au corps du Christ, par la résurrection glorieuse. Aussi Dieu honore-t-il convenablement leurs reliques en faisant des miracles en leur présence.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement est celui de Vigilance que saint Jérôme rapporte en ces termes (*Cont. Vigil.* cap. 2) : Sous prétexte de religion, nous voyons qu'on est presque revenu au rite des gentils. On adore, en la baisant, je ne sais quelle poussière que l'on

(1) L'honneur rendu aux reliques a été attaqué pour la première fois par Vigilance, que saint Jérôme a vigoureusement réfuté. Le second concile de Nicée a aussi condamné cette erreur (act. 3). Les novateurs modernes l'ayant renouvelée, le concile de Trente les a anathématisés de nouveau (sess. XXV). *Decret. de invocat. venerat. et reliq. sanctorum*.

conserve dans un petit vase enveloppé d'un linge précieux. Saint Jérôme s'élève contre ce sectaire en disant (*Epist. ad Rip.*) : Nous n'adorons pas (de l'adoration de latrie), je ne dis pas les reliques des martyrs, mais ni le soleil, ni la lune, ni les anges; mais nous honorons les reliques des martyrs pour que nous adorions celui dont ils sont les témoins; et nous honorons les serviteurs pour que l'honneur que nous leur rendons remonte vers le Seigneur. Par conséquent, en honorant les reliques des saints, nous ne tombons pas dans l'erreur des gentils qui offraient aux morts un culte de latrie.

Il faut répondre au *second*, que nous n'adorons pas ce corps insensible pour lui-même, mais à cause de l'âme qui lui a été unie et qui maintenant jouit de Dieu, et aussi à cause de Dieu dont ils ont été les ministres.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps mort d'un saint n'est pas numériquement le même qu'il a été d'abord, pendant qu'il vivait, à cause de la diversité de sa forme qui est l'âme; cependant il est le même par l'identité de la matière qui doit être de nouveau unie à sa forme (1).

QUESTION XXVI.

DU CHRIST CONSIDÉRÉ COMME MÉDIATEUR DE DIEU ET DES HOMMES.

Après avoir parlé du Christ comme l'objet de notre adoration, nous devons le considérer comme médiateur de Dieu et des hommes. — A cet égard il y a deux questions à examiner : 1° Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes? — 2° Cet attribut lui convient-il par rapport à sa nature humaine?

ARTICLE I. — EST-CE LE PROPRE DU CHRIST D'ÊTRE MÉDIATEUR ENTRE DIEU ET LES HOMMES (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes. Car le prophète aussi bien que le prêtre paraissent être des médiateurs entre Dieu et les hommes, d'après ces paroles de Moïse (*Deut.* v, 5) : *Je fus dans ce temps-là l'entremetteur et le médiateur entre Dieu et les hommes*. Or, il n'est pas propre au Christ d'être prophète et prêtre. Il ne lui est donc pas propre non plus d'être médiateur.

2. Ce qui convient aux bons anges et aux mauvais ne peut être appelé une chose propre. Or, il convient aux bons anges d'être intermédiaires entre Dieu et les hommes, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) : et cela convient aussi aux mauvais, c'est-à-dire aux démons. Car ils ont des choses communes avec Dieu, comme leur immortalité, et ils en ont de communes avec l'homme, c'est-à-dire qu'ils souffrent et que par conséquent ils sont malheureux, comme le prouve saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 8, 13 et 15). Il n'est donc pas propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes.

3. Il appartient à l'office du médiateur de prier pour l'un de ceux entre lesquels il s'interpose. Or, d'après saint Paul (*Rom.* VIII, 26) : *L'Esprit-Saint prie Dieu pour nous par des gémissements inénarrables*. L'Esprit-Saint est donc médiateur entre Dieu et les hommes, et par conséquent ce n'est pas une chose propre au Christ.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (I. *Tim.* II, 5) : *Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme*.

CONCLUSION. — Il ne convient qu'au Christ d'être médiateur d'une manière abso-

(1) Voyez sur le culte des saints et sur les reliques, Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, édit. de Vers. tom. XVIII, p. 80-90, et dans ses fragments de controverse, celui qui est intitulé : *Du culte dû à Dieu* (*ibid.* p. 209 et suiv.).

(2) Il est de foi que le Christ est médiateur entre Dieu et les hommes.

lue et parfaite ; cependant rien n'empêche qu'il n'y en ait beaucoup d'autres qui soient médiateurs sous un rapport, c'est-à-dire par manière de disposition ou comme ministres de Dieu.

Il faut répondre qu'il appartient proprement à l'office du médiateur de lier et d'unir ceux entre lesquels il interpose sa médiation ; car les extrêmes s'unissent dans un milieu. Or, il convient au Christ d'unir les hommes à Dieu d'une manière parfaite, puisque c'est par lui qu'ils ont été réconciliés avec Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor*. v, 19) : *Dieu était dans le Christ, réconciliant le monde avec lui.* C'est pourquoi il n'y a que le Christ qui soit un médiateur parfait entre Dieu et les hommes, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu. C'est pour ce motif qu'après avoir dit : *Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme,* l'Apôtre ajoute : *qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous.* Mais rien n'empêche que d'autres ne soient appelés médiateurs entre Dieu et les hommes sous un rapport (1), c'est-à-dire selon qu'ils coopèrent à l'union des hommes avec Dieu, par manière de disposition ou comme ses ministres (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les prophètes et les prêtres de l'Ancien Testament ont été appelés médiateurs entre Dieu et les hommes par manière de disposition et comme ministres de Dieu, selon qu'ils annonçaient et qu'ils figuraient à l'avance le véritable et parfait médiateur de Dieu et des hommes. Quant aux prêtres du Nouveau Testament, on peut les appeler médiateurs entre Dieu et les hommes, selon qu'ils sont les ministres du vrai médiateur, et qu'ils confèrent à sa place les sacrements qui sont un moyen de salut pour les hommes.

Il faut répondre au *second*, que les bons anges, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 13), ne peuvent être appelés avec raison des médiateurs entre Dieu et les hommes. Car quoiqu'ils aient de commun avec Dieu la béatitude et l'immortalité, ils n'ont rien de commun avec les hommes qui sont malheureux et mortels ; ils sont même plutôt éloignés des hommes et unis à Dieu qu'ils ne tiennent le milieu entre l'un et l'autre. Cependant saint Denis dit qu'ils sont médiateurs, parce que par le rang de leur nature ils ont été établis au-dessous de Dieu et au-dessus des hommes, et qu'ils remplissent l'office de médiateur, non d'une manière principale et parfaite, mais par manière de disposition et comme ministres. D'où il est dit (Matth. IV, 11) : *Que les anges s'approchèrent du Christ et qu'ils le servirent.* Quant aux démons ils ont l'immortalité qui leur est commune avec Dieu, et la misère qui leur est commune avec les hommes ; car le démon immortel et malheureux s'interpose pour empêcher de parvenir à l'immortalité bienheureuse et conduire au malheur immortel. Par conséquent il est comme un mauvais intermédiaire qui sépare des amis. Au contraire le Christ a eu de commun la béatitude avec Dieu, et la mortalité avec les hommes. C'est pour cela qu'il s'est interposé comme intermédiaire pour que, la mortalité étant détruite, il rendît les morts immortels (ce qu'il a montré en se ressuscitant) et qu'il rendît bienheureux ceux qui sont misérables. C'est pour cela qu'il est le bon médiateur qui réconcilie les ennemis.

Il faut répondre au *troisième*, que l'Esprit-Saint étant en tout égal à Dieu,

(1) Pour la différence qu'il y a entre le Christ et les autres médiateurs, on peut voir ce que dit saint Thomas, in III dist. quest. XIX, art. 5, quest. III, ad 2, 3, 4 et 5.

(2) On peut conclure de là que le Christ a été médiateur selon la substance et selon l'opération : selon la substance, parce que Dieu et l'homme sont unis en lui substantiellement ; selon l'opération, parce qu'il a été arbitre entre Dieu et nous, parce qu'il est venu faire connaître aux hommes les lois établies de Dieu, parce qu'il prie pour nous, parce qu'il a éteint notre dette en satisfaisant pour nous.

ne peut pas être appelé médiateur entre Dieu et les hommes, mais il n'y a que le Christ, qui, bien qu'il soit égal au Père selon la divinité, est cependant moindre que lui sous le rapport de l'humanité, ainsi que nous l'avons dit (quest. xx, art. 1). Aussi sur ces paroles de saint Paul (*Gal.* III) : *Mediator unius non est*, la glose dit : Ce n'est ni le Père, ni l'Esprit-Saint (1). Mais on dit que l'Esprit-Saint prie pour nous, parce qu'il nous fait prier.

ARTICLE II. — LE CHRIST, COMME HOMME, EST-IL MÉDIATEUR ENTRE DIEU ET LES HOMMES (2)?

1. Il semble que le Christ, comme homme, ne soit pas médiateur entre Dieu et les hommes. Car saint Augustin dit (*alius auctor. Lib. cont. Felic.* cap. 10) : Il n'y a qu'une seule personne dans le Christ pour qu'on ne dise pas qu'il n'y a pas qu'un seul Christ, mais il n'y a pas qu'une substance, de peur qu'en éloignant l'idée de médiateur, on dise seulement qu'il est le Fils de Dieu ou le fils de l'homme. Or, il n'est pas le Fils de Dieu et de l'homme, comme homme, mais il l'est tout à la fois comme Dieu et homme. On ne doit donc pas dire qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes, seulement comme homme.

2. Comme le Christ en tant que Dieu est égal au Père et à l'Esprit-Saint, de même en tant qu'homme il a la même nature que les hommes. Or, par là même que comme Dieu il a la même nature que le Père et l'Esprit-Saint, on ne peut l'appeler médiateur en tant qu'il est Dieu. Car sur ces paroles de saint Paul (I. *Tim.* II) : *Mediator Dei et hominum*, la glose dit (*ord. Aug.* lib. x *Conf.* cap. 13) : qu'en tant que Verbe il n'est pas médiateur; parce qu'il est égal à Dieu, qu'il est Dieu en Dieu, et qu'il n'est qu'un seul et même Dieu. On ne peut donc pas non plus l'appeler médiateur, en tant qu'il est homme, parce qu'il a la même nature que les hommes.

3. On dit que le Christ est médiateur en tant qu'il nous a réconciliés avec Dieu; ce qu'il a fait en détruisant le péché qui nous séparait de lui. Or, il convient au Christ d'effacer le péché, non comme homme, mais comme Dieu. Le Christ, comme homme, n'est donc pas médiateur, mais il l'est comme Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 15) : Le Christ n'est pas médiateur parce qu'il est le Verbe, car le Verbe immortel et souverainement heureux est loin des misères des mortels, mais il l'est comme homme.

CONCLUSION. — Puisque le Christ, comme Dieu, n'est éloigné de Dieu d'aucune manière et qu'il ne peut rien en apporter qui ne soit à lui, il ne convient pas au Christ d'être médiateur en tant que Dieu, mais en tant qu'homme.

Il faut répondre que dans le médiateur nous pouvons considérer deux choses : 1° sa nature d'intermédiaire; 2° l'office qu'il a d'unir ce qui est séparé. Or, il est de l'essence d'un moyen d'être séparé des deux extrêmes; et le médiateur unit par là même qu'il porte à l'un ce qui appartient à l'autre. Aucune de ces deux conditions ne peut convenir au Christ, comme Dieu (3),

(1) Saint Paul dit (I. *Tim.* II, 5) : ***Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus***, parce qu'il n'y a que le Christ qui ait satisfait réellement pour nous, en payant à Dieu toute notre dette.

(2) Calvin a prétendu que le Christ avait été médiateur selon sa nature divine et sa nature humaine. Quelques luthériens ont soutenu qu'il ne l'était qu'en raison de son humanité seule, de manière que la personne du Verbe était tout à fait étrangère à son office de médiation. Les catholiques enseignent qu'il est médiateur comme homme, c'est-à-dire selon qu'il est uni substantiellement à Dieu.

(3) Parmi les anciens Pères, on en trouve qui ont cru, à tort, qu'avant son incarnation le Verbe avait rempli l'office de médiateur (Vid. Tertull. *Cont. Marc.* lib. II, cap. 27, et *Lib. contrà Praxeam*, cap. 14).

mais seulement comme homme. Car, comme Dieu, il ne diffère du Père et de l'Esprit-Saint ni en nature, ni en puissance. Le Père et l'Esprit-Saint n'ont rien qui ne soit au Fils, de manière qu'il n'y a pas possibilité pour lui de transmettre à d'autres ce qui appartient au Père et à l'Esprit-Saint, comme on transmet à quelqu'un ce qui appartient à d'autres. Mais ces deux choses lui conviennent comme homme; parce que comme homme il est éloigné de Dieu par la nature, et il l'est des hommes par la dignité de la grâce et de la gloire. Comme homme, il lui convient aussi d'unir les hommes à Dieu, en leur transmettant les préceptes et les dons de Dieu, et en satisfaisant à Dieu, en le priant pour eux. C'est pourquoi il est appelé très-véritablement médiateur, comme homme (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on retranchait du Christ la nature divine, on en retrancherait par conséquent la plénitude singulière de grâces qui lui convient, selon qu'il est le Fils unique du Père, d'après saint Jean (I, 14). Et c'est cette plénitude qui fait qu'il est placé au-dessus de tous les hommes et qu'il approche plus près de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que le Christ, comme Dieu, est en tout égal à son Père, mais il surpasse aussi les autres hommes par sa nature humaine. C'est pourquoi, comme homme, il peut être médiateur, mais il ne l'est pas comme Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que quoiqu'il convienne au Christ, comme Dieu, d'effacer le péché par sa propre puissance, cependant il lui convient, comme homme, de satisfaire pour le péché du genre humain. Et c'est sous ce rapport qu'on dit qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes.

QUESTION XXVII.

DE LA SANCTIFICATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE.

Après avoir parlé de l'union de Dieu et de l'homme et des conséquences de cette union, nous avons maintenant à considérer les choses que le Fils de Dieu incréé a faites et qu'il a souffertes dans la nature humaine qu'il s'est unie. — Nous diviserons en quatre parties cette dernière considération. Car nous verrons : 1° ce qui appartient à son entrée dans le monde; 2° ce qui se rapporte au développement de sa vie sur la terre; 3° ce qui regarde sa sortie d'ici-bas; 4° ce qui concerne son exaltation après cette vie. — Sur le premier point nous avons à examiner quatre choses : 1° sa conception; 2° sa naissance; 3° sa circoncision; 4° son baptême. — A l'égard de la conception il faut considérer ce qui appartient à la mère qui l'a conçu; 2° rechercher le mode de sa conception; 3° étudier la perfection de l'enfant qui a été conçu. — Relativement à la mère cinq considérations se présentent : Nous avons à nous occuper : 1° de sa sanctification; 2° de sa virginité; 3° de son mariage; 4° de son annonciation; 5° de sa préparation à la conception. — Sur sa sanctification il y a six questions à traiter : 1° La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance du sein de sa mère? — 2° A-t-elle été sanctifiée avant d'être animée? — 3° Par cette sanctification le foyer du péché a-t-il été totalement détruit en elle? — 4° A-t-elle obtenu par cette sanctification de ne pécher jamais? — 5° Par cette sanctification a-t-elle obtenu la plénitude des grâces? — 6° Lui est-il propre d'être ainsi sanctifiée?

ARTICLE I. — LA BIENHEUREUSE VIERGE MÈRE DE DIEU A-T-ELLE ÉTÉ SANCTIFIÉE AVANT SA NAISSANCE (2)?

1. Il semble que la bienheureuse Vierge n'ait pas été sanctifiée avant sa nais-

(1) Pour nous servir des expressions de l'Ecole, l'humanité était le principe *quo* des opérations du médiateur, et le Verbe le principe *quod*, qui leur communiquait leur dignité et leur valeur.

(2) Tous les Pères ont admis que la B. Vierge avait été sanctifiée avant sa naissance. C'est ce qui faisait dire à saint Bernard (*Ep.* 174) : *Ortum ejus didici ab Ecclesiâ indubitanter habere sanctum atque festivum; firmissimè cum Ecclesiâ sentiens in utero eam accepisse ut sancta prodiret.*

sance. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* xv, 46) : *Ce qui est de l'esprit n'a pas été formé le premier, mais d'abord ce qui est animal et ensuite ce qui est spirituel.* Or, par la grâce sanctifiante l'homme naît spirituellement enfant de Dieu, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. I, 13) : *Ils sont nés de Dieu*, au lieu que la naissance charnelle est la naissance animale. La bienheureuse Vierge n'a donc pas été sanctifiée avant de sortir du sein de sa mère.

2. Saint Augustin dit (*Epist.* 287) : La sanctification qui fait de nous un temple de Dieu n'appartient qu'à ceux qui renaissent. Or, on ne renaît qu'autant qu'on est né auparavant. La bienheureuse Vierge n'a donc pas été sanctifiée avant sa naissance.

3. Quiconque est sanctifié par la grâce, est purifié du péché originel et du péché actuel. Si donc la bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance, il s'ensuit qu'elle a été alors purifiée du péché originel. Or, le péché originel seul pouvait l'empêcher d'entrer dans le royaume céleste. Si donc elle était morte alors, il semble qu'elle serait entrée dans le ciel ; ce qui n'était cependant pas possible avant la passion du Christ : car *c'est par son sang que nous avons la liberté d'entrer avec confiance dans le sanctuaire*, selon l'expression de saint Paul (*Hebr.* x, 19). Il semble donc que la bienheureuse Vierge n'ait pas été sanctifiée avant sa naissance.

4. Le péché originel se contracte par l'origine, comme le péché actuel par l'acte. Or, tant qu'on pèche en acte, on ne peut être purifié du péché actuel. La bienheureuse Vierge n'a donc pu être purifiée du péché originel, puisque tant qu'elle était dans le sein de sa mère, elle était dans l'acte même de son origine.

Mais c'est le *contraire*. L'Eglise célèbre la naissance de la bienheureuse Vierge. Or, on ne célèbre une fête dans l'Eglise que pour ce qui est saint (1). La bienheureuse Vierge a donc été sainte dans sa naissance elle-même. Par conséquent elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère.

CONCLUSION. — On croit avec raison que la bienheureuse Vierge Marie, qui a engendré le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, a reçu des priviléges de grâce plus grands que tous les autres, et qu'elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère, comme l'Ecriture nous apprend que plusieurs l'ont été.

Il faut répondre qu'on ne trouve rien dans l'Ecriture qui nous apprenne que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée (2) dans le sein de sa mère, et qu'il n'est pas fait mention non plus de sa naissance. Cependant comme saint Augustin (*alius auctor in serm. de assumpt.* cap. 2, 4 et 5) prouve par la raison qu'elle a été enlevée au ciel avec son corps (quoique l'Ecriture n'en dise rien), de même nous pouvons prouver de la même manière qu'elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère. Car on croit avec raison que celle qui a engendré *le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité*, a reçu des priviléges de grâce supérieurs à tous les autres. Ainsi l'Evangile nous apprend (Luc. I, 28) : que *l'ange lui dit : Je vous salue pleine de grâce.* Nous trouvons d'ailleurs que ce privilége d'être sanctifié dès le sein de sa mère a été accordé à d'autres. Ainsi le Seigneur dit à Jérémie (Hier. I, 5) : *Avant que vous ne sortiez du sein de votre mère, je vous ai sanctifié.* L'Evangile dit aussi de saint Jean Baptiste (Luc. I, 15) : *Il sera rempli du Saint-Esprit dès*

(1) On peut maintenant tirer un argument semblable de l'établissement de la fête de la Conception en faveur de la pieuse croyance des fidèles qui admettent que la sainte Vierge a été conçue sans péché. Le P. Perrone montre que cet argument est excellent. Vid. *De immaculato beatæ Mariæ Virginis conceptu* (pars II, cap. 5).

(2) Il n'en est pas fait mention directement dans l'Ecriture, cependant on peut tirer un argument assez fort en faveur de son immaculée conception du verset 25 du chapitre III de la Genèse : *Ipsa conteret caput tuum.*

le sein de sa mère. D'où l'on croit avec raison que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la bienheureuse Vierge ce qui est animal a été avant et ce qui est spirituel après ; parce qu'elle a été conçue selon la chair et sanctifiée selon l'esprit.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin parle selon la loi commune d'après laquelle on n'est régénéré par les sacrements qu'après qu'on est né. Mais Dieu n'a pas enchaîné sa puissance à cette loi, et il peut bien par un privilége spécial accorder sa grâce à quelques-uns, avant leur naissance.

Il faut répondre au *troisième*, que la bienheureuse Vierge a été purifiée dans le sein de sa mère du péché originel quant à la tache personnelle, mais elle n'a pas été délivrée de la dette qui pesait sur la nature entière et qui ne permettait d'entrer dans le paradis que par le sacrifice du Christ ; comme on le dit des patriarches qui ont existé avant le Christ.

Il faut répondre au *quatrième*, que le péché originel vient de l'origine, parce que c'est par elle qu'est communiquée la nature humaine à laquelle le péché originel se rapporte proprement ; ce qui a lieu quand le fœtus est animé. Par conséquent, rien n'empêche que l'enfant qui est conçu ne soit sanctifié après qu'il est animé. Car il ne subsiste plus dans le sein de la mère pour recevoir la nature humaine, mais seulement pour le perfectionnement de cette nature qu'il a reçue.

ARTICLE II. — LA BIENHEUREUSE VIERGE A-T-ELLE ÉTÉ SANCTIFIÉE AVANT D'ÊTRE ANIMÉE (1) ?

1. Il semble que la bienheureuse Vierge ait été sanctifiée avant d'être animée. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), la bienheureuse Vierge mère de Dieu a reçu plus de grâce qu'aucun autre saint. Or, il semble qu'il a été accordé à quelques-uns d'avoir été sanctifiés avant d'être animés. Ainsi le Seigneur dit à Jérémie (Hier. I, 5) : *Je vous ai connu avant de vous former dans le sein de votre mère*, et l'âme n'est pas mise dans le corps avant sa formation. De même saint Ambroise dit de saint Jean Baptiste (*Sup. Luc.* cap. 1) qu'il n'avait pas encore l'esprit de vie et que déjà il avait en lui l'esprit de grâce. A plus forte raison la bienheureuse Vierge a-t-elle pu être sanctifiée avant son animation.

2. Il a été convenable, comme le dit saint Anselme (*Lib. de concept. Virg.* cap. 18), que cette Vierge brillât d'une pureté telle qu'on ne pût en concevoir de plus éclatante au-dessous de Dieu. C'est pourquoi l'Ecriture dit d'elle (*Cant.* IV, 7) : *Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous*. Or, la pureté de la bienheureuse Vierge aurait été plus grande si son âme n'avait jamais été souillée de la contagion du péché originel. Il lui a donc été accordé d'être sanctifiée avant que son corps ne fût animé.

3. Comme nous l'avons dit (art. préc.) : on ne célèbre la fête que de ce

(1) On distingue deux sortes de conception, la conception active et la conception passive. Benoit XIV les définit ainsi : *Conceptio activa est in quâ sancti beatæ Mariæ Virginis parentes opere maritali invicem convenientes præstiterunt ea quæ maximè spectabant ad ipsius corporis formationem, organisationem, et fit passiva cum rationalis anima cum corpore copulatur*. Plusieurs théologiens pensent que saint Thomas n'a voulu parler dans cet article que de la conception active, et que son sentiment n'est point contraire à la croyance actuelle des fidèles. Vid. opusc. P. Nicolaï Cichovii *Angelici doctoris sancti Thomæ Aquinatis de beatissimæ Virginis Deiparæ immaculatâ conceptione sententia*, et Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologiæ*, tome I, in Tract. *De approbat. et auctoritate doctrinæ sancti Thomæ*, disp. I, art. 2.

qui est saint. Or, on célèbre la fête de la Conception de la bienheureuse Vierge. Il semble donc qu'elle ait été sainte dans sa conception et que par conséquent elle ait été sanctifiée avant d'être animée.

4. Saint Paul dit (*Rom.* II, 16) : *Si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi.* Or, les parents sont la racine de leurs enfants. La bienheureuse Vierge a donc pu être sanctifiée dans ses parents avant d'être animée.

Mais c'est le *contraire*. Les choses qui ont eu lieu sous l'Ancien Testament sont la figure du Nouveau, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* X, 12) : *Tout leur arrivait en figure.* La sanctification du tabernacle dont il est dit (*Ps.* XLV, 5) : *Le Très-Haut a sanctifié son tabernacle*, paraît être la figure de la sanctification de la mère de Dieu, qui est appelée le tabernacle de Dieu d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XVIII, 6) : *Il a mis sa tente dans le soleil.* Or, il est dit du tabernacle (*Ex.* ult. 31) : *Après que tout fut achevé, la nuée couvrit le tabernacle du témoignage et la gloire du Seigneur le remplit.* La bienheureuse Vierge ne fut donc sanctifiée qu'après que tout son être fut complet, c'est-à-dire qu'elle eut un corps et une âme.

CONCLUSION. — La bienheureuse Vierge ayant eu besoin de la rédemption et du salut qui s'opère par le Christ, elle n'a été sanctifiée qu'après avoir été animée.

Il faut répondre que la sanctification de la bienheureuse Vierge ne peut se comprendre avant son animation pour deux raisons : 1° Parce que la sanctification dont nous parlons n'est que la purification du péché originel ; car la sainteté est la pureté parfaite, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 12). Or, une faute ne peut être effacée que par la grâce qui n'a pour sujet que la créature raisonnable. C'est pourquoi la bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que l'âme raisonnable fût en elle. 2° Parce qu'il n'y a que la créature raisonnable qui soit susceptible de pécher, et qu'un enfant, avant d'être animé par un âme raisonnable, ne peut être coupable. Par conséquent, de quelque manière que la bienheureuse Vierge aurait été sanctifiée avant d'être animée, elle n'aurait pas encouru la tache originelle et elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption du salut qui s'opère par le Christ (1), dont il est dit (Matth. I, 21) : *Il sauvera son peuple de leurs péchés.* Comme il répugne que le Christ ne soit pas le sauveur de tous les hommes, d'après saint Paul (I. *Tim.* IV), il s'ensuit que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée après avoir été animée.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur dit qu'il a connu Jérémie avant qu'il ne fût formé dans le sein de sa mère, ce qui s'entend de sa connaissance de prédestination ; mais il ajoute qu'il l'a sanctifié non avant sa formation, mais avant qu'il sortit du sein de sa mère. Quant à saint Ambroise qui dit que saint Jean Baptiste n'avait pas encore l'esprit de vie, quand il avait déjà l'esprit de grâce, on ne doit pas entendre par l'esprit de vie l'âme qui vivifie, mais on doit entendre par là l'air extérieur qu'on respire. — Ou bien on peut dire qu'il n'avait pas encore l'esprit de vie, c'est-à-dire l'âme quant à ses opérations manifestes et complètes.

Il faut répondre au *second*, que si l'âme de la bienheureuse Vierge n'avait jamais été souillée par la contagion du péché originel, ceci dérogerait à la dignité du Christ (2), d'après laquelle il est le sauveur universel de tous

(1) Saint Thomas reconnaît lui-même deux sortes de grâce de rédemption, l'une de préservation, et l'autre de délivrance. (Vid. in IV lib. *Sent.* dist. 43, quest. I, art. 4 ad 3). Bossuet réfute d'ailleurs admirablement ce raisonnement dans son premier sermon pour la fête de la Conception de la sainte Vierge (édit. de Versailles, tom. XV).

(2) Bossuet montre la différence qui subsiste néanmoins entre le Christ et sa mère, en s'écriant : Vous êtes innocent par nature, Marie ne l'est que par grâce ; vous l'êtes par excellence, elle ne l'est que par privilége ; vous l'êtes comme rédempteur, elle l'est comme la première de celles que votre sang précieux a purifiées (loc. cit.).

les hommes. C'est pourquoi après le Christ qui n'a pas eu besoin d'être sauvé, comme étant le Sauveur universel, la bienheureuse Vierge a eu la plus grande pureté. Car le Christ n'a contracté le péché originel d'aucune manière, mais il a été saint dans sa conception même, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. I, 35) : *Le saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu*, au lieu que la bienheureuse Vierge a contracté le péché originel, mais elle en a été purifiée avant de naître. C'est ce qu'exprime Job quand il dit de la nuit du péché originel (Job, III, 9) : *qu'elle attendra la lumière*, c'est-à-dire le Christ, et *qu'elle ne voit pas le lever de l'aurore*, c'est-à-dire la bienheureuse Vierge qui à sa naissance s'est trouvée exempte du péché originel.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique l'Eglise romaine ne célèbre pas la conception de la bienheureuse Vierge, cependant elle tolère la coutume de quelques Eglises qui célèbrent cette fête (1). On ne doit donc pas totalement condamner cette solennité. D'ailleurs, par là même qu'on célèbre la fête de la Conception de la Vierge, on ne donne pas à entendre qu'elle ait été sainte dans sa conception ; mais, parce qu'on ignore le temps où elle a été sanctifiée, on célèbre alors la fête de sa sanctification (2) plutôt que celle de sa conception.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a deux sortes de sanctification. L'une se rapporte à la nature entière, dans le sens que toute la nature humaine est délivrée complétement de la faute et de la peine qui y est attachée ; et c'est ce qui aura lieu dans la résurrection. L'autre est la sanctification personnelle qui ne passe pas dans l'enfant engendré charnellement ; parce que cette sanctification ne se rapporte pas à la chair, mais à l'esprit. C'est pourquoi quoique les parents de la bienheureuse Vierge aient été purifiés du péché originel, la bienheureuse Vierge l'a néanmoins contracté, puisqu'elle a été conçue de l'union de l'homme et de la femme selon la concupiscence de la chair. Car saint Augustin dit (*De nupt. et concupisc.* lib. I, cap. 12) : que tout ce qui naît charnellement est une chair de péché (3).

ARTICLE III. — LE FOYER DE LA CONCUPISCENCE A-T-IL ÉTÉ DÉTRUIT DANS LA SAINTE VIERGE PAR SA SANCTIFICATION (4) ?

1. Il semble que la bienheureuse Vierge n'ait pas été purifiée du foyer de la concupiscence. Car comme la peine du péché originel est ce foyer qui consiste dans la révolte des puissances inférieures contre la raison ; de même la peine du péché originel est la mort et les autres afflictions du corps. Or, la bienheureuse Vierge a été soumise à ces peines. Le foyer de la concupiscence n'a donc pas été totalement détruit en elle.

2. Saint Paul dit (II. *Cor.* XII, 9) : *La puissance est dans la faiblesse*, et il parle en cet endroit de la faiblesse de la concupiscence d'après laquelle il éprouvait l'aiguillon de la chair. Or, on ne doit rien enlever à la bienheureuse Vierge de ce qui appartient à la perfection de la vertu. On n'a donc pas dû détruire totalement en elle le foyer de la concupiscence.

(1) Cette fête de la Conception remonte jusqu'au Ve siècle, et on la voit successivement se répandre dans les Eglises d'Orient et d'Occident. Vid. Perrone, *De immaculato conceptu* (p. 105, éd. in-12). Jean de Saint-Thomas observe à cet égard, que, maintenant que l'Eglise de Rome ne tolère pas seulement, mais qu'elle ordonne de célébrer cette fête dans tout le monde catholique, saint Thomas ne soutiendrait plus le même sentiment.

(2) Maintenant que l'on est autorisé à joindre le mot *immaculata* dans la préface de la Conception, il n'y a plus lieu de faire cette observation.

(3) En appelant Marie *une chair de péché*, les Pères ont seulement voulu signifier par là qu'elle avait été engendrée comme les autres hommes. D'ailleurs ils se servent de cette expression en parlant du Christ lui-même (Voy. saint Augustin *Lib. de Trin.* lib. I, no 15 ; Proclus, *Orat.* VI, no 14 ; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* LI, no 18).

(4) Cet article est la conséquence de celui qui précède.

3. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 2) : que l'Esprit-Saint est venu dans la bienheureuse Vierge, pour la purifier avant la conception du Fils de Dieu ; ce qui ne peut s'entendre que de la purification du foyer de la concupiscence ; puisqu'elle n'a pas fait de péché, selon la remarque de saint Augustin (*Lib. de nat. et grat.* cap. 36). Elle n'a donc pas été délivrée de ce foyer par la sanctification dont elle a été l'objet dans le sein de sa mère.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Cant.* IV, 7) : *Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous.* Le foyer de la concupiscence appartenant à la tache ou du moins à la tache de la chair, il n'a pas existé dans la bienheureuse Vierge.

CONCLUSION. — Le foyer de la concupiscence est resté selon son essence dans la bienheureuse Vierge après sa sanctification, mais il était enchaîné, quant à son exercice ou à son opération, jusqu'à la conception du Fils de Dieu, dans laquelle il a été totalement détruit.

Il faut répondre qu'à cet égard les opinions varient. En effet il y en a qui ont dit que dans la sanctification de la bienheureuse Vierge le foyer de la concupiscence avait été totalement détruit (1), parce qu'elle avait été sanctifiée dans le sein de sa mère. D'autres disent que le foyer est resté par rapport à ce qu'il rend le bien difficile, mais qu'il a été détruit relativement au penchant qu'il nous donne pour le mal. D'autres ont prétendu qu'il avait été enlevé en ce qui appartient à la corruption de la personne, selon qu'il la pousse au mal et qu'il lui rend le bien difficile, mais qu'il est resté en ce qui appartient à la corruption de la nature, selon qu'elle est la cause par laquelle l'homme transmet le péché originel à ses descendants. D'autres enfin veulent que dans la première sanctification le foyer soit resté quant à l'essence, mais enchaîné, et que dans la conception du Fils de Dieu il ait été totalement détruit. — Pour comprendre cette question il faut considérer que le foyer n'est rien autre chose que la concupiscence déréglée de l'appétit sensible ; mais cette concupiscence est habituelle, parce que la concupiscence actuelle est le mouvement du péché. Or, on dit que la concupiscence de l'appétit sensuel est déréglée, selon qu'elle répugne à la raison, ce qui a lieu en tant qu'elle porte au mal ou qu'elle rend difficile le bien. C'est pourquoi il appartient à l'essence même du foyer qu'il porte au mal ou qu'il rende le bien difficile. Par conséquent, supposer que le foyer de la concupiscence est resté dans la bienheureuse Vierge sans la porter au mal, c'est supposer des choses simultanément opposées. De même il semble impliquer opposition que le foyer soit resté, en tant qu'il appartient à la corruption de la nature, mais non en tant qu'il appartient à la corruption de la personne. Car, d'après saint Augustin (*Lib.* I *de nupt. et concup.* cap. 24), c'est la passion qui transmet le péché originel aux enfants. Or, la passion implique une concupiscence déréglée qui n'est pas totalement soumise à la raison. C'est pour ce motif que si le foyer de la concupiscence était totalement éteint en ce qui appartient à la corruption de la personne, il ne pourrait subsister en ce qui appartient à la corruption de la nature. Il reste donc à dire ou que le foyer de la concupiscence a été totalement éteint par la première sanctification ou qu'il est resté enchaîné. Car on pourrait concevoir qu'il a été totalement éteint, parce qu'il a été accordé à la bienheureuse Vierge par suite de l'abondance de la grâce qui est descendue en elle,

(1) Le foyer de la concupiscence n'étant rien autre chose que le mouvement déréglé de l'appétit sensitif qui résulte du péché originel, il n'a pas dû exister dans la sainte Vierge, du moment que l'on suppose qu'elle a été conçue sans péché.

d'être disposée de telle sorte que les puissances inférieures de son âme ne fussent jamais mues sans le gré de la raison, comme nous avons vu (quest. xv, art. 2) que cela se passait dans le Christ qui n'a jamais eu le foyer de la concupiscence, et comme cela se passa dans Adam avant son péché par le moyen de la justice originelle. Ainsi dans cette hypothèse la grâce de la sanctification aurait eu dans la Vierge la puissance de la justice originelle. Quoique ce sentiment paraisse convenir à la dignité de la Vierge-mère, cependant il déroge sous un rapport à celle du Christ (1), sans la puissance duquel personne n'est délivré de la damnation première. Et quoique par la foi du Christ il y en ait qui aient été délivrés de cette damnation selon l'esprit avant qu'il ne se fût incarné, il semble que l'on ait dû n'en être délivré selon la chair qu'après son incarnation, dans laquelle cet affranchissement a dû se manifester tout d'abord. C'est pour ce motif que comme, avant l'immortalité du corps du Christ ressuscité, personne n'a obtenu l'immortalité de la chair, de même il ne paraît pas convenable qu'avant la chair du Christ, dans laquelle il n'y a pas eu de péché, la chair de la Vierge sa mère ou de tout autre ait été sans le foyer de la concupiscence qu'on appelle la loi de la chair ou des membres. — C'est pourquoi il semble mieux de dire que par la sanctification de la bienheureuse Vierge dans le sein de sa mère, le foyer de la concupiscence n'a pas été détruit dans son essence, mais qu'il est resté enchaîné ; non par l'acte de sa raison, comme dans les saints, parce qu'elle n'a pas eu l'usage de son libre arbitre, lorsqu'elle existait encore dans le sein de sa mère, car c'est le privilége spécial du Christ; mais par l'abondance de la grâce qu'elle a reçue dans sa sanctification et plus parfaitement encore par la providence divine qui a mis son appétit sensuel à l'abri de tout mouvement déréglé. Mais ensuite dans la conception même du corps du Christ, dans laquelle l'affranchissement du péché a dû se manifester tout d'abord, on doit croire qu'il a rejailli de l'enfant sur la mère, et que le foyer de la concupiscence a été alors totalement détruit (2). C'est ce que désigne expressément Ezéchiel quand il dit (Ezech. xliii, 2) : *Voilà que la gloire du Dieu d'Israël entrait par la porte orientale*, c'est-à-dire par la bienheureuse Vierge, *et la terre était toute resplendissante de sa majesté*, c'est-à-dire de celle du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que la mort et les afflictions de ce genre ne portent pas d'elles-mêmes au péché. Ainsi quoique le Christ ait pris sur lui ces afflictions, il n'a cependant pas pris le foyer de la concupiscence. De même la bienheureuse Vierge, pour être semblable à son Fils, de la plénitude duquel elle recevait la grâce, sentit d'abord le foyer de la concupiscence enchaîné en elle, puis détruit ; mais elle ne fut pas délivrée de la mort et des autres afflictions semblables.

Il faut répondre au *second*, que l'infirmité de la chair appartenant au foyer de la concupiscence est, à la vérité, dans les saints une occasion de vertu parfaite, mais elle n'est pas la cause sans laquelle on ne peut arriver à la perfection. Il suffit d'admettre dans la bienheureuse Vierge une vertu parfaite d'après l'abondance de la grâce, et il n'est pas nécessaire de supposer en elle tout ce qui peut être une occasion de perfection.

Il faut répondre au *troisième*, que l'Esprit a produit dans la bienheureuse

(1) Il ne déroge en rien à la dignité du Christ, puisque la sainte Vierge n'a pu avoir ce privilége que par grâce et non par nature, comme le Christ, et que c'est au Christ lui-même qu'elle a dû cette grâce.

(2) Il nous semble peu convenable d'admettre que le Verbe ait attendu à ce moment pour délivrer complétement sa mère ; car, selon la belle pensée de saint Augustin : *Beata Virgo priùs concepit mente quam corpore*. Voyez à ce sujet un magnifique discours de Bossuet sur la nativité de la sainte Vierge (tom. xxv, p. 87, édit. de Vers.).

Vierge deux sortes de purification. L'une a été une sorte de préparation à la conception du Christ, qui n'a pas eu pour objet de la purifier d'une faute ou du foyer de la concupiscence, mais qui a consisté à recueillir plus profondément son âme vers Dieu seul et à la séparer de la multitude. Car on dit que les anges sont purifiés, quoiqu'il n'y ait pas en eux de souillure, selon la remarque de saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 6). Le Saint-Esprit a opéré en elle une autre purification au moyen de la conception du Christ qui est son œuvre. A cet égard on peut dire qu'il l'a totalement délivrée du foyer de la concupiscence.

ARTICLE IV. — PAR CETTE SANCTIFICATION A-T-ELLE REÇU LA GRACE DE NE PÉCHER JAMAIS (1)?

1. Il semble que par sa sanctification dans le sein de sa mère, la bienheureuse Vierge n'ait pas été préservée de tout péché actuel. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), après sa première sanctification le foyer de la concupiscence est resté en elle. Or, le mouvement de ce foyer, quoiqu'il prévienne la raison, est un péché véniel, bien que très-léger, d'après saint Augustin (*Lib. de Trin.*). Il y a donc eu dans la bienheureuse Vierge certain péché véniel.

2. Sur ces paroles de saint Luc (Luc. II) : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, saint Augustin dit (*alius auctor in lib. Quæst. Veteris et Nov. Testam.* quæst. 73) que la bienheureuse Vierge à la mort du Seigneur a douté dans son étonnement. Or, c'est un péché de douter de la foi. La bienheureuse Vierge n'a donc pas été préservée de tout péché.

3. Saint Chrysostome, expliquant ces paroles (*Hom.* XLV *sup. illud Matth.*) : *Voilà votre mère et vos frères qui sont dehors et qui vous demandent* (Matth. XII, 47), dit qu'il est évident qu'ils ne le faisaient que par vaine gloire. Et à l'occasion de ces paroles : *Ils n'ont plus de vin* (Joan. II), le même Père dit (*Hom.* XX *in Joan.*) que Marie voulait se concilier la faveur des hommes et se rendre plus glorieuse au moyen de son Fils, et qu'elle ressentait peut-être quelque chose d'humain aussi bien que ses frères qui lui disaient : *Manifestez-vous au monde.* Puis il ajoute : car elle n'avait pas encore de lui l'opinion qu'il fallait en avoir. Toutes ces choses étant autant de péchés, il s'ensuit que la bienheureuse Vierge n'a pas été complétement préservée de toute tache.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de nat. et grat.* cap. 36) : Par honneur pour le Christ, je ne veux pas qu'il soit question de la sainte Vierge quand il s'agit de péchés; car nous savons qu'elle a reçu plus de grâce qu'il n'en faut pour vaincre le péché de toutes les manières, par là même qu'elle a mérité de concevoir et d'enfanter celui qui évidemment n'a jamais fait une seule faute.

CONCLUSION. — Puisque le Fils de Dieu a habité d'une manière toute particulière dans la bienheureuse Vierge, il faut reconnaître absolument qu'elle n'a jamais commis ni péché mortel, ni péché véniel, car ces fautes tourneraient d'une certaine manière à la honte de son Fils.

Il faut répondre que ceux que Dieu choisit pour une chose, il les prépare et les dispose de manière qu'ils soient aptes à la chose pour laquelle il les a choisis, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* III, 6) : *Il nous a rendus capables d'être les ministres de la nouvelle alliance.* Or, la bienheureuse Vierge a été choisie de Dieu pour être sa mère. C'est pourquoi il n'est pas douteux qu'il ne l'y ait rendue apte par sa grâce, selon que l'ange lui dit (Luc. I, 30) : *Vous avez trouvé grâce devant Dieu, voici que vous con-*

(1) Le concile de Trente s'est ainsi prononcé sur ce point (sess. VI, can. 23) : *Si quis hominem semel justificatum dixerit posse in totâ vitâ peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodùm de beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit.*

cevrez, etc. Si elle eût jamais péché, elle n'aurait pas été capable d'être la mère de Dieu, soit parce que l'honneur des parents rejaillit sur les enfants, d'après cette maxime du Sage (*Prov.* XXVI, 6) : *Les enfants se glorifient de leurs parents*, et dans le sens contraire, la honte de la mère aurait rejailli sur le Fils; soit parce qu'elle a eu une affinité toute particulière avec le Christ qui a reçu d'elle son corps, car comme le dit l'Apôtre (II. *Cor.* VI, 15) : *Quelle alliance y a-t-il entre Bélial et le Christ?* soit encore parce que le Fils de Dieu, qui est la sagesse de Dieu, a habité en elle d'une manière particulière, non-seulement dans son âme, mais encore dans son sein. Et le Sage dit (*Sap.* I, 4) : *La sagesse n'entrera point dans une âme méchante et n'habitera point dans un corps soumis aux péchés.* C'est pourquoi il faut reconnaître absolument que la bienheureuse Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel, ni véniel, de manière que ces paroles se sont accomplies en elle (*Cant.* IV, 7) : *Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la bienheureuse Vierge après sa sanctification dans le sein de sa mère le foyer de la concupiscence est resté, mais il était enchaîné, pour qu'il ne se laissât pas aller à quelque mouvement déréglé qui préviendrait la raison : et quoique la grâce de la sanctification ait contribué à cela, cependant elle n'y suffisait pas. Autrement, par la vertu de cette grâce, il lui aurait été accordé qu'aucun mouvement ne pût s'élever dans l'appétit sensitif sans être prévenu par la raison, et alors le foyer de la concupiscence n'aurait plus existé, ce qui est contraire à ce que nous avons vu (art. préc.). Il faut donc dire que ce qui a complété cet enchaînement, c'est l'action de la providence divine qui ne permettait pas qu'il s'élevât du foyer de la concupiscence un mouvement déréglé.

Il faut répondre au *second*, que Origène (*Hom.* XVII *in Luc.*) et d'autres Pères entendent ce passage de la douleur que la bienheureuse Vierge souffrit dans la passion du Christ. Saint Ambroise (*in hunc locum*) dit que le glaive signifie la prudence de Marie qui connaissait le mystère céleste. Car le Verbe de Dieu est vivant et fort, et il est plus aigu que le glaive le mieux affilé. D'autres entendent par le glaive le doute; non le doute de l'infidélité, mais celui de l'étonnement et de la discussion. Car saint Basile dit (*Epist.* 217 *ad Optimum*) que la bienheureuse Vierge étant près de la croix, et regardant chaque chose, après le témoignage de l'ange Gabriel, après la connaissance ineffable de sa conception divine, après avoir été témoin de tant de miracles, se trouvait flottante, c'est-à-dire que d'une part elle voyait son Fils souffrir des tourments ignominieux et que de l'autre elle considérait tout ce qu'il y avait de merveilleux en lui (2).

Il faut répondre au *troisième*, que saint Chrysostome est sorti du vrai dans ces passages, ou bien on pourrait les expliquer en disant que le Seigneur a comprimé dans sa mère un mouvement de vaine gloire qui n'était pas déréglé par rapport à elle, mais qui pouvait être mal interprété par d'autres (3).

(1) Les mêmes raisons de convenance peuvent être alléguées pour prouver que la sainte Vierge a été conçue sans péché, et qu'elle n'a pas été un seul instant sous l'empire du démon.

(2) Le P. Pétau rapporte divers passages de saint Basile, de saint Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie, et il croit qu'ils ont pensé que la sainte Vierge n'avait pas été sans péché, bien qu'il trouve qu'ils se sont appuyés sur des raisons qui manquent de solidité (*De incarnat.* lib. XIV, cap. 1). Nous croyons que l'interprétation de saint Thomas est préférable, puisque dans toute la tradition il ne se trouve pas de Pères qui soient manifestement contraires à l'immaculée conception

(3) Cajétan fait observer à cette occasion avec quelle modestie et quel respect saint Thomas interprète les sentiments des Pères, même quand

ARTICLE V. — PAR SA SANCTIFICATION LA BIENHEUREUSE VIERGE A-T-ELLE OBTENU LA PLÉNITUDE DE TOUTES LES GRACES (1)?

1. Il semble que la bienheureuse Vierge n'ait pas obtenu par sa sanctification dans le sein de sa mère la plénitude ou la perfection de la grâce. Car il semble que ce soit un privilége du Christ, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. I, 14) : *Nous l'avons vu comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.* Or, ce qui est propre au Christ on ne doit pas l'attribuer à un autre. La bienheureuse Vierge n'a donc pas reçu la plénitude des grâces dans sa sanctification.

2. Il ne reste plus rien à ajouter à ce qui est plein et parfait, parce que le parfait est ce qui ne manque de rien, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 63 et 64). Or, il a été ajouté à la grâce de la bienheureuse Vierge, quand elle a conçu le Christ, puisqu'il est dit (Luc. I, 34) : *L'Esprit-Saint viendra en vous,* et quand elle a été enlevée dans la gloire. Il semble donc qu'elle n'ait pas eu dans sa première sanctification la plénitude des grâces.

3. Dieu ne fait rien en vain, comme on le voit (*De cœlo,* lib. I, text. 32, et lib. II, text. 59). Or, il y a des grâces que Marie aurait eues en vain, puisqu'elle n'en aurait jamais fait usage. Car on ne voit pas ni qu'elle ait enseigné, ce qui est un acte de sagesse, ni qu'elle ait fait des miracles, ce qui est un acte de la grâce gratuitement donnée. Elle n'a donc pas eu la plénitude des grâces.

Mais c'est le *contraire.* L'ange lui dit (Luc. I, 28) : *Je vous salue, pleine de grâce;* ce que saint Jérôme explique en disant (*Serm. de assumpt. seu Epist. ad Paul. et Eustoch.*) : Elle est bien pleine de grâce, parce que la plénitude de la grâce qui est accordée aux autres par parties, se répand simultanément tout entière dans Marie.

CONCLUSION. — La bienheureuse Vierge Marie a dû obtenir du Christ une plénitude de grâce plus grande que tous les autres, ayant mérité d'être la mère de celui qui est l'origine et le principe de toute grâce.

Il faut répondre que plus une chose approche d'un principe dans un genre et plus elle participe à l'effet de ce principe. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4) que les anges qui sont les plus près de Dieu participent plus que les hommes aux bontés divines. Or, le Christ est le principe de la grâce par sa propre puissance, comme Dieu, et instrumentalement, comme homme. D'où il est dit (Joan. I, 17) : *C'est Jésus-Christ qui a apporté la grâce et la vérité.* La bienheureuse Vierge ayant été la plus rapprochée du Christ, selon l'humanité, puisqu'il a reçu d'elle la nature humaine, il s'ensuit qu'elle a dû en obtenir une plénitude de grâce plus grande que les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu accorde à chacun sa grâce selon la fin pour laquelle il le choisit. Ainsi le Christ, comme homme, ayant été prédestiné et choisi pour être le Fils de Dieu, dans sa vertu de sanctification, il a eu en propre la possession d'une telle plénitude de grâce qu'elle refluât sur tous les hommes, selon cette expression de l'Evangile (Joan. I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude.* Mais la bienheureuse Vierge Marie a obtenu une assez grande plénitude de grâce, comme ayant été la plus rapprochée de l'auteur de la grâce, pour qu'elle reçût en elle celui qui est rempli de toutes les grâces, et qu'en le mettant au monde elle répandît en quelque sorte la grâce sur tous les hommes (2).

on peut croire sans présomption qu'ils se sont trompés.

(1) Cet article est l'explication de cette parole de l'ange : *Ave, gratiâ plena.*

(2) Elle est devenue ainsi le canal par lequel passent toutes les grâces qui nous arrivent. Car, comme le dit Bossuet, Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la sainte Vierge,

Il faut répondre au *second*, que dans les choses naturelles il faut : 1° que la disposition soit parfaite, comme quand la matière est parfaitement disposée pour la forme. 2° Il faut la perfection de la forme qui est la chose principale. Car la chaleur qui provient de la forme du feu est plus parfaite que celle qui dispose à cette forme. 3° Il faut la perfection de la fin. C'est ainsi que le feu a très-parfaitement les propriétés qui lui sont propres, lorsqu'il arrive en son lieu. De même, dans la bienheureuse Vierge, la grâce a eu trois sortes de perfection : la première, qui était une perfection de disposition par laquelle elle était rendue apte à être la mère du Christ, ce fut la perfection de sa sanctification ; la seconde se trouva en elle, par suite de la présence du Fils de Dieu, qui s'incarna dans son sein ; la troisième est la perfection finale qu'elle a eue dans la gloire. — Il est évident que la seconde perfection l'emporte sur la première, et la troisième sur la seconde ; et c'est ce qui se prouve : 1° par rapport à la délivrance du mal. Car, dans le premier cas, sa sanctification l'a délivrée de la faute originelle ; dans le second, la conception du Fils de Dieu a totalement éteint en elle le foyer de la concupiscence ; dans le troisième, sa glorification l'a délivrée de toutes les misères. 2° Par rapport au bien. Car dans sa sanctification elle a obtenu la grâce qui la portait au bien ; en concevant le Fils de Dieu, la grâce qui la confirmait dans le bien a été consommée, et dans sa glorification elle est arrivée à la consommation de la grâce qui la perfectionne dans la jouissance du souverain bien.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne doit pas douter que la bienheureuse Vierge n'ait reçu d'une manière excellente le don de sagesse, la grâce des miracles et celle de la prophétie ; mais elle ne les a pas reçues pour en faire usage de toutes les manières possibles, comme le Christ les a eues, mais pour s'en servir selon qu'il convenait à sa condition. Ainsi elle a fait usage de la sagesse dans la contemplation, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. II, 19) : *Marie conservait toutes ces choses en elle-même, les repassant dans son cœur*. Mais elle n'en a pas fait usage pour enseigner, parce que cette fonction ne convenait pas à son sexe, d'après l'Apôtre, qui dit (*Tim.* II, 12) : *Je ne permets pas à la femme d'enseigner*. Il ne lui convenait pas non plus de faire des miracles pendant sa vie, parce qu'alors la doctrine du Christ devait être appuyée par des miracles. C'est pourquoi il ne convenait qu'au Christ et à ses disciples, qui étaient les propagateurs de sa doctrine, d'en opérer. C'est pour cela qu'il est dit de Jean Baptiste (Joan. X), qu'*il ne fit aucun prodige*, afin que tous les yeux fussent tournés vers le Christ. Elle fit usage du don de prophétie, comme on le voit dans le cantique qu'elle a composé : *Magnificat* (Luc. I, 47).

ARTICLE VI. — CETTE SANCTIFICATION EST-ELLE UNE CHOSE QUI SOIT PROPRE A LA SAINTE VIERGE (1)?

1. Il semble qu'après le Christ ce soit une chose propre à la bienheureuse Vierge que d'avoir été sanctifiée dans le sein de sa mère. Car nous avons dit (art. 3 et 4) que la bienheureuse Vierge avait été ainsi sanctifiée pour être

cet ordre ne se change plus, et les dons de Dieu sont sans repentance. Il est et sera toujours véritable, qu'ayant reçu par elle une fois le principe universel de la grâce, nous en recevions encore, par son entremise, les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne (*Serm. sur la dévotion de la sainte Vierge*, édit. de Vers. p. 60, tom. XV). C'est un des fondements de notre dévotion envers la sainte Vierge.

(1) En admettant l'immaculée conception de la sainte Vierge, cette grâce lui est propre ; autrement sa sanctification lui est commune avec saint Jean Baptiste et Jérémie, ce qui ne paraît pas suffisant pour elle.

rendue apte à être la mère de Dieu; ce qui lui est propre. Elle est donc la seule qui ait été sanctifiée de la sorte.

2. Il y en a qui paraissent s'être approchés plus près du Christ que Jérémie et Jean Baptiste, qu'on dit sanctifiés dans le sein de leur mère. Car on dit spécialement que le Christ est fils de David et d'Abraham, à cause de la promesse particulière qui leur a été faite à son sujet. Isaïe a prophétisé sur lui de la manière la plus expresse; les apôtres ont vécu avec lui, et cependant on ne voit pas qu'ils aient été sanctifiés dans le sein de leur mère. Il ne convient donc pas non plus à Jérémie et à saint Jean Baptiste d'avoir joui de ce privilége.

3. Job dit de lui-même (Job, XXXI, 18) : *La compassion a grandi avec moi depuis mon enfance, et elle est sortie avec moi du sein de ma mère.* Cependant nous ne disons pas pour cela qu'il ait été sanctifié dans le sein de sa mère. Nous ne sommes donc pas contraints de le dire non plus de Jean Baptiste et de Jérémie.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit à Jérémie (Hier. I, 5) : *Je vous ai sanctifié avant que vous sortiez du sein de votre mère*, et il est dit de saint Jean Baptiste (Luc. I, 15) : *Il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère.*

CONCLUSION. — Dieu n'a pas accordé qu'à la bienheureuse Vierge la grâce d'être sanctifiée dans le sein de sa mère, mais il l'a encore accordée à Jérémie et à saint Jean Baptiste, dont la sanctification a été la figure de notre sanctification future par la passion et le baptême du Christ.

Il faut répondre que saint Augustin (*Ep.* 287 *ad Dardan.*) paraît avoir douté que Jérémie et saint Jean Baptiste aient été sanctifiés dans le sein de leur mère. « Car, dit-il, le tressaillement de Jean dans le sein de sa mère a pu être la marque d'un grand événement, c'est-à-dire que celle qui venait d'arriver était la mère de Dieu; ce qui devait être connu d'Elisabeth, mais ce qui ne l'était pas de l'enfant qu'elle portait dans son sein. Aussi n'est-il pas dit dans l'Evangile que l'enfant crut dans le sein de sa mère, mais qu'il *tressaillit.* Nous voyons à la vérité tressaillir, non-seulement les petits enfants, et même les animaux; mais ce qu'il y eut d'extraordinaire dans ce mouvement, c'est qu'il eut lieu dans le sein d'Elisabeth. C'est pourquoi il fut produit d'une manière miraculeuse, par la Divinité, dans l'enfant, et il ne vint pas de l'enfant humainement. Et quand même l'usage de la raison et de la volonté aurait été avancé dans cet enfant jusqu'à le rendre apte, dès le ventre de sa mère, de connaître, à croire et à vouloir (ce qui n'a lieu dans les autres enfants que quand l'âge les en rend capables), je pense que ce serait toujours un miracle de la toute-puissance de Dieu. » — Mais comme il est dit de saint Jean expressément (Luc. I, 15), qu'*il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère*, et que le Seigneur dit positivement à Jérémie : *Je vous ai sanctifié avant que vous ne sortiez du sein de votre mère*, il semble qu'on doive affirmer qu'ils ont été sanctifiés dans le sein de leur mère, quoiqu'ils n'aient pas eu alors l'usage de leur libre arbitre, dont parle saint Augustin (*loc. cit.*), comme les enfants qui sont sanctifiés par le baptême, bien qu'ils ne jouissent pas immédiatement de cette faculté. On ne doit pas croire que cette faveur ait été accordée à d'autres hommes que ceux dont l'Ecriture fait mention (1), parce que ces priviléges de la grâce, qui sont accordés à quelques-uns en dehors de la loi commune, se rapportent à l'utilité des autres, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XII, 7) : *Les dons visibles*

(1) Quelques auteurs ont cru cependant que cette faveur avait aussi été accordée à saint Joseph.

du Saint-Esprit ne sont donnés à chacun que pour l'utilité de l'Eglise, et il serait inutile que quelqu'un fût sanctifié dans le sein de sa mère, si l'Eglise ne le savait. Et quoiqu'on ne puisse assigner la raison des jugements de Dieu, et dire pourquoi il accorde ce don de la grâce à l'un tandis qu'il ne l'accorde pas à un autre, cependant il paraît convenable qu'il ait été dit de Jérémie et de Jean qu'ils ont été ainsi sanctifiés, pour figurer à l'avance la sanctification qui devait être produite par le Christ : 1° par sa passion, d'après ce passage de saint Paul (*Heb.* ult. 12) : *Jésus a souffert hors de la porte de la ville pour sanctifier le peuple par son sang.* Jérémie a annoncé à l'avance, de la manière la plus ouverte, cette passion dans ses écrits et ses mystères, et il l'a figurée de la façon la plus expresse par ses propres souffrances. 2° Par le baptême, suivant ces autres paroles de saint Paul (I. *Cor.* VI, 2) : *Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés.* Saint Jean a préparé les hommes à ce baptême par le sien.

Il faut répondre au *premier* argument, que la bienheureuse Vierge qui a été choisie de Dieu pour être sa mère, a obtenu une grâce de sanctification plus grande que saint Jean Baptiste et Jérémie, qui ont été choisis pour figurer à l'avance tout spécialement la sanctification du Christ. La preuve en est qu'il a été accordé à la bienheureuse Vierge de ne pécher ni mortellement, ni véniellement (1); au lieu qu'on croit que les autres ont seulement reçu de la protection divine la grâce de ne pécher jamais mortellement.

Il faut répondre au *second*, que sous d'autres rapports des saints ont pu être plus unis au Christ que Jérémie et Jean Baptiste; mais que ceux-ci lui ont été unis le plus étroitement selon qu'ils ont figuré de la manière la plus expresse sa sanctification, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la compassion dont parle Job en cet endroit ne signifie pas la vertu infuse, mais une inclination naturelle qui nous porte à produire l'acte de cette vertu.

QUESTION XXVIII.

DE LA VIRGINITÉ DE LA BIENHEUREUSE VIERGE.

Après avoir parlé de la sanctification de la bienheureuse Vierge, nous devons nous occuper de sa virginité. — A cet égard il y a quatre questions à examiner : 1° A-t-elle été vierge dans la conception du Christ? — 2° L'a-t-elle été dans l'enfantement? — 3° L'a-t-elle été après l'enfantement? — 4° A-t-elle fait vœu de virginité?

ARTICLE I. — LA BIENHEUREUSE MARIE A-T-ELLE ÉTÉ VIERGE EN CONCEVANT LE CHRIST (2)?

1. Il semble que la mère de Dieu n'ait pas été vierge en concevant le Christ. Car aucun enfant qui a un père et une mère n'est conçu d'une mère vierge. Or, il est dit non-seulement que le Christ a une mère, mais encore qu'il a un père, puisque l'évangéliste dit (Luc. II, 33) : *Le père et la mère de Jésus étaient dans l'admiration des choses qu'on disait de lui.* Et plus loin (*ibid.* 48) sa mère lui dit : *Voilà que nous vous cherchions, votre père*

(1) Bossuet montre que ce n'était pas assez pour rendre complète la victoire du Christ sur le démon, qu'il fallait encore qu'il détruisît le péché au moment de la conception ; ce qui n'a lieu qu'autant qu'on admet la conception immaculée de la sainte Vierge (Voyez son premier sermon sur ce sujet, édit. de Vers. tome I, p. 13 et suiv.).

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des juifs, d'Aquila, d'Ebion et des rationalistes modernes, qui ont nié la conception miraculeuse du Christ, et qui ont par là même attaqué la virginité de sa mère. Mais il est de foi qu'elle est restée vierge, car cette expression se trouve dans tous les symboles.

et moi, étant fort affligés. Le Christ n'a donc pas été conçu d'une mère vierge.

2. Saint Matthieu prouve que le Christ a été le fils d'Abraham et de David, parce que Joseph descend de David. Or, cette preuve serait nulle, si Joseph n'avait pas été le père du Christ. Il semble donc que la mère du Christ l'ait conçue du sang de Joseph, et que par conséquent elle n'ait pas été vierge en le concevant.

3. Saint Paul dit (*Gal.* IV, 4) : *Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme.* Or, dans le langage ordinaire on appelle femme celle qu'un homme a connue. Le Christ n'a donc pas été conçu d'une mère vierge.

4. Les choses qui sont de même espèce ont le même mode de génération; parce que la génération reçoit son espèce de son terme aussi bien que les autres mouvements. Or, le Christ a été de même espèce que les autres hommes, d'après ces paroles de saint Paul (*Phil.* II, 7), qui dit *qu'il s'est rendu semblable aux hommes et qu'il a été reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors.* Par conséquent puisque les autres hommes sont engendrés par l'union de l'homme et de la femme, il semble que le Christ ait été engendré de cette manière, et par là même il ne paraît pas qu'il ait été conçu d'une mère vierge.

5. Toute forme naturelle a une matière à elle déterminée, hors de laquelle elle ne peut exister. Or, le sang de l'homme et de la femme paraît être la matière de la forme humaine. Si donc le corps du Christ n'a pas été conçu du sang de l'homme et de la femme, il n'a pas été véritablement un corps humain, ce qui répugne; par conséquent il semble qu'il n'ait pas été conçu d'une vierge mère.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Is. VII, 14) : *Voilà que la Vierge concevra* (1).

CONCLUSION. — Il convenait non-seulement à la dignité du Père qui envoie, mais encore à la propriété du Fils qui a été envoyé et à la fin de l'incarnation, que le Christ fût conçu sans que la pureté de sa mère fût altérée.

Il faut répondre que l'on doit reconnaître absolument que la mère du Christ a conçu étant vierge. Car le contraire appartient à l'hérésie des ébionites et de Cérinthe qui considéraient le Christ simplement comme un homme, et qui le croyaient le fruit des deux sexes. — En effet, il était convenable que le Christ fût conçu d'une vierge pour quatre raisons : 1° Pour sauvegarder la dignité du Père qui l'envoie. Car le Christ étant le Fils véritable et naturel de Dieu, il n'eût pas été convenable qu'il eût un autre père que Dieu, dans la crainte que la dignité de Dieu le Père ne fût transférée à un autre. 2° C'était une chose convenable à la propriété du Fils lui-même, qui est envoyé, et qui consiste en ce qu'il est le Verbe de Dieu. Or, le Verbe se conçoit sans que la pureté du cœur soit altérée; et même la corruption du cœur ne permet pas de concevoir le Verbe d'une manière parfaite. Par conséquent la chair ayant été prise par le Verbe de Dieu pour être la chair du Verbe de Dieu, il a été convenable qu'elle fût conçue sans porter aucune atteinte à la pureté de sa mère. 3° Ce privilége a été convenable à la dignité de l'humanité du Christ, qui n'a pas dû être atteinte par le péché, puisque c'est par elle qu'était effacé le péché du monde, d'après ces paroles de saint Jean (I, 16) : *Voici l'agneau de Dieu*, c'est-à-dire l'innocent, *qui efface le péché du monde.* Or, il ne pouvait se faire qu'une chair qui devait naître

(1) Cette prophétie a eu son retentissement dans tout le monde ancien, car le même prodige se trouve mentionné dans les traditions des rabbins, des Indiens, des Chinois, et l'on trouve quelque chose d'analogue dans les souvenirs mythologiques des poëtes grecs et latins.

sans être souillée du péché originel, fût conçue dans une nature déjà corrompue. D'où saint Augustin dit (*Lib.* I *de nuptiis et concupisc.* cap. 12) : Il n'y a que le commerce que les personnes mariées ont ensemble qui ne s'est point rencontré dans le mariage de Marie et de Joseph, parce qu'il ne pouvait avoir lieu dans une chair de péché, sans cette honteuse concupiscence charnelle qui est venue du péché, et celui qui devait être exempt de péché a voulu être conçu sans elle. 4° Il convenait qu'il en fût ainsi à cause de la fin même de l'incarnation qui a eu lieu pour faire renaître les hommes enfants de Dieu, *non d'après la volonté de la chair, ni d'après la volonté de l'homme*, *mais d'après Dieu,* c'est-à-dire d'après sa vertu. Or, le modèle de cette régénération a dû se manifester dans la conception même du Christ. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de sanct. virg.* cap. 6): Il fallait que notre chef prît, selon la chair, naissance d'une vierge, pour nous apprendre par cet insigne miracle que ses membres devaient, selon l'esprit, naître d'une autre vierge qui est l'Eglise.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Bède (*Sup. Luc.* lib. I, cap. 7), le père du Sauveur est appelé Joseph, non parce qu'il l'a été véritablement, comme le prétendent les photiniens, mais parce que pour conserver la réputation de Marie il a été regardé comme tel par tout le monde. Aussi l'évangéliste dit (Luc. III) : *Qu'il était, comme on le croyait, fils de Joseph.* Ou bien, selon l'observation de saint Augustin (*De consensu Evangelist.* lib. II, cap. 1) : On dit Joseph père du Christ de la manière qu'on le dit époux de Marie sans l'union charnelle, par le lien seul du mariage, et par conséquent d'une manière beaucoup plus étroite que s'il avait adopté un étranger. On doit néanmoins l'appeler père du Christ, quoiqu'il ne l'ait pas engendré, puisqu'il serait encore avec raison appelé le père d'un enfant qui ne serait pas né de son épouse et qu'il aurait adopté d'ailleurs.

Il faut répondre au *second*, que, comme le remarque saint Jérôme (Sup. Matth. cap. 1), quoique Joseph ne soit pas le père du Sauveur, l'ordre de sa génération est conduit jusqu'à lui : 1° parce que les Ecritures n'ont pas coutume dans les générations de suivre l'ordre des femmes; 2° parce que Joseph et Marie étant de la même tribu, il en résultait qu'il était forcé de l'épouser comme sa parente. Et comme le dit saint Augustin (*De nuptiis et concupisc.* lib. I, cap. 2), la généalogie a dû être conduite jusqu'à Joseph, pour ne pas faire injure à l'homme dont le sexe est le plus noble, et parce que d'ailleurs la vérité n'avait point à en souffrir, puisque Joseph et Marie étaient tous deux de la race de David.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'observe la glose (*ord. Aug.* lib. XXIII *Cont. Faust.* cap. 7), le mot *mulier*, femme, n'est pas seulement employé pour signifier une femme mariée, mais encore une vierge.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce raisonnement est applicable à ceux qui reçoivent l'être par les voies naturelles, parce que, comme la nature est déterminée à un effet unique, de même elle est déterminée à une seule et même manière de le produire ; au lieu que la vertu divine surnaturelle étant infinie, comme elle n'est pas déterminée à un effet unique, de même elle ne l'est pas pour la manière de produire un effet quel qu'il soit. C'est pourquoi comme la vertu divine a pu faire que le premier homme fût formé du limon de la terre, de même elle a pu faire aussi que le corps du Christ fût formé de la Vierge sans le sperme humain.

Il faut répondre au *cinquième*, que, d'après Aristote (*De gener. anim.* lib. I, cap. 2, 19 et 20), le sperme du mâle ne tient pas lieu de matière dans la conception de l'animal, mais il est comme l'agent; c'est la femelle seule

qui fournit la matière dans la conception. Ainsi de ce que le sperme n'a pas existé dans la conception du corps du Christ, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas eu la matière convenable. D'ailleurs quand même le sperme serait la matière du fœtus dans les animaux, il est évident qu'il n'est pas une matière qui soit permanente sous la même forme, mais que c'est une matière qui se transforme. Et quoique la puissance naturelle ne puisse changer en une certaine forme qu'une matière déterminée, cependant la vertu divine qui est infinie peut changer toute matière en une forme quelconque. Par conséquent, comme elle a changé le limon de la terre dans le corps d'Adam, de même elle a pu changer dans le corps du Christ la matière fournie par sa mère, quand même cette matière ne serait pas suffisante pour concevoir d'après les lois naturelles.

ARTICLE II. — LA MÈRE DE DIEU A-T-ELLE ÉTÉ VIERGE DANS L'ENFANTEMENT (1)?

1. Il semble que la mère du Christ n'ait pas été vierge dans l'enfantement. Car saint Ambroise dit (Sup. Luc. cap. 1) : Celui qui a sanctifié le sein d'une autre femme pour en faire naître un prophète, c'est celui qui a ouvert le sein de sa mère pour en sortir sans tache. Or, cet acte est contraire à la virginité. La mère du Christ n'a donc pas été vierge dans son enfantement.

2. Il n'a dû rien y avoir dans le mystère du Christ qui laissât croire que son corps était fantastique. Or, il ne semble pas convenir à un corps véritable, mais à un corps fantastique, de pouvoir passer par une issue fermée, parce que deux corps ne peuvent simultanément exister ensemble. Le corps du Christ n'a donc pas pu sortir du sein de sa mère sans l'ouvrir, et par conséquent il n'a pas été convenable que sa mère fût vierge dans l'enfantement.

3. Selon l'observation de saint Grégoire (*Hom.* XXVI *in Evang.*), le Seigneur, après sa résurrection, en entrant près de ses disciples les portes fermées, a montré par là que son corps était de même nature, mais qu'il était autre parce qu'il était glorifié; par conséquent il semble appartenir aux corps glorieux de passer ainsi à travers ce qui est fermé. Or, le corps du Christ n'a pas été glorieux dans sa conception, mais passible, ayant pris une chair *semblable à notre chair de péché*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VIII). Non ergo exivit per Virginis uterum clausum.

Mais c'est le *contraire*. Dans un discours prononcé au concile d'Ephèse, on lit (part. III, cap. 19) : Naturellement après l'enfantement il n'y a plus de vierge, mais la grâce a rendu mère une vierge qui enfante, et elle n'a pas porté atteinte à sa virginité. La mère du Christ a donc été vierge dans son enfantement.

CONCLUSION. — Puisque le Christ est venu dans le monde pour détruire notre corruption, il n'eût pas été convenable qu'il portât atteinte à la virginité de sa mère en naissant.

Il semble qu'on doive affirmer sans aucun doute que la mère du Christ a été vierge dans son enfantement; car le prophète ne dit pas seulement : *Voilà que la Vierge concevra,* mais il ajoute encore : *et qu'elle enfantera un fils* (Is. VII, 14). Et il a été convenable qu'il en fût ainsi pour trois motifs : 1° Parce que cela convenait à ce qui est propre à celui qui naissait et qui consiste en ce qu'il est le Verbe de Dieu. Car le Verbe n'est pas seulement conçu dans le cœur sans corruption, mais il en procède encore sans souillure. Par conséquent pour montrer que ce corps était le corps du Verbe de Dieu, il a été convenable qu'il naquît du sein intact d'une vierge. C'est pourquoi nous lisons dans le discours cité plus haut (*loc. cit.*) : Celle qui

(1) Tous les Pères de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine sont unanimes sur ce point. On peut voir leur témoignage dans le P. Pétau (*De incarn.* lib. XIV, cap. 6).

enfante une chair purement humaine perd sa virginité. Mais parce que le Verbe de Dieu est né dans la chair, il conserve la virginité de sa mère, montrant par là qu'il est le Verbe. Car notre Verbe quand il est produit ne souille pas l'esprit; et Dieu le Verbe substantiel, en voulant naître, n'a pas détruit la virginité de celle qui l'a enfanté. 2° Ce fut convenable quant à l'effet de l'incarnation du Christ. Car étant venu pour détruire notre corruption, il n'eût pas été convenable qu'il corrompît la virginité de sa mère en naissant. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*in quod. serm. de nat. Dom. alius auctor*) : Il n'était pas convenable que celui qui était venu sauver ce qui était corrompu portât atteinte à la pureté de sa mère par son avénement. 3° Enfin il a été convenable que celui qui avait commandé d'honorer les parents ne diminuât pas l'honneur de sa mère dans sa naissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Ambroise, expliquant ce passage que l'évangéliste (Luc. II) emprunte à la loi : *Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, dit qu'il se conforme à la manière ordinaire de s'exprimer; mais qu'on ne doit pas croire que le Seigneur qui avait sanctifié le sein de sa mère en y entrant, lui ait fait perdre sa virginité lorsqu'il en est sorti. Par conséquent il n'a donc voulu signifier par ces mots *adaperiens vulvam* que la sortie de l'enfant du sein de la mère.

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur a voulu prouver la vérité de son corps tout en laissant éclater sa divinité, et c'est pour cela qu'il a mêlé les humiliations aux prodiges. Ainsi pour montrer que son corps est véritable, il naît d'une femme; mais pour montrer sa divinité il naît d'une vierge. Car cet enfantement, comme le dit saint Ambroise dans l'hymne de la Nativité, est digne d'un Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y en a qui ont dit que le Christ avait pris dans sa naissance la qualité de la subtilité, comme ils disent que quand il marcha à pied sec sur les eaux, il prit celle de l'agilité. Mais ce sentiment ne s'accorde pas avec ce que nous avons établi plus haut (quest. XIV). Car les qualités du corps glorieux proviennent de ce que la gloire de l'âme rejaillit sur le corps, comme nous le dirons en traitant des corps glorieux (*Suppl.* quest. XCV). Or, nous avons dit plus haut (quest. XIV, art. 1 ad 2) que le Christ avant sa passion permettait à sa chair de faire et de souffrir ce qui lui est propre; et que ce rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps n'avait pas lieu. C'est pourquoi il faut dire que toutes ces choses ont été miraculeusement produites par la vertu divine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. CXXI) : *Moli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt : ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Et saint Denis dit (*Epist.* III, *ad Caïum*) que le Christ opérait d'une manière surhumaine ce qui est de l'homme, et que c'est ce que prouvent sa naissance surnaturelle d'une vierge et le miracle qu'il a fait en marchant sur les eaux.

ARTICLE III. — LA MÈRE DE DIEU EST-ELLE RESTÉE VIERGE APRÈS L'ENFANTEMENT (1)?

1. Il semble que la mère du Christ ne soit pas restée vierge après l'enfantement. Car l'Evangile dit (Matth. I, 18) que *Marie fut reconnue enceinte avant qu'elle fût avec Joseph, ayant conçu de l'Esprit-Saint.* Or, l'évangéliste ne dirait pas *avant qu'ils fussent ensemble*, s'ils n'avaient pas dû y

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Helvidius, de Jovinien et de plusieurs autres hérétiques, qui ont prétendu qu'après la naissance du Christ la sainte Vierge avait eu d'autres enfants de saint Joseph.

être, parce que personne ne dit de quelqu'un qui ne doit pas dîner, avant qu'il dîne. Il semble donc que la bienheureuse Vierge ait eu des rapports charnels avec saint Joseph, et que par conséquent elle ne soit pas restée vierge après son enfantement.

2. L'ange dit à saint Joseph (*ibid.* 20) : *Ne craignez pas de recevoir Marie votre épouse.* Or, le mariage est consommé par l'union charnelle. Il semble donc qu'il y ait eu une union charnelle entre Marie et Joseph, et par conséquent qu'elle ne soit pas restée vierge après son enfantement.

3. Enfin il est dit plus loin (*ibid.* 24, 25) que *Joseph retint sa femme et qu'il ne la connaissait pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son Fils premier-né.* Or, l'adverbe *jusqu'à ce que* a coutume de désigner un temps déterminé, après lequel ce qui ne s'était pas fait jusqu'à cette époque arrive. Or, le mot *connaître* indique là l'union conjugale, comme dans cet endroit de la Genèse (IV, 1) où il est dit qu'*Adam connut son épouse.* Il semble donc qu'après son enfantement, la bienheureuse Vierge ait eu avec saint Joseph une union charnelle, et que par conséquent elle ne soit pas restée vierge.

4. On ne peut appeler le premier-né que celui qui a des frères qui sont venus après lui. Ainsi l'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 29) : *Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères.* Or, l'Evangile appelle le Christ le premier-né de sa mère. Elle a donc eu d'autres enfants après le Christ, et par conséquent il semble qu'elle ne soit pas restée vierge après l'enfantement.

5. Saint Jean dit (II, 12) que *le Christ alla à Capharnaüm avec sa mère et ses frères.* Or, on appelle frères ceux qui sont nés de la même mère. Il semble donc que la bienheureuse Vierge ait eu d'autres enfants après le Christ.

6. On lit dans saint Matthieu (XXVII, 55) : *Il y avait là,* c'est-à-dire près de la croix du Christ, *plusieurs femmes qui regardaient de loin et qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée, ayant soin de l'assister; entre lesquelles étaient Marie-Magdeleine, et Marie, mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée.* Or, il semble que cette Marie, qui est appelée en cet endroit la mère de Jacques et de Joseph, était aussi la mère du Christ; puisqu'il est dit (Joan. XIX, 25) *que près de la croix de Jésus se tenait Marie, sa mère.* Il semble donc que la mère du Christ ne soit pas restée vierge après son enfantement.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Ezech. XLIV, 2) : *Cette porte demeurera fermée; on ne l'ouvrira point; aucun homme ne passera par elle, parce que c'est par elle que le Seigneur Dieu d'Israël est entré.* Saint Augustin expliquant ce passage s'écrie (1) (*alius auctor in quodam sermone*) : Qu'est-ce que désigne cette porte fermée dans la maison du Seigneur, sinon que Marie sera toujours intacte? Pourquoi est-il dit qu'aucun homme ne passera par elle, sinon parce que Joseph ne doit pas la connaître? Et pourquoi ajouter : le Seigneur seul entre et sort par elle, sinon parce qu'elle devait concevoir de l'Esprit-Saint et qu'elle devait donner naissance au Seigneur des anges? Enfin pourquoi le prophète annonce-t-il qu'elle sera fermée éternellement, sinon parce que Marie est vierge avant l'enfantement, qu'elle l'est pendant et qu'elle l'est après.

(1) A la vérité, ce passage n'est pas de saint Augustin, mais telle a été néanmoins l'opinion de ce grand docteur. Gotti, lui, en substitue un de saint Jérôme, qui a tout particulièrement réfuté Helvidius, et que saint Thomas a tout particulièrement suivi dans cet article.

CONCLUSION. — Pour ne pas déroger à la perfection du Christ ou à la sainteté de sa mère, ou pour ne pas faire injure à l'Esprit-Saint et ne pas imputer à saint Joseph la plus grande présomption, comme il faut reconnaître que la mère de Dieu a conçu et enfanté étant vierge, de même on doit aussi proclamer qu'elle est toujours restée vierge après son enfantement.

Il faut répondre que l'on doit avoir certainement en horreur l'hérésie d'Helvidius qui a eu la présomption de dire que la mère du Christ avait eu, après l'enfantement du Sauveur, des relations charnelles avec saint Joseph, et qu'elle avait eu d'autres enfants. Car 1° cette erreur déroge à la perfection du Christ qui, comme il est le Fils unique du Père, selon sa nature divine, en tant qu'il est en tout son Fils parfait; de même il a été convenable qu'il fût le Fils unique de sa mère, selon qu'il a été son fruit le plus parfait. 2° Cette erreur fait injure à l'Esprit-Saint qui a eu pour sanctuaire le sein de la Vierge, dans lequel il a formé le corps du Christ. Par conséquent il ne convenait pas que ce sanctuaire fût ensuite violé par une union charnelle. 3° Elle déroge à la dignité et à la sainteté de la mère de Dieu, qui paraîtrait très-ingrate, si elle ne s'était pas contentée d'un pareil fils et si elle avait voulu perdre de son plein gré, par une relation charnelle, la virginité qui lui avait été conservée par miracle. 4° Ce serait imputer à saint Joseph la plus grande présomption que de croire qu'il ait attenté à la pureté de celle que, d'après la révélation de l'ange, il savait avoir conçu un Dieu de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi on doit affirmer absolument que la mère de Dieu a conçu comme vierge, qu'elle a enfanté comme vierge, et qu'elle est ainsi restée vierge à jamais après son enfantement.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Jérôme (*Lib. cont. Helvidium*, cap. 1), il faut comprendre que cette proposition *auparavant*, quoiqu'elle indique souvent une suite, exprime néanmoins quelquefois uniquement ce que l'on pensait tout d'abord. Mais il n'est pas nécessaire que les choses que l'on pense arrivent, puisqu'il survient quelquefois des causes qui empêchent ce que l'on a pensé d'avoir lieu. Ainsi quand quelqu'un dit : avant de dîner dans le port, j'ai navigué; on n'entend pas qu'il a dîné après la navigation faite, mais cela indique qu'il pensait dîner dans le port. De même l'évangéliste dit : *Avant qu'ils fussent ensemble, elle fut trouvée enceinte, ayant conçu de l'Esprit-Saint*, non parce qu'il se sont unis ensuite, mais parce que, quand ils paraissaient sur le point de s'unir, la conception par l'Esprit-Saint les a prévenus, et il est arrivé de là qu'ils n'ont plus eu de rapports charnels.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*De nupt. et concept.* lib. I, cap. 11), saint Joseph appelait la mère de Dieu sa femme en vertu de la seule foi du mariage qu'ils s'étaient donnée, quoiqu'il ne l'ait pas connue et qu'il n'ait pas dû la connaître. Or, comme l'observe saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 1, super illud : *Et nomen Virginis Maria*) : La célébration des noces ne prouve pas la perte de la virginité, mais elle atteste le mariage (1).

Il faut répondre au *troisième*, que quelques-uns ont dit que le mot *connaître* devrait s'entendre de la connaissance intellectuelle. Car saint Chrysostome dit (*alius auctor*, hom. I *in opusc. imperf.*) que Joseph ne sut pas avant son enfantement quelle était la dignité de Marie ; mais il le sut après, parce que par son fils elle était devenue plus grande et plus noble que le monde entier, puisque seule elle a reçu dans son sein celui que le monde entier

(1) Pour qu'il y ait mariage, il suffit qu'il y ait eu consentement de la part des époux; la consommation charnelle n'est pas de l'essence de cette union.

ne pouvait contenir. D'autres rapportent cette expression à la connaissance de la vue. Car, comme la face de Moïse qui s'entretenait avec Dieu a été glorifiée de manière que les enfants d'Israël ne pouvaient porter sur lui les yeux; ainsi Marie couverte de la splendeur de la vertu du Très-Haut ne pouvait être vue par saint Joseph jusqu'à son enfantement. Ce n'est qu'après qu'il l'a reconnue à la vue de son visage, mais non en s'approchant d'elle passionnément. Saint Jérôme accorde (*Lib. advers. Helvid.* cap. 3) que le mot connaître s'entend de l'union charnelle. Toutefois il observe que le mot *jusqu'à ce que* a dans l'Ecriture un double sens. En effet quelquefois il désigne un temps certain. Ainsi saint Paul dit (*Eph.* III, 19) : *La loi a été établie à cause des prévarications jusqu'à l'avénement de celui que la promesse regardait.* D'autres fois il désigne un temps indéfini. Ainsi le Psalmiste dit (*Ps.* CXXII, 2) : *Nos yeux sont tournés vers le Seigneur, notre Dieu, jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous;* ce qui ne signifie pas qu'après avoir obtenu miséricorde nos yeux se détourneront de lui. D'après cette manière de parler l'évangéliste exprime les choses qui auraient pu être douteuses, si elles n'avaient pas été écrites; tandis qu'il abandonne le reste à notre intelligence. Ainsi il dit que la mère de Dieu n'a pas été connue par un homme jusqu'à son enfantement, pour que nous comprenions beaucoup mieux qu'elle ne l'a pas été après.

Il faut répondre au *quatrième*, que les saintes Ecritures ont la coutume de donner le nom de premier-né non-seulement à celui qui a des frères, mais à celui qui est né le premier; autrement s'il n'y avait eu de premier-né que celui qui a des frères, les premiers-nés n'auraient été dus légalement qu'autant que d'autres seraient nés après eux; ce qui est évidemment faux puisqu'après un mois la loi ordonnait de les racheter (*Num.* XVIII, 16).

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 12, super illud : *Ecce mater ejus*), il y en a qui croient que les frères du Seigneur sont des enfants que saint Joseph avait eus d'une autre femme (1). Mais pour nous, dit-il, nous croyons que les frères du Seigneur furent non les fils de Joseph, mais les cousins du Sauveur et les enfants de Marie sa tante. Car dans les Ecritures on est appelé frères de quatre manières : par nature, par nation, par parenté et par affection. Ainsi ils ont été appelés les frères du Seigneur, non par nature, comme s'ils étaient nés de la même mère, mais par parenté, comme étant du même sang. Quant à saint Joseph, comme le dit saint Jérôme (*Cont. Helvid.* cap. 9), on doit plutôt croire qu'il est resté vierge, parce qu'on ne voit pas qu'il ait eu une autre épouse et qu'un saint ne tombe pas dans la fornication.

Il faut répondre au *sixième*, que Marie qu'on appelle la mère de Jacques et de Joseph n'est pas la mère du Seigneur que l'on ne nomme ordinairement dans l'Evangile qu'avec le surnom de sa dignité, en l'appelant la mère de Jésus. Cette Marie est l'épouse d'Alphée (2), la mère de saint Jacques le mineur, qui est appelé le frère du Seigneur.

ARTICLE IV. — LA MÈRE DE DIEU A-T-ELLE FAIT VŒU DE VIRGINITÉ (3)?

1. Il semble que la mère de Dieu n'ait pas fait vœu de virginité. Car il est dit (*Deut.* VII, 14) : *Il n'y aura personne de stérile parmi vous, ni de l'un, ni*

(1) Cette opinion a été celle d'Origène (in Matth. cap. XIII), de saint Epiphane (*Hæres.* 78), d'Eusèbe (*Hist. eccl.* lib. II, cap. 1), de saint Hilaire (in cap. I Matth.).

(2) Alphée ou Cléophas était le frère de saint Joseph l'époux de la sainte Vierge.

(3) Calvin, Bèze et d'autres protestants ont nié, en faveur de leur système, que la sainte Vierge eût fait vœu de virginité, mais saint Grégoire de Nysse, saint Augustin, saint Anselme, saint Bernard, et en général tous les Pères, sont du sentiment que saint Thomas soutient ici.

de l'autre sexe. Or, la stérilité est une conséquence de la virginité. L'observation de cette vertu était donc contraire au précepte de la loi ancienne. Et comme la loi ancienne était encore en vigueur, avant que le Christ ne vînt au monde, la bienheureuse Vierge n'a donc pas pu licitement faire vœu de virginité à cette époque.

2. L'Apôtre dit (I. *Cor.* VII, 25) : *Pour ce qui est des vierges, je n'ai point de commandement à proposer de la part du Seigneur, mais je leur donne un conseil*. Or, la perfection du conseil a dû commencer par le Christ qui est la fin de loi, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* X). Il n'a donc pas été convenable que la bienheureuse Vierge fît vœu de virginité.

3. La glose de saint Augustin dit (I. *Tim.* V, super illud : *Habentes damnationem*, etc., et hab. in *Lib. de bon. viduit.* cap. 9) que pour ceux qui ont fait vœu de chasteté, c'est une faute damnable non-seulement de se marier, mais encore de le vouloir. Or, la mère du Christ n'a commis aucune faute de cette nature, comme nous l'avons vu (quest. XXVII, art. 4). Par conséquent puisqu'elle a été mariée, comme on le voit (Luc. I), il semble qu'elle n'ait pas fait vœu de virginité.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de sanct. Virg.* cap. 4) : que Marie répondit à l'ange qui lui annonçait le mystère de l'Incarnation : *Comment cela se fera-t-il ? puisque je ne connais point d'homme ?* Ce que sans doute elle n'aurait pas dit, si elle n'avait pas auparavant fait vœu à Dieu d'être vierge.

CONCLUSION. — Avant son mariage la mère de Dieu n'a pas absolument fait vœu de virginité, mais après il a été convenable qu'elle consacrât à Dieu perpétuellement sa virginité par un vœu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (2ª 2ª, quest. LXXXVIII, art. 6), les œuvres de perfection sont plus louables, si on s'y engage solennellement par un vœu. Or, la virginité a dû briller principalement dans la mère de Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.). C'est pourquoi il a été convenable qu'elle fût consacrée à Dieu par un vœu. — Cependant, parce que sous la loi il fallait que les femmes aussi bien que les hommes s'appliquassent à la génération (1), et parce que le culte de Dieu se propageait selon l'origine de la chair, avant que le Christ ne naquît de ce peuple ; on ne croit pas que la mère de Dieu, avant d'épouser saint Joseph, ait fait vœu de virginité absolument ; mais quoiqu'elle en ait eu le désir, elle a néanmoins soumis à cet égard sa volonté au bon plaisir de Dieu. Mais ensuite, après s'être mariée comme les mœurs du temps l'exigeaient, elle a fait vœu de virginité simultanément avec son époux (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme il paraissait défendu par la loi de ne pas travailler à laisser des enfants sur la terre, la mère de Dieu ne fit pas pour ce motif vœu absolu de virginité, mais elle le fit conditionnellement, c'est-à-dire s'il était agréable à Dieu ; et quand elle sut que Dieu l'agréait, elle fit un vœu absolu, avant que l'ange vînt lui annoncer qu'elle serait mère de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que comme la plénitude de la grâce a existé parfaitement dans le Christ et que néanmoins son commencement a existé

(1) Sur la fin des temps, cette loi n'était pas observée aussi strictement, car on voit que parmi les juifs il y avait des femmes qui s'engageaient d'elles-mêmes à rester perpétuellement vierges (Vid. Phil. *De vitâ contemplativâ*).

(2) Le P. Pétau croit qu'elle a fait ce vœu avant d'épouser saint Joseph, parce que Dieu lui avait fait voir à l'avance qu'elle obtiendrait facilement le consentement de son mari. Cependant l'opinion de saint Thomas est la plus généralement admise parmi les théologiens du moyen âge.

antérieurement dans sa mère, de même l'observation des conseils qui est l'effet de la grâce a commencé parfaitement dans le Christ, mais elle a aussi commencé d'une certaine manière dans la Vierge sa mère.

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage de l'Apôtre doit s'entendre de ceux qui font absolument vœu de chasteté : ce que la mère de Dieu n'a pas fait avant d'épouser saint Joseph : mais après leur mariage, de leur commun consentement ils ont fait ensemble ce vœu.

QUESTION XXIX.

DU MARIAGE DE LA MÈRE DE DIEU.

Après avoir parlé de la virginité de la sainte Vierge, nous devons nous occuper de son mariage. — A ce sujet deux questions se présentent : 1° Le Christ a-t-il dû naître d'une femme mariée? — 2° Y a-t-il eu entre Marie et Joseph un véritable mariage?

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL DU NAITRE D'UNE VIERGE MARIÉE (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû naître d'une vierge mariée. Car le mariage a pour but l'union charnelle. Or, la mère du Seigneur n'a jamais voulu faire usage de cette union, parce que c'eût été déroger à la virginité de son âme. Elle n'a donc pas dû être mariée.

2. Ce fut par miracle que le Christ naquit d'une vierge. D'où saint Augustin dit (*Epist.* 137 *ad Volus.*) que c'est la puissance de Dieu qui a fait sortir le corps de cet enfant du sein virginal de Marie, sans porter atteinte à sa virginité, comme c'est elle qui plus tard a fait entrer ce corps devenu grand dans le cénacle les portes fermées. Il n'y aurait rien en cela d'admirable, ajoute-t-il, si on en pouvait rendre raison, ni rien de singulier, s'il y en avait des exemples. Or, les miracles se font pour la manifestation de la foi, et par conséquent ils doivent être évidents. Puisque le mariage a voilé ce miracle, il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ naquît d'une vierge mariée.

3. Saint Ignace le martyr, d'après saint Jérôme (Sup. Matth. cap. 1, sup. illud : *Cum esset desponsata*), a donné pour raison du mariage de la sainte Vierge qu'il avait eu pour fin de cacher au diable son enfantement, en lui faisant croire que son fils était engendré non d'une vierge, mais d'une femme ordinaire. Mais cette raison paraît nulle, soit parce que le diable connaît par sa perspicacité naturelle ce qui se fait corporellement; soit parce que les démons ont ensuite connu le Christ d'une certaine manière par une foule de signes évidents. D'où il est dit (Marc. I, 24) : *Qu'un homme possédé d'un esprit immonde s'écria en disant : Qu'y a-t-il entre vous et nous, Jésus de Nazareth? Etes-vous venu pour nous perdre? Je sais que vous êtes le saint de Dieu.* Il ne semble donc pas qu'il ait été convenable que la mère de Dieu fût mariée.

4. Saint Jérôme en donne une autre raison (*loc. cit.*), et il prétend que c'était pour empêcher que la mère de Dieu ne fût lapidée par les Juifs, comme adultère. Or, cette raison ne semble pas fondée; car si elle n'avait pas été mariée, elle n'aurait pu être condamnée pour adultère. Par conséquent il ne paraît pas raisonnable que le Christ soit né d'une vierge mariée.

Mais c'est le *contraire*. On lit dans saint Matthieu (I, 18) : *Quand Marie, mère de Jésus, eut épousé Joseph*, et dans saint Luc (I, 26) : *L'ange Gabriel*

(1) Cet article est opposé à l'erreur de quelques manichéens modernes, qui ont nié que Marie fût une femme ; ce qui est en opposition avec une multitude de passages de l'Ecriture : *Quid mihi et tibi est, mulier* (Joan. II)? *Mulier, ecce filius tuus* (*ibid.* X). *Misit Deus Filium suum, natum ex muliere* (*Gal.* IV).

fut envoyé à la Vierge Marie qui était mariée à un homme appelé Joseph.

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ naquît d'une vierge mariée, soit pour cacher au diable son enfantement, soit pour être à l'abri du supplice et de l'infamie, soit enfin pour être la figure de l'Eglise, qui, étant vierge, est néanmoins mariée à un homme qui est le Christ.

Il faut répondre qu'il était convenable que le Christ naquît d'une vierge mariée, soit à cause de lui, soit à cause de sa mère, soit à cause de nous. A cause de lui pour quatre raisons : 1° De peur qu'il ne fût repoussé par les infidèles, comme étant né d'une manière illégitime. D'où saint Ambroise dit (*Sup. Luc.* cap. 1) : Qu'aurait-on pu dire aux Juifs ou à Hérode, s'ils avaient cru persécuter un enfant né de l'adultère? 2° Pour qu'on pût dresser sa généalogie, comme de coutume, selon la ligne masculine. C'est pourquoi le même docteur ajoute (*ibid.* cap. 3) : En venant dans le monde il a dû en suivre les usages. Or, quand il s'agit de quelqu'un qui revendique une dignité dans le sénat et dans les autres emplois de la cité, on recherche toujours ce qu'ont été ses pères. L'Ecriture a suivi cette coutume, puisqu'elle recherche toujours l'origine des hommes. 3° Pour qu'il fût sous la tutelle de quelqu'un pendant son enfance et que le démon ne s'efforçât pas trop vivement de lui nuire. C'est pour cette raison que saint Ignace dit que la bienheureuse Vierge a été mariée, pour cacher au démon son enfantement (1). 4° Pour qu'il fût nourri par saint Joseph, qui a été appelé son père, comme étant son nourricier. — Ce fut aussi convenable de la part de la Vierge : 1° parce que par là elle a été soustraite à la peine de la loi; puisque sans cela, comme le dit saint Jérôme (*loc. sup. cit.*), elle aurait pu être lapidée par les Juifs comme adultère. 2° Pour la délivrer par là de toute infamie. C'est pourquoi saint Ambroise dit (*Sup. Luc.* cap. 1, super illud : *In mense sexto*) : que Marie a été mariée, de peur qu'elle ne fût accusée d'avoir laissé porter atteinte à sa virginité, parce que la grossesse paraît une marque de corruption. 3° Pour que saint Joseph lui fût utile par ses bons offices, d'après saint Jérôme (*loc. cit.*). — Enfin cet acte fut aussi convenable par rapport à nous : 1° Parce qu'il a été prouvé par le témoignage de saint Joseph que le Christ est né d'une vierge. D'où saint Ambroise dit (*loc. sup. cit.*) : Nous avons pour témoin de la pureté de Marie, son époux, qui aurait pu se plaindre de l'injure qui lui a été faite, demander vengeance de l'opprobre qu'il a reçu, s'il n'avait reconnu qu'il y avait là un mystère sacré. 2° Parce que les paroles de la Vierge mère qui atteste sa virginité deviennent plus croyables. C'est ce qui fait dire au même docteur (*loc. cit.*) que les paroles de Marie méritent par là une foi plus grande, parce qu'elle n'avait pas de motif pour mentir. Car si elle eût été enceinte sans être mariée, il paraîtrait qu'elle a voulu voiler sa faute par un mensonge. Mais étant mariée, elle n'avait pas de motif pour mentir, puisque la récompense du mariage et la grâce des noces, c'est la fécondité de la femme. Ainsi ces deux choses contribuent à affermir notre foi. 3° Pour enlever toute excuse aux jeunes filles qui laissent perdre leur réputation, parce qu'elles manquent de veiller sur elles. C'est pourquoi saint Ambroise dit encore (*ibid.*) : Il n'eût pas été convenable que les filles qui ont mauvaise réputation pussent alléguer pour excuse que la mère de Dieu a été elle-même mal famée. 4° Parce que ce mystère est une figure de l'Eglise universelle qui, quoique vierge, a cependant été mariée à un époux qui est le Christ, selon la remarque de saint Augustin (*De sanct. Virg.* cap. 12). On

(1) Cette raison, donnée d'abord par saint Ignace (*Ep. ad Ephes.*), se trouve reproduite par Origène (*Hom.* VI *in Luc.*), par saint Basile (*Orat. de nativ. Dom.*), par saint Jérôme, saint Augustin, saint Bernard et tous les autres Pères.

peut encore donner une cinquième raison, c'est que la mère du Seigneur a été mariée et qu'elle est vierge pour honorer dans sa personne la virginité et le mariage contre les hérétiques qui ont attaqué l'un ou l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on doit croire que la bienheureuse Vierge, mère de Dieu, a voulu être mariée d'après l'inspiration particulière de l'Esprit-Saint, se confiant dans le secours divin pour que son mariage n'arrive jamais à l'union charnelle. Elle a laissé cela à la volonté de Dieu, et par conséquent sa virginité n'a point eu à en souffrir.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Ambroise (*loc. cit.*), le Seigneur a mieux aimé que quelqu'un doutât de son origine que de la pureté de sa mère. Car il savait ce qu'il y a de délicat dans l'honneur et ce qu'il y a de fragile dans la réputation, et il n'a pas pensé que la foi en sa naissance dût s'élever au détriment de sa mère. Mais il est à remarquer que parmi les miracles il y en a qui sont l'objet de la foi, comme le miracle de l'enfantement du Christ par une vierge, celui de sa résurrection et celui du sacrement de l'autel (1). C'est pourquoi le Seigneur a voulu que ces miracles fussent plus cachés pour que leur foi fût plus méritoire. Mais il y a d'autres miracles qui ont pour but de prouver la foi; ceux-là doivent être manifestes.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, implic. cap. 7 et 8), le diable peut, par la vertu de sa nature, beaucoup de choses dont il est néanmoins empêché par la vertu divine. Ainsi on peut dire que le diable pouvait connaître par la vertu de sa nature que la mère de Dieu n'avait pas été corrompue, mais qu'elle était vierge; mais que Dieu l'a empêché de connaître le mode de sa conception divine. Il n'y a pas de répugnance d'ailleurs que le démon ait ensuite connu de quelque manière qu'il était le Fils de Dieu; parce qu'alors il était temps que le Christ montrât sa vertu contre le diable et qu'il souffrît la persécution soulevée par lui. Mais il fallait pendant son enfance empêcher la malice du diable de le poursuivre trop vivement, quand le Christ n'était disposé ni à souffrir, ni à déployer sa puissance, mais qu'il se montrait en tout semblable aux autres enfants. C'est pourquoi le pape saint Léon dit (*in serm. de Epiph.* IV, cap. 3) que les mages virent et adorèrent l'enfant Jésus qui était petit de taille, ayant besoin du secours des autres, ne pouvant pas parler et n'étant en rien différent de ce qui caractérise en général les autres enfants. Cependant saint Ambroise (*loc. cit.*) paraît plutôt rapporter ce passage aux membres du démon. Car ayant mis en avant cette raison, c'est-à-dire qu'il s'agissait de tromper le prince du monde, il ajoute : Mais il a plutôt trompé le prince du siècle; car la malice des démons saisit encore facilement les choses secrètes, au lieu que ceux qui sont occupés des vanités du siècle ne peuvent pas savoir les choses divines.

Il faut répondre au *quatrième*, que d'après la loi on lapidait comme adultères non-seulement les femmes qui étaient mariées, mais encore celles qui étaient gardées dans la maison de leur père, comme vierges, pour être mariées un jour. D'où il est dit (*Deut.* XXII, 20) : *S'il se trouve que la fille qu'il a épousée n'était pas vierge, les habitants de cette ville la lapideront, et elle mourra; parce qu'elle a commis un crime dans Israël, étant tombée en fornication dans la maison de son père.* — Ou bien on peut dire, d'après quelques-uns, que la bienheureuse Vierge était de la race d'Aaron, et que

(1) Ce sont des dogmes qui reposent sur la vérité de la révélation, et la vérité de la révélation se démontre d'après des faits miraculeux qui tombent sous les sens, comme la résurrection d'un mort, la guérison subite d'un malade, sans le concours de l'art et des remèdes.

par conséquent elle était parente d'Elisabeth, comme on le voit (Luc. I). Or, une vierge de la race sacerdotale était mise à mort pour cause de fornication. Car on lit (*Lev.* XXI, 9) : *Si la fille d'un prêtre se souille par la fornication et qu'elle déshonore le nom de son père, elle sera brûlée vive.* D'autres entendent la lapidation dont parle saint Jérôme de l'infamie.

ARTICLE II. — Y A-T-IL EU UN VÉRITABLE MARIAGE ENTRE MARIE ET JOSEPH (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas eu un mariage véritable entre Marie et Joseph. Car saint Jérôme dit contre Helvidius (cap. 2) que saint Joseph a été le gardien de Marie plutôt que son époux. Or, s'il y avait eu un véritable mariage, Joseph aurait été véritablement son mari. Il semble donc qu'il n'y ait pas eu un véritable mariage entre Marie et Joseph.

2. Sur ces paroles (Matth. I) : *Jacob engendra Joseph l'époux de Marie*, saint Jérôme dit : Quand vous entendez parler d'époux, ne croyez pas qu'il s'agisse là de noces, mais rappelez-vous que, selon la coutume de l'Ecriture, on donne le nom d'époux (*sponsus*) aux hommes et celui d'épouses (*sponsa*) aux femmes. Or, ce ne sont pas les fiançailles (*sponsalia*) qui produisent un vrai mariage, mais les noces. Il n'y a donc pas eu de mariage véritable entre la bienheureuse Vierge et saint Joseph.

3. L'Evangile dit (Matth. I, 19) que *Joseph son époux étant juste, ne voulut pas la traduire*, c'est-à-dire l'emmener dans sa maison pour cohabiter ensemble constamment; *mais il voulut la renvoyer en secret*, c'est-à-dire changer le temps des noces, comme l'explique saint Remi (hab. in *Cat. aur. D. Thom.*). Il semble donc que les noces n'ayant pas encore été célébrées, le mariage n'était pas véritable; surtout quand on observe qu'après le mariage contracté il n'est plus permis à quelqu'un de renvoyer son épouse.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De consensu Evangel.* lib. II, cap. 1) : L'évangéliste ne pouvait penser que Joseph devait se séparer de Marie son épouse, parce qu'elle n'a pas enfanté le Christ de son union avec lui, mais qu'elle l'a enfanté étant vierge. Car cet exemple apprend de la manière la plus éclatante aux fidèles mariés qu'ils peuvent rester ensemble, en observant de leur consentement réciproque la continence, et qu'il y a mariage sans qu'il y ait union charnelle.

CONCLUSION. — Entre la mère du Christ et saint Joseph il y a eu un mariage véritable et légitime, bien qu'ils n'aient pas consenti absolument à leur union charnelle.

Il faut répondre que le mariage est appelé véritable par là même qu'il atteint sa perfection. Or, il y a dans une chose deux sortes de perfection; une perfection première et une perfection seconde. La perfection première d'une chose consiste dans la forme d'où elle tire son espèce. La perfection seconde consiste dans l'opération par laquelle une chose atteint d'une certaine manière sa fin. Or, la forme du mariage consiste dans cette union indivisible des âmes, par laquelle l'un des époux est tenu de conserver inviolablement à l'autre sa foi. Le mariage a pour fin d'engendrer et d'élever des enfants. On atteint la première de ces choses par l'union conjugale; on arrive à la seconde par les autres œuvres de l'homme et de la femme, au moyen desquelles ils s'aident réciproquement à nourrir leurs enfants. — Ainsi on doit dire que quant à la perfection première, le mariage de la bienheureuse Vierge, mère de Dieu, et de saint Joseph a été véritable, parce qu'ils ont consenti l'un et l'autre à l'union conjugale; mais ils n'ont pas consenti expressément à l'union charnelle, sinon sous la condition que cela

(1) D'après la conclusion de cet article, on peut réfuter l'erreur des adamiens, des tatiens et des cathares, qui ont condamné le mariage, comme mauvais en lui-même ou comme un péché mortel.

plairait à Dieu (1). D'où l'ange appelle Marie l'épouse de Joseph, en disant à celui-ci (Matth. I, 20) : *Ne craignez pas de recevoir Marie votre épouse;* ce que saint Augustin explique en disant (*De nupt. et concup.* lib. I, cap. 2) qu'elle est appelée son épouse en vertu de la foi du mariage qu'ils s'étaient donnée, quoiqu'il ne l'ait pas connue et qu'il n'ait pas dû la connaître d'une manière charnelle. Mais quant à la perfection seconde qui est produite par l'acte du mariage, si on la rapporte à l'union charnelle par laquelle l'enfant est engendré, ce mariage n'a pas été consommé. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 1, sup. illud : *In mense sexto*) : Ne soyez pas surpris que l'Ecriture donne souvent à Marie le nom d'épouse, car la célébration des noces ne porte pas atteinte à la virginité, mais elle atteste seulement le mariage. — Toutefois ce mariage a eu la perfection seconde par rapport à l'éducation de l'enfant. C'est pourquoi saint Augustin dit (*De nupt. et concup.* lib. I, cap. 2) : Tous les biens qui appartiennent au mariage ont été accomplis dans les parents du Christ, c'est-à-dire, les enfants, la fidélité, le sacrement. Nous trouvons pour enfant Jésus-Christ lui-même; la fidélité en ce qu'il n'y a pas eu d'adultère, et le sacrement en ce qu'il n'y a pas eu de divorce. Il n'y a que le commerce qu'ont ensemble les personnes mariées qui y ait manqué.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jérôme prend en cet endroit le mot *mari*, selon qu'il signifie l'acte d'un mariage consommé.

Il faut répondre au *second*, que le même Père entend par noces le commerce des époux.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor* sup. Matth. hom. I, *in op. imperf.*), la bienheureuse Vierge a été mariée à saint Joseph, de manière qu'elle habitait dans sa maison. Car comme on croit que la femme qui conçoit dans la demeure de son mari est enceinte de lui, de même on suspecte la légitimité des relations de celle qui conçoit hors de sa maison. Ainsi on n'aurait pas suffisamment pourvu à la réputation de la bienheureuse Vierge par son mariage, si elle n'avait pas cohabité dans la maison de son mari. Par conséquent ces paroles : *et il ne voulut pas la traduire,* signifient qu'il ne voulut pas la diffamer en public, plutôt qu'elles ne nous donnent à entendre qu'il ne voulut pas l'amener dans sa demeure. C'est pourquoi l'évangéliste ajoute qu'*il voulut la renvoyer en secret.* Mais quoiqu'elle eût habité dans la maison de Joseph en raison de la foi première du mariage, cependant la célébration solennelle des noces n'avait pas encore eu lieu, et c'est pour cela qu'ils ne s'étaient pas encore unis charnellement. Aussi, comme l'observe saint Chrysostome (*Hom* IV *in Matth.*), l'évangéliste ne dit pas : *avant qu'elle fût conduite dans la maison de son époux,* car elle y était déjà, puisque les anciens avaient la coutume d'avoir souvent leurs fiancées dans leur maison. C'est pour ce motif que l'ange dit à Joseph : *Ne craignez pas de recevoir Marie votre épouse;* c'est-à-dire ne craignez pas de célébrer avec solennité ses noces. — Quoique d'autres auteurs disent qu'elle n'avait pas encore été amenée dans la maison de saint Joseph, mais qu'elle lui était seulement fiancée; cependant le premier sentiment paraît plus d'accord avec l'Evangile (2).

(1) C'est-à-dire à moins que Dieu ne leur en donnât l'ordre, parce que, dans ce cas, l'obéissance aurait dû passer avant tout. Cette condition ne fait pas qu'ils aient consenti à l'union charnelle, pas plus, comme l'observe Cajétan, qu'on ne pourrait dire d'un père qu'il consent au meurtre de son fils, s'il est dans la disposition de le tuer, dans le cas où Dieu le lui ordonnerait.

(2) Cajétan croit qu'après l'annonciation, la bienheureuse Vierge alla avec saint Joseph, son époux, visiter sainte Elisabeth, et que l'on crut qu'elle était devenue enceinte de Joseph pendant son voyage. Ce fut au retour de ce voyage qu'arriva l'événement que rapporte l'Evangile.

QUESTION XXX.

DE L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE.

Après avoir parlé du mariage, nous devons nous occuper de l'annonciation de la bienheureuse Vierge. — A cet égard, quatre questions se présentent : 1° A-t-il été convenable de lui annoncer ce qui devait s'accomplir en elle? — 2° Par qui ce mystère devait-il lui être annoncé? — 3° De quelle manière devait-on le lui annoncer? — 4° De l'ordre de l'annonciation.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ NÉCESSAIRE D'ANNONCER A LA BIENHEUREUSE VIERGE CE QUI DEVAIT S'ACCOMPLIR EN ELLE (1)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été nécessaire d'annoncer à la bienheureuse Vierge ce qui devait s'accomplir en elle. Car l'annonciation ne paraît avoir été nécessaire que pour obtenir le consentement de la Vierge. Or, son consentement ne paraît pas avoir été nécessaire; parce que sa conception a été annoncée à l'avance par la prophétie de la prédestination, qui s'accomplit sans notre assentiment, comme le dit la glose (Matth. I, ord. sup. illud : *Ut adimpleretur quod dictum est*). Il n'a donc pas été nécessaire que cette annonciation se fît.

2. La bienheureuse Vierge avait la foi de l'incarnation, sans laquelle personne ne pouvait être sauvé; parce que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* III, 22), *la justice de Dieu se répand sur tous par la foi en Jésus-Christ.* Or, on n'a pas besoin d'être instruit ultérieurement de ce que l'on croit avec certitude. Par conséquent il n'a pas été nécessaire à la bienheureuse Vierge que l'incarnation du Fils de Dieu lui fût annoncée.

3. Comme la bienheureuse Vierge conçoit le Christ corporellement, de même toute âme sainte le conçoit spirituellement. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Gal.* IV, 9) : *Mes enfants, vous que j'enfante de nouveau, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous.* Or, cette conception n'est pas annoncée à ceux qui doivent concevoir le Christ spirituellement. On n'aurait donc pas dû annoncer à la bienheureuse Vierge qu'elle concevrait dans son sein le Fils de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile rapporte que l'ange lui dit (Luc. I) : *Voilà que vous concevrez dans votre sein et que vous enfanterez un Fils.*

CONCLUSION. — Pour que la bienheureuse Vierge conçût le Christ dans son esprit avant de le concevoir dans sa chair, il a été convenable de lui annoncer qu'elle allait le mettre au monde.

Il faut répondre qu'il a été convenable d'annoncer à la bienheureuse Vierge qu'elle concevrait le Christ : 1° Pour conserver l'ordre convenable de l'union du Fils de Dieu avec la Vierge, c'est-à-dire pour que son esprit en fût instruit avant qu'elle ne le conçût dans sa chair. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De virg.* cap. 3) : Marie est plus heureuse en percevant la foi du Christ qu'en concevant sa chair. Puis il ajoute : Sa qualité de mère qui la rapprochait tant de Jésus ne lui aurait servi de rien, si elle ne l'eût porté plus heureusement dans son cœur que dans son corps. 2° Pour pouvoir être plus sûre de ce mystère, du moment qu'elle en avait été instruite de la part de Dieu. 3° Pour offrir à Dieu le présent volontaire de son obéissance, s'étant montrée toute prête à faire sa volonté en disant : *Voilà la servante du Seigneur.* 4° Pour montrer qu'il y a un mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine. C'est pourquoi par l'annonciation on sollicitait le consentement de la Vierge, au lieu de celui de la nature humaine entière (2).

(1) Il ne s'agit pas ici d'une nécessité absolue, mais seulement d'une nécessité de convenance.

(2) Comme Eve, dit Bossuet, a travaillé à notre ruine par une action de sa propre volonté, il

Il faut répondre au *premier* argument, que la prophétie de la prédestination s'accomplit sans que notre volonté en soit la cause, mais non sans que notre volonté y consente.

Il faut répondre au *second*, que la bienheureuse Vierge avait la foi expresse dans l'incarnation future; mais parce qu'elle était humble, elle ne pensait pas d'elle d'aussi grandes choses, et c'est pour cela qu'elle devait en être instruite.

Il faut répondre au *troisième*, que la conception spirituelle du Christ, qui s'opère par la foi, est précédée de l'annonciation qui se fait par la prédication de la foi elle-même, selon que *la foi vient de l'ouïe*, d'après saint Paul (*Rom.* x, 17). A la vérité on ne sait pas avec certitude que l'on a la grâce, mais on sait que la foi que l'on a reçue est véritable.

ARTICLE II. — L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE A-T-ELLE DU ÊTRE FAITE PAR UN ANGE (1)?

1. Il semble que l'annonciation n'ait pas dû être faite à la bienheureuse Vierge par un ange. Car les anges les plus élevés reçoivent les révélations de Dieu immédiatement, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 7). Or, la mère de Dieu a été élevée au-dessus de tous les anges. Il semble donc que le mystère de l'Incarnation ait dû lui être annoncé par Dieu immédiatement et non par un ange.

2. On aurait dû en cette circonstance conserver l'ordre commun d'après lequel les choses divines sont révélées aux hommes par les anges, et aux femmes par les hommes. D'où l'Apôtre dit (I. *Cor.* xiv, 34) : *Que les femmes se taisent dans les églises... que si elles veulent s'instruire de quelque chose, elles le demandent à leurs maris dans leur maison.* Il semble donc que le mystère de l'Incarnation ait dû être annoncé à la bienheureuse Vierge par un homme, surtout parce que saint Joseph, son époux, l'a appris d'un ange, comme on le voit (Matth. I).

3. Personne ne peut convenablement annoncer ce qu'il ignore. Or, les anges supérieurs n'ont pas connu pleinement le mystère de l'Incarnation. D'où saint Denis dit (*Cœlest. hier.* VII) que c'est à eux que l'on doit rapporter cette question (Is. LXIII, 1) : *Quel est celui qui vient d'Edom?* Il semble donc que l'annonciation de l'incarnation n'ait pu être faite convenablement par aucun ange.

4. Les plus grandes choses doivent être annoncées par les envoyés les plus éminents. Or, le mystère de l'Incarnation est la plus grande de toutes les choses qui aient été annoncées aux hommes par les anges. Il semble donc que s'il a dû être annoncé par un ange, cet ange a dû être de l'ordre le plus élevé. Cependant Gabriel n'est pas de l'ordre le plus élevé, puisqu'il est de l'ordre des archanges qui est le pénultième; car l'Eglise chante : *Nous savons que l'archange Gabriel vous a parlé de la part de Dieu.* Il n'a donc pas été convenable que cette annonciation se fît par l'archange Gabriel.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Luc. I, 26) : *L'ange Gabriel a été envoyé de Dieu*, etc.

CONCLUSION. — Puisque le gouvernement divin demande que les choses divines parviennent aux hommes par l'intermédiaire des anges, il a été convenable que le mystère de l'Incarnation du Verbe fût annoncé à la mère de Dieu par un ange.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le mystère de l'Incarnation fût annoncé à la mère de Dieu par un ange pour trois raisons : 1° Pour con-

fallait que la bienheureuse Marie coopérât de même à notre salut (*Quatrième sermon pour la fête de l'Annonciation*, tom. IV, p. 254, édit. de Vers.).

(1) Saint Thomas entre, selon sa coutume, dans tous les détails du récit de l'Evangile, et il tient à en justifier jusqu'aux moindres circonstances.

server en cela l'ordre du gouvernement de la Providence, d'après lequel les choses divines arrivent aux hommes par l'intermédiaire des anges. D'où saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 4) : que les anges ont d'abord été instruits du mystère divin de la miséricorde du Christ, et qu'ensuite la grâce de la connaissance est arrivée à nous par leur intermédiaire. C'est ainsi que l'ange Gabriel (1) a appris à Zacharie que le prophète Jean naîtrait de lui, et qu'il a annoncé à Marie, comment le mystère divin de l'incarnation ineffable de Dieu s'opérerait en elle. 2° Ce fut convenable par rapport à la réparation humaine qui devait s'opérer par le Christ. D'où le vénérable Bède dit (*Hom. in festo Annunc.*) : La régénération de l'homme a convenablement commencé par l'envoi d'un ange, qui est venu de la part de Dieu pour annoncer l'enfantement divin de la Vierge, puisque la chute d'Adam avait eu pour première cause le serpent que le démon avait envoyé pour tromper la femme par l'esprit d'orgueil (2). 3° Parce que cela convenait à la virginité de la mère de Dieu. C'est pourquoi saint Jérôme dit (*alius auctor, in serm. Assumptionis*) : C'est avec raison qu'on envoie un ange à la bienheureuse Vierge, parce que la virginité est ce qui se rapproche le plus des anges. Car vivre dans la chair en dehors de la chair, ce n'est pas une vie terrestre, mais céleste.

Il faut répondre au *premier* argument, que la mère de Dieu était supérieure aux anges quant à la dignité à laquelle la Providence l'avait élevée ; mais quant à l'état de la vie présente, elle leur était inférieure. Car le Christ, en raison de sa vie passible, *a été lui-même placé un peu au-dessous des anges*, comme on le voit (*Hebr.* II, 9). Cependant parce que le Christ fut tout à la fois voyageur et voyant, il n'avait pas besoin de recevoir des anges la connaissance des choses divines. Mais sa mère n'étant pas encore dans l'état de ceux qui voient Dieu, elle devait pour ce motif être instruite des desseins de la Providence par les anges.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*alius auctor, in serm. de Assump.* cap. 4), la Vierge Marie a été exceptée avec raison de certaines règles générales (3) ; ainsi elle n'a pas eu plusieurs enfants, elle n'a point été sous puissance de mari, et elle a conçu le Christ dans ses chastes entrailles par l'opération de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi elle n'a pas dû être instruite du mystère de l'Incarnation par l'intermédiaire d'un homme, mais par celui d'un ange. C'est pour cette raison qu'elle a été instruite avant saint Joseph ; car elle a été instruite avant sa conception, tandis que saint Joseph l'a été après.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme on le voit d'après le passage de saint Denis (*cit. in corp. art.*), les anges ont connu le mystère de l'Incarnation. Néanmoins ils interrogeaient le Christ, désirant savoir de lui d'une manière plus parfaite les raisons de ce mystère, qui sont incompréhensibles à tout entendement créé. D'où saint Maxime dit : qu'il n'est pas douteux que les anges n'aient connu l'incarnation future. Mais ils ont ignoré la conception ineffable du Seigneur, son mode, comment il était tout entier

(1) C'est le même ange qui fut envoyé à Daniel, l'homme de désirs, pour lui apprendre l'arrivée du Saint des saints, qui devait être oint et immolé.

(2) Sur les rapports qui existent entre Eve et la sainte Vierge, voyez le tableau magnifique qu'en trace Bossuet d'après les Pères (*Troisième sermon pour la fête de l'Annonciation*, t. xv, p. 238, édit. de Vers.).

(3) Combien y a-t-il de lois générales dont Marie a été dispensée ? N'est-ce pas une nécessité commune à toutes les femmes d'enfanter avec tristesse et dans le péril de leur vie ? Marie en a été exemptée. N'a-t-il pas été prononcé, etc. (Voy. cet éloquent passage, *Premier sermon sur la Conception de la sainte Vierge*, tome xv, p. 11, éd. de Vers.).

dans son Père et tout entier en toutes choses, et comment il avait été renfermé dans le sein virginal de sa mère.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a des auteurs qui prétendent que Gabriel est de l'ordre supérieur des anges. C'est pour cela que saint Grégoire dit (*Hom.* XXXIV *in Ev.*) qu'il était convenable que l'ange le plus élevé vînt annoncer la plus grande des nouvelles. Mais il ne résulte pas de là qu'il ait été le plus élevé entre tous les ordres célestes, mais seulement le premier des anges. Car il fut de l'ordre des archanges, puisque l'Eglise elle-même lui donne ce nom, et d'après saint Grégoire lui-même (*Hom. de centum ovibus*, *loc. cit.*), on appelle archanges ceux qui annoncent les plus grandes choses. Il est donc assez probable qu'il est le plus élevé dans l'ordre des archanges, et, comme le dit le même Père (*ibid.*), ce nom convient à son office. Car Gabriel veut dire *force de Dieu*. C'était donc par la force de Dieu, continue saint Grégoire, que devait être annoncé le Seigneur des vertus, et le fort dans les combats qui venait pour renverser toutes les puissances de l'air.

ARTICLE III. — L'ANGE QUI ANNONÇA LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION A LA SAINTE VIERGE A-T-IL DU LUI APPARAITRE SOUS UNE FORME CORPORELLE ?

1. Il semble que l'ange qui a annoncé le mystère de l'Incarnation n'ait pas dû se montrer à la bienheureuse Vierge sous une forme corporelle. En effet la vision de l'esprit est plus noble que celle du corps, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 24), et surtout elle est plus convenable pour l'ange lui-même. Car l'ange est vu dans sa substance par la vision intellectuelle, au lieu que par la vision corporelle il est vu sous la figure du corps qu'il a pris. Or, comme il était convenable que pour annoncer les desseins de Dieu on envoyât un messager d'un ordre supérieur, de même il convenait aussi qu'il fût vu de la manière la plus élevée. Il semble donc que l'ange de l'annonciation ait dû apparaître à la sainte Vierge sous une forme intellectuelle.

2. La vision imaginative paraît être plus noble que la vision corporelle, comme l'imagination est une puissance plus élevée que les sens. Or, l'ange apparut à saint Joseph dans le sommeil selon la vision imaginative, comme on le voit (Matth. I et II). Il semble donc qu'il ait dû se montrer à la bienheureuse Vierge de cette manière et non selon la vision corporelle.

3. La vision corporelle d'une substance spirituelle stupéfait ceux qui la voient ; c'est pourquoi l'Eglise dit de la Vierge : qu'elle fut saisie à la vue de sa lumière. Or, il aurait été mieux que son âme fût préservée de ce trouble. Par conséquent il n'a pas été convenable que cette annonciation se fît par une vision corporelle.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin fait dire à la Vierge (*alius auctor in quod. sermone* XXV) : L'archange Gabriel est venu à moi avec un visage brillant, un habit éclatant et une démarche admirable. Or, ces choses ne peuvent appartenir qu'à la vision corporelle. Par conséquent l'ange qui a annoncé ce mystère à la bienheureuse Vierge lui a donc apparu sous cette forme.

CONCLUSION. — L'ange annonçant l'incarnation du Dieu invisible, a dû se manifester sous une vision corporelle.

Il faut répondre que l'ange qui a annoncé le mystère de l'Incarnation a apparu à la mère de Dieu sous une forme corporelle, et il était convenable qu'il en fût ainsi : 1° quant à ce qui était annoncé. Car l'ange était venu annoncer l'incarnation du Dieu invisible qui devait le rendre visible. Par conséquent il a été convenable que, pour annoncer ce mystère, la créa-

ture invisible prît une forme, sous laquelle elle devait se manifester visiblement ; puisque toutes les apparitions de l'Ancien Testament se rapportent à l'apparition par laquelle le Fils de Dieu s'est manifesté dans sa chair. 2° Cet acte a été convenable pour la dignité de la mère de Dieu, qui ne devait pas recevoir seulement le Fils de Dieu dans son âme, mais encore dans son sein. C'est pourquoi non-seulement son âme, mais encore ses sens ont dû être frappés par la vision de l'ange. 3° L'annonciation a été convenable à l'égard de la certitude de ce qui en était l'objet. Car nous saisissons les choses que nous avons sous les yeux d'une manière plus certaine que celles qui sont dans notre imagination. D'où saint Chrysostome dit (*Sup. Matth.* hom. IV) que l'ange ne s'est pas montré à la Vierge en sommeil, mais d'une manière visible ; car du moment qu'elle recevait de l'ange une révélation aussi grande, elle avait besoin avant l'accomplissement de cet événement de voir solennellement celui qui l'annonçait.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vision intellectuelle est plus noble que la vision imaginative ou corporelle, si elle est seule. Mais saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 9) que la prophétie qui a simultanément la vision intellectuelle et imaginaire est plus noble que celle qui n'a que l'une des deux (1). La bienheureuse Vierge n'ayant pas seulement eu la vision corporelle, mais ayant encore reçu l'illumination intellectuelle, il s'ensuit que cette apparition a été plus noble. Elle l'aurait cependant encore été davantage, si elle avait vu l'ange lui-même d'une vision intellectuelle dans sa substance. Mais son état qui était celui de l'homme voyageur ne lui permettait pas de voir l'ange dans son essence (2).

Il faut répondre au *second*, que l'imagination est à la vérité une faculté plus noble que les sens extérieurs ; mais parce que le principe de la connaissance humaine est le sens (3) dans lequel consiste la certitude la plus grande ; et parce qu'il faut toujours que les principes de la connaissance soient plus certains ; il s'ensuit que saint Joseph, à qui l'ange a apparu dans son sommeil, n'a pas eu une apparition aussi élevée que celle de la bienheureuse Vierge.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 1, sup. illud : *Apparuit illi angelus*), nous sommes troublés et jetés hors de nous-mêmes, quand nous sommes saisis par la rencontre d'une puissance supérieure quelconque. Et c'est ce qui arrive non-seulement dans la vision corporelle, mais encore dans la vision imaginaire. Ainsi il est dit (*Gen.* XV, 12) : *Que vers le couchant du soleil, Abraham fut surpris d'un profond sommeil et saisi d'effroi, se trouvant comme tout enveloppé de ténèbres épaisses.* Mais ce trouble de l'homme ne lui nuit pas au point que l'apparition n'ait pas dû pour cela avoir lieu : 1° Parce que par là même que l'homme est élevé au-dessus de lui-même, ce qui appartient à sa dignité, sa partie inférieure s'affaiblit, et c'est de là que vient le trouble dont il est question ; comme quand la chaleur naturelle est concentrée à l'intérieur, les extrémités se troublent. 2° Parce que, comme le dit Origène (*Sup. Luc.* hom. IV), l'ange qui a apparu, sachant que telle était la nature humaine, a d'abord remédié à ce trouble ; c'est pourquoi il a dit à Zacharie et à Marie après leur émotion : *Ne craignez*

(1) C'est-à-dire qu'il vaut mieux que les vérités surnaturelles nous soient révélées sous des espèces corporelles, comme on l'a démontré tome V, p. 502.

(2) Elle ne l'aurait pu que dans le cas où son âme aurait été abstraite des sens, comme il arriva à saint Paul et à Moïse d'après saint Thomas lui-même.

(3) Ainsi la vue est le principe de la connaissance et un moyen direct de certitude, de manière qu'on est plus sûr des choses que l'on voit réellement que de celles qui ne sont que dans l'imagination.

pas. C'est pour ce motif que, comme on le voit dans la vie de saint Antoine (*Vit. Pat.* lib. I, cap. 18), il n'est pas difficile de discerner les esprits bienheureux des esprits méchants. Car si à la crainte succède la joie, nous savons que c'est un secours qui nous vient de Dieu, parce que la sécurité de l'âme est l'indice de la présence de sa majesté. Mais si la crainte persévère, c'est une preuve qu'on est en face de l'ennemi. D'ailleurs le trouble de la sainte Vierge convenait à sa pureté virginale; parce que, comme le dit saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 1, super illud : *Et ingressus angelus*), il appartient aux vierges d'être timides, de trembler toutes les fois qu'elles se trouvent en présence d'un homme et d'être émues par toutes ses paroles. — Il y en a qui disent que la bienheureuse Vierge était accoutumée aux visions des anges, qu'elle ne fut pas troublée par la vue de l'ange, mais par l'admiration où elle était des choses qu'il lui disait, parce qu'elle n'avait pas d'elle des pensées si élevées. C'est pour cela que l'évangéliste ne dit pas qu'elle fut troublée à la vue de l'ange, mais en entendant ses paroles (1).

ARTICLE IV. — L'ANNONCIATION S'EST-ELLE FAITE DANS UN ORDRE CONVENABLE (2)?

1. Il semble que l'annonciation ne se soit pas faite dans l'ordre convenable. Car la dignité de mère de Dieu dépend de l'enfant qu'elle a conçu. Or, la cause doit se manifester avant l'effet. L'ange eût donc dû annoncer à la Vierge la conception de l'enfant avant de lui faire connaître sa dignité en la saluant.

2. On doit omettre la preuve des choses qui ne sont pas douteuses ou la donner à l'avance pour celles qui peuvent l'être. Or, l'ange paraît avoir annoncé d'abord ce dont la Vierge doutait, et ce qui lui faisait dire en hésitant : *Comment cela se fera-t-il?* Et il en a ensuite donné la preuve d'après l'exemple de sainte Elisabeth, et la toute-puissance de Dieu. L'annonciation a donc été faite par l'ange dans un ordre qui ne convient pas.

3. Le plus ne peut être suffisamment démontré par le moins. Or, c'est une plus grande chose qu'une vierge enfante que de rendre féconde une femme âgée. La preuve de l'ange qui démontre la conception de la Vierge d'après celle d'une femme déjà vieille n'est donc pas suffisante.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Rom.* XIII, 1): *Ce qui vient de Dieu a été bien ordonné*. Or, l'ange a été envoyé de Dieu pour annoncer ce mystère à la Vierge, comme on le voit (Luc. I). L'annonciation a donc été faite par l'ange de la manière la plus convenable.

CONCLUSION. — L'annonciation a été faite par l'ange de la manière la plus convenable; il a d'abord rendu la bienheureuse Vierge attentive, il l'a ensuite instruite du mystère et il l'a enfin engagée à y consentir.

Il faut répondre que l'annonciation a été faite par l'ange dans un ordre convenable. Car l'ange se proposait trois choses à l'égard de la Vierge : 1° Il voulut rendre son âme attentive à la considération d'une aussi grande chose; ce qu'il a fait en la saluant d'une manière nouvelle et insolite. C'est ce qui fait dire à Origène (*Sup. Luc.* hom. VI) que si elle avait su qu'une pareille parole eût jamais été adressée à une autre, comme elle avait la science de la loi, jamais ce salut ne l'aurait effrayée comme une chose inouïe. Dans ce salut il lui a dit à l'avance qu'elle était capable de concevoir en l'appelant : *pleine de grâce*; il a exprimé ensuite qu'elle concevrait,

(1) *Virginem quam leviter Angelus visus sollicitaverat, nimirùm turbavit auditus, et quam missi præsentia parùm moverat, concussit toto pondere mittentis auctoritas*, dit saint Pierre Chrysologue, in serm. 140. Cette explication est celle que donnent la plupart des Pères. C'est son humilité, dit Bossuet, qui la jeta dans le trouble.

(2) Voyez sur la manière dont l'annonciation se fit les *Elévations* de Bossuet sur les mystères, XIIe semaine (t. VIII, p. 274 et suiv. édit. de Vers.).

en ajoutant : *le Seigneur est avec vous;* enfin il a prédit l'honneur qui lui en reviendrait quand il a dit : *vous êtes bénie entre toutes les femmes.* 2° Il se proposait de l'instruire du mystère de l'Incarnation qui devait s'accomplir en elle. Ce qu'il a fait en lui annonçant sa conception et son enfantement par ces paroles : *Voilà que vous concevrez*, etc., et en lui montrant la dignité de l'enfant qu'elle devait mettre au monde, *Il sera grand*, etc.; et en démontrant le mode de sa conception par ces autres paroles : *L'Esprit-Saint viendra en vous.* 3° Enfin il avait l'intention de l'amener à y consentir; ce qu'il a fait par l'exemple d'Elisabeth et par la raison tirée de la toute-puissance de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que pour un esprit humble il n'y a rien de plus étonnant que d'entendre parler de son excellence : mais l'étonnement excite l'attention de la manière la plus vive. C'est pourquoi l'ange, voulant rendre l'intelligence de la Vierge attentive à l'annonce d'un aussi grand mystère, a commencé par sa louange.

Il faut répondre au *second*, que saint Ambroise dit expressément (*Sup. Luc.* cap. 1, super illud : *Quomodo fiet istud?*) que la bienheureuse Vierge n'a pas douté des paroles de l'ange. Car il dit : La réponse de Marie est plus modérée que les paroles du grand prêtre. Marie dit : *Comment cela se fera-t-il?* Et Zacharie répond : *D'où le saurai-je?* Celui qui nie qu'il sait, nie qu'il croit; mais Marie avoue qu'elle croit, car on ne doute pas qu'une chose doive se faire quand on demande comment elle peut être faite. Cependant saint Augustin (*vel alius auctor*) paraît dire qu'elle a douté. Car il prétend (*Lib. quæstion. Veteris et Novi Testam.* quest. LI, art. préc.) que Marie doutant de sa conception, l'ange lui en démontre la possibilité (1). Mais ce doute est plutôt l'effet de l'étonnement que de l'incrédulité. C'est pourquoi l'ange lui en donne la preuve non pour détruire son défaut de foi, mais plutôt pour faire cesser son étonnement.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Ambroise dans son Hexameron (implic. lib. v, cap. 19, et sup. illud Luc. I : *Exurgens Maria*, et cap. 8, sup. illud : *Adhuc eo loquente*), beaucoup de femmes stériles sont devenues fécondes, pour qu'on croie à l'enfantement de la Vierge. C'est pourquoi la conception de sainte Elisabeth qui était stérile est citée, non comme un argument suffisant (2), mais comme un exemple figuratif. C'est pour ce motif qu'à l'appui de cet exemple il ajoute un argument concluant tiré de la toute-puissance divine.

QUESTION XXXI.

DE LA CONCEPTION DU SAUVEUR QUANT A LA MATIÈRE DONT SON CORPS A ÉTÉ FORMÉ.

Nous devons considérer ensuite la conception elle-même du Sauveur : 1° quant à la matière dont son corps a été formé; 2° quant à l'auteur de sa conception; 3° quant au mode et à l'ordre de sa conception. — Sur la première de ces considérations huit questions se présentent : 1° La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam? — 2° A-t-elle été prise de David? — 3° De la généalogie du Christ qui se trouve dans l'Evangile. — 4° A-t-il été convenable que le Christ naquît d'une femme? — 5° Son corps a-t-il

(1) Cet ouvrage n'est d'ailleurs pas de saint Augustin. Ce grand docteur dit précisément le contraire (*Hom.* XLIV *de Quinquagesimâ*, cap. 4), et il en est de même de saint Irénée (lib. III, cap. 33, lib. V, cap. 19), de saint Justin (*Dial. cum Tryph.*), de saint Pierre Chrysologue (*Serm.* CXLII) et d'une foule d'autres.

(2) Marie vit que par le miracle souvent répété de rendre fécondes les stériles, il avait voulu préparer le monde au miracle unique et nouveau de l'enfantement d'une vierge (*Elévation sur les mystères*, XII° semaine, 4° élévation).

été formé du sang le plus pur de la Vierge? — 6° La chair du Christ a-t-elle été dans les anciens patriarches selon quelque chose de déterminé? — 7° A-t-elle été en eux soumise au péché? — 8° A-t-elle été décimée dans les reins d'Abraham?

ARTICLE I. — LA CHAIR DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ PRISE D'ADAM (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas pris sa chair d'Adam. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 47) : *Le premier homme est le terrestre formé de la terre, et le second homme est le céleste qui est venu du ciel.* Or, le premier homme est Adam et le second est le Christ. Le Christ ne vient donc pas d'Adam, mais il a une origine distincte de lui.

2. La conception du Christ a dû être la plus miraculeuse. Or, c'est un plus grand miracle de former le corps de l'homme du limon de la terre que de la matière humaine qui vient d'Adam. Il semble donc qu'il n'eût pas été convenable que le Christ eût pris sa chair d'Adam. Par conséquent il semble que son corps n'ait pas dû être formé de la masse du genre humain qui découlait d'Adam, mais d'une autre matière.

3. *Le péché est entré en ce monde par un seul homme*, c'est-à-dire par Adam; parce que tous les autres hommes existant en lui originellement ont péché, comme on le voit (*Rom.* V.). Or, si le corps du Christ avait été pris d'Adam, il aurait existé originellement en lui quand il a péché. Il aurait donc contracté le péché originel; ce qui ne convenait pas à la pureté du Christ; par conséquent le corps du Christ n'a pas été formé de la matière prise d'Adam.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Hebr.* II, 16) : Le Fils de Dieu *ne s'est jamais uni aux anges, mais il s'est uni à la race d'Abraham.* Or, la race d'Abraham a été prise d'Adam. Le corps du Christ a donc été formé de la matière prise d'Adam.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a pris la nature humaine pour la délivrer de sa corruption, il a été convenable qu'il prît un corps sorti d'Adam.

Il faut répondre que le Christ a pris la nature humaine pour la purifier de sa corruption. Or, la nature humaine n'avait besoin d'être purifiée que parce qu'elle était souillée par le vice de son origine qui la faisait descendre d'Adam. C'est pourquoi il a été convenable qu'il prît une chair issue d'Adam pour guérir par là notre nature.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le second homme, c'est-à-dire le Christ, est descendu du ciel, non quant à la matière de son corps, mais quant à sa vertu formative ou quant à sa divinité elle-même. Mais son corps a été terrestre quant à la matière, comme le corps d'Adam.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. XXIX, art. 1 ad 2), le mystère de l'Incarnation du Christ est un miracle qui n'a pas pour but de confirmer la foi, mais qui est lui-même un article de foi. C'est pourquoi, dans ce mystère, on ne demande pas ce qu'il y a de plus miraculeux, comme dans les prodiges qui se font pour prouver la foi, mais on demande ce qu'il y a de plus conforme à la sagesse divine, et de plus avantageux pour le salut de l'homme, comme on l'exige pour tout ce qui est de foi. Ou bien on peut dire que dans le mystère de l'Incarnation on ne considère pas seulement le miracle de la conception d'après la matière, mais plutôt d'après le mode de la conception et de l'enfantement, parce que la Vierge a conçu et enfanté un Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur de Simon le Magicien, de Cerdon, de Marcion, de Basilide, de Manès, des priscilliens, en un mot, de tous les donatistes et de tous les gnostiques, qui prétendaient que le corps du Christ n'était que fantastique. Il est aussi contraire à Valentin, qui en faisait un corps céleste ; à Apollinaire, qui voulait qu'il fût consubstantiel avec le Verbe, etc.

et quest. IV, art. 6), le corps du Christ a été dans Adam selon sa substance corporelle, parce que la matière de son corps en est issue; mais elle n'y a pas été selon sa raison génératrice, parce qu'il n'a pas été conçu de l'homme. C'est pourquoi il n'a pas contracté le péché originel, comme tous ceux qui sont nés d'Adam par la voie de la génération ordinaire.

ARTICLE II. — LA CHAIR DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ PRISE DE DAVID (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas pris sa chair du sang de David. Car saint Matthieu dressant la généalogie du Christ la conduit à saint Joseph. Or, saint Joseph n'a pas été le père du Christ, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 1 ad 2, et quest. XXIX, art. 2). Il ne semble donc pas que le Christ soit descendu de la race de David.

2. Aaron a été de la tribu de Lévi, comme on le voit (*Ex*. VI). Or, on dit que Marie la mère du Christ est la parente d'Elisabeth qui est fille d'Aaron, comme le dit saint Luc (Luc. I). Par conséquent, puisque David a été de la tribu de Juda, d'après saint Matthieu (Matth. I), il semble que le Christ ne soit pas descendu de la race de David.

3. Le prophète dit de Jéchonias (Hier. XXII, 30) : *Ecrivez que cet homme sera stérile et qu'il n'y aura personne de sa race qui s'assoiera sur le trône de David*. Or, il est dit du Christ (Is. IX, 7) : *Il s'assoiera sur le trône de David*. Le Christ n'a donc pas été de la race de Jéchonias, et par conséquent il n'était pas non plus de la famille de David; puisque saint Matthieu fait venir les générations de David par Jéchonias.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Rom*. I, 3) que *le Christ est né selon la chair de la race de David*.

CONCLUSION. — Le Christ a été le fils d'Abraham et de David selon la chair, puisqu'il est venu pour sauver et ceux qui sont circoncis et les élus des gentils.

Il faut répondre qu'on dit le Christ spécialement le fils de deux anciens patriarches, d'Abraham et de David, comme on le voit (Matth. I). On peut en donner plusieurs raisons. La première, c'est que la promesse du Christ leur a été faite spécialement. Car il a été dit à Abraham (*Gen*. XXII, 18) : *Toutes les nations de la terre seront bénies dans votre race*. Ce que l'Apôtre entend du Christ en disant (*Gal*. III, 16) : *Les promesses ont été faites à Abraham et au Fils qui devait naître de lui. Il ne dit pas*, ajoute-t-il, *à ceux qui naîtront de vous, comme s'il eût parlé de plusieurs; mais, comme parlant d'un seul : à celui qui naîtra de vous qui est Jésus-Christ*. Il a été dit aussi à David (*Ps*. CXXXI, 11) : *J'établirai sur votre trône le fruit de votre sang*. C'est pourquoi les Juifs en le recevant avec des honneurs royaux disaient (Matth. XXI, 9) : *Hosanna au fils de David*. — La seconde raison c'est que le Christ devait être roi, prophète et prêtre. Or, Abraham a été prêtre, comme on le voit d'après ces paroles que le Seigneur lui dit (*Gen*. XV, 9) : *Prenez une génisse de trois ans*, etc. Il a été prophète d'après ces paroles de la Genèse (XX, 7) : *Il est prophète et il priera pour vous*. David a été roi et prophète. — La troisième raison c'est que la circoncision a d'abord commencé par Abraham, et que l'élection de Dieu s'est ensuite manifestée surtout dans David, d'après ces paroles de l'Ecriture (I. *Reg*. XIII, 14) : *Le Seigneur s'est choisi un homme selon son cœur*. C'est pourquoi le Christ est appelé tout spécialement le fils de l'un et de l'autre, pour montrer qu'il est le salut des Juifs et des gentils que Dieu a choisis.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection a été celle du manichéen Fauste qui voulait prouver que le Christ n'est pas le fils

(1) Le manichéen Fauste a nié que le Christ fût de la race de David selon la chair. Cet article est la réfutation de cette erreur.

de David, puisqu'il n'a pas été conçu de saint Joseph à qui saint Matthieu s'arrête dans sa généalogie. Mais saint Augustin lui répond (*Lib. cont. Faust.* lib. XXIII, cap. 8 et 9) que le même évangéliste disant que Joseph est l'époux de Marie et que le Christ est de la race de David, ne doit-on pas croire que Marie n'a pas été hors de la famille de David, et qu'elle n'a pas été en vain appelée l'époux de Joseph à cause de l'union de leurs cœurs, quoiqu'il ne lui ait pas été uni corporellement; et que c'est plutôt par honneur pour la dignité de l'homme que l'ordre des générations a été ainsi suivi jusqu'à saint Joseph. Ainsi nous croyons donc, ajoute le même docteur, que Marie a été de la race de David, parce que nous croyons aux Ecritures qui disent ces deux choses; que le Christ est né de la famille de David selon sa chair et que Marie est sa mère, sans avoir eu de relation charnelle avec son mari, mais tout en restant vierge. Car, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 1, super illud : *Christi generatio sic erat*) : Joseph et Marie étaient de la même tribu, et, d'après la loi, saint Joseph était obligé de l'épouser comme sa parente; c'est pour cela que dans le recensement ils se font inscrire ensemble à Bethléem, comme étant de la même famille.

Il faut répondre au *second*, que saint Grégoire de Nazianze répond à cette objection, en disant (implic. in carm. XXXVIII *de geneal. Christi* et August. lib. I *de consensu Evang.* cap. 2, et lib. II, cap. 3) que par un décret suprême il est arrivé que la race royale a été unie à la race sacerdotale, afin que le Christ qui est roi et prêtre naquît de l'un et l'autre selon la chair. Ainsi, Aaron, qui fut le premier prêtre selon la loi, épousa de la tribu de Juda Elisabeth, la fille d'Aminadab. Il a donc pu se faire que le père d'Elisabeth eût une épouse de la race de David, et que par suite la bienheureuse Vierge, qui était de cette dernière famille, fût parente d'Elisabeth; ou bien encore il a pu se faire au contraire que le père de la bienheureuse Vierge qui était de la race de David eût une épouse de la famille d'Aaron; ou, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XXIII, cap. 9) : Si Joachim, le père de Marie, a été de la race d'Aaron (ce que Fauste affirmait d'après des écritures apocryphes), on doit croire que la mère de Joachim a été de la race de David, ou son épouse, de telle sorte que dans toutes ces hypothèses Marie est de quelque manière de la race de David.

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage du prophète, comme le dit saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 3, super illud : *Qui fuit Salathiel*), ne nie pas que Jéchonias doive avoir des descendants; c'est pourquoi le Christ est de sa race. Si le Christ a régné, la prophétie n'est pas par là démentie; car il n'a pas régné avec les honneurs du siècle, puisqu'il a dit : *Mon royaume n'est pas de ce monde.*

ARTICLE III. — LA GÉNÉALOGIE DU CHRIST EST-ELLE CONVENABLEMENT DRESSÉE PAR LES ÉVANGÉLISTES (1)?

1. Il semble que la généalogie du Christ ne soit pas convenablement dressée par les évangélistes. Car le prophète dit du Christ (Is. LIII, 8) : *Qui racontera sa génération?* On n'a donc pas dû raconter la génération du Christ.

2. Il est impossible qu'un homme ait deux pères. Or, saint Matthieu dit (cap. I, 16) : que Jacob *a engendré Joseph, l'époux de Marie*, au lieu que saint Luc dit (cap. III) que Joseph a été le fils d'Héli. Ils se contredisent donc.

3. Les évangélistes paraissent être en désaccord sur divers points. Car

(1) Les contradictions apparentes qui se trouvent entre la généalogie de saint Matthieu et celle de saint Luc ont été pour les incrédules une occasion d'objections qu'ils se sont plu à présenter sous toutes les formes depuis Julien l'Apostat jusqu'aux impies du dernier siècle. On peut voir dans tous les *traités de la religion* les réponses victorieuses que leur ont faites les apologistes de la religion.

saint Matthieu commence son livre par Abraham en descendant jusqu'à Joseph, et il compte quarante-deux générations. Au lieu que saint Luc met après le baptême du Christ sa génération, en commençant par le Christ et en donnant la série des générations jusqu'à Dieu; il s'en trouve soixante-dix-sept, les deux extrêmes compris. Il semble donc qu'ils décrivent mal la génération du Christ.

4. L'histoire nous apprend (IV. *Reg.* VIII) que Joram engendra Ochosias, qui eut pour successeur Joas son fils, qui fut remplacé lui-même par son fils Amasias, après lequel a régné Azarias son fils, qui est appelé Ozias, et qui eut pour successeur son fils Joatham. Or, saint Matthieu dit que Joram engendra Ozias. Par conséquent il semble mal exposer la généalogie du Christ, en omettant au milieu trois rois.

5. Tous ceux dont il est parlé dans la génération du Christ ont eu des pères et des mères, et plusieurs d'entre eux ont eu des frères. Or, saint Matthieu, dans la génération du Christ, rappelle seulement les noms de trois femmes, Thamar, Ruth et l'épouse d'Urie, et il désigne les frères de Juda et de Jéchonias ainsi que Pharès et Zaram, dont saint Luc ne parle pas. Il semble donc que les évangélistes n'aient pas convenablement dressé la généalogie du Christ.

Mais l'autorité de l'Ecriture est *contraire.*

CONCLUSION. — Les évangélistes ont décrit la généalogie du Christ dans l'ordre qui convient.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (II. *Tim.* III, 16): *Toute l'Ecriture sainte a été divinement inspirée.* Or, les choses qui viennent de Dieu se font dans l'ordre le plus convenable, d'après ces autres paroles de saint Paul (*Rom.* XIII, 1): *Les choses qui viennent de Dieu ont été ordonnées.* La généalogie du Christ a donc été écrite par les évangélistes dans l'ordre qui convient.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 1): Isaïe parle de la génération de la divinité du Christ; au lieu que saint Matthieu raconte la génération du Christ par rapport à son humanité, sans expliquer le mode de l'incarnation, parce qu'il est une chose ineffable, mais en énumérant les patriarches dont le Christ est sorti selon la chair.

Il faut répondre au *second*, que l'on répond de différentes manières à cette objection que Julien l'Apostat a soulevée. — En effet, les uns prétendent, avec saint Grégoire de Nazianze, que ce sont les mêmes hommes que les deux évangélistes énumèrent, mais sous des noms différents, parce qu'ils portaient deux sortes de noms. Mais cette supposition est insoutenable. Car saint Matthieu désigne un des fils de David, Salomon, au lieu que saint Luc nomme Nathan, et l'histoire (*Lib. leg.*) nous apprend d'une manière certaine que ce sont les deux frères. — D'autres ont dit que saint Matthieu a donné la véritable généalogie du Christ et que saint Luc a donné sa généalogie putative; et que c'est pour ce motif qu'il commence par ces mots : *Ut putabatur filius Joseph.* Car il y avait des Juifs qui pensaient qu'à cause des péchés des rois de Juda le Christ ne naîtrait pas de David par les rois, mais par une autre branche de simples citoyens. — D'autres ont prétendu que saint Matthieu avait donné les ancêtres du Christ selon la chair, et saint Luc ses pères spirituels, c'est-à-dire les justes qu'on appelle pères par analogie. Mais saint Augustin répond (*Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam.* part. I, quest. 56, et part. II, *in Quæst. Novi Test.* quæst. 6) qu'on ne doit pas entendre d'après saint Luc que Joseph est le fils d'Héli, mais qu'Héli et Joseph ont été les pères du Christ, descendant de différentes manières de David. D'où il est dit du Christ qu'on le pensait fils de Joseph et qu'il a été aussi

le fils d'Héli : comme si l'on disait que le Christ, pour la raison qui le fait appeler fils de Joseph, peut être appelé fils d'Héli et de tous ceux qui descendaient de la race de David. C'est ainsi que l'Apôtre dit (*Rom.* IX, 5) *que le Christ descend des Juifs selon la chair.* — Saint Augustin donne à cette difficulté une triple solution (*De quæst. Evang.* lib. II, quest. 5) : On peut, dit-il, assigner à cela trois causes ; l'évangéliste a suivi l'une d'elles. En effet ou un évangéliste a nommé le père de Joseph par lequel il a été engendré, tandis que l'autre a désigné son grand-père maternel ou quelque autre de ses aïeux ; ou l'un était le père naturel de Joseph, tandis que l'autre était son père adoptif ; ou bien d'après la coutume des Juifs l'un étant mort sans enfant, l'autre aurait pris son épouse à titre de parent, et l'on aurait attribué au dernier qui serait mort le fils qu'il aurait eu ; ce qui est une sorte d'adoption légale, d'après le même docteur (*De cons. Evang.* lib. II, cap. 3). — La cause la plus vraie est cette dernière qu'admettent saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 1, sup. illud : *Jacob autem genuit Joseph*), Eusèbe de Césarée, dans son histoire ecclésiastique (lib. I, cap. 7), d'après l'historiographe africain (1). Car ils disent que Mathan et Melchi ont eu chacun des enfants, dans divers temps, d'une même femme appelée Estha. Ainsi Mathan qui était un descendant de Salomon l'avait le premier prise pour épouse et il mourut ne laissant qu'un seul fils appelé Jacob. Après sa mort, la loi ne défendant pas à un autre homme d'épouser une veuve, Melchi, qui est un descendant de Mathan, et qui était de la même tribu, mais non de la même famille, prit pour épouse la veuve que Mathan avait laissée et il en eut un fils nommé Héli. C'est ainsi qu'issus de pères différents, Jacob et Héli sont frères utérins ; dont l'un, c'est-à-dire Jacob, ayant épousé d'après l'ordre de la loi la veuve d'Héli, son frère, mort sans enfants, engendra Joseph qui fut son fils par nature, et qui se trouva le fils d'Héli selon le précepte de la loi. C'est pourquoi saint Matthieu dit : *Jacob engendra Joseph ;* au lieu que saint Luc, décrivant la généalogie légale, ne se sert point du tout du mot engendrer. Et quoique saint Jean Damascène dise (*De fid. orth.* lib. IV, cap. 15) que la bienheureuse Vierge Marie tenait à saint Joseph d'après l'origine par laquelle on le dit fils d'Héli, parce qu'il prétend qu'elle descendait de Melchi ; néanmoins il faut croire qu'elle a encore tiré son origine de Salomon, d'une autre manière, par les ancêtres énumérés par saint Matthieu, que l'on regarde comme l'auteur de la génération charnelle du Christ (2) ; surtout puisque saint Ambroise dit (Sup. illud Luc. III, *Qui fuit Salathiel*) que le Christ est descendu de la race de Jéchonias.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De consens. Evang.* lib. II, cap. 4), saint Matthieu avait établi la souche royale du Christ, au lieu que saint Luc a décrit sa tige sacerdotale. C'est pourquoi dans la généalogie de saint Matthieu il est dit que le Christ a pris nos péchés, c'est-à-dire que par son origine charnelle il a pris la ressemblance de la chair du péché ; tandis que saint Luc fait remarquer que nos péchés ont été effacés, ce qui est produit par le sacrifice du Christ. C'est encore pour ce motif que saint Matthieu, dans l'énumération des générations, suit l'ordre descendant, au lieu que saint Luc suit l'ordre ascendant. D'où il suit que

(1) Saint Thomas désigne ainsi Jules Africain, qu'il surnomme l'historien, parce qu'il avait composé un grand ouvrage de chronologie. Il nous reste de lui une lettre à un nommé Aristide où il discute les deux généalogies.

(2) La meilleure réponse que l'on puisse faire, c'est de distinguer ainsi deux sortes de généalogie, l'une charnelle, qui est celle de saint Matthieu, qui emploie pour ce motif le mot *genuit*, et l'autre légale, qui est celle de saint Joseph, qui emploie le mot *fecit*. D'ailleurs cette objection est sans portée, car saint Luc connaissait la généalogie de saint Matthieu quand il a donné la sienne, et si les deux généalogies avaient été contradictoires, les Juifs contemporains l'auraient mieux remarqué que personne ; ce qu'ils n'ont pas fait.

saint Matthieu descend de David par Salomon, avec la mère duquel le roi-prophète a péché; et saint Luc y remonte par Nathan, dont le nom rappelle le prophète par lequel Dieu lui a fait expier sa faute. Il résulte encore de là que saint Matthieu, voulant nous représenter le Christ descendant vers notre nature mortelle, a rappelé dès le commencement de son Evangile les générations depuis Abraham jusqu'à Joseph, et jusqu'à la naissance du Christ lui-même en descendant. Au contraire, saint Luc n'expose pas sa généalogie dès le commencement, mais depuis le baptême du Christ; il ne va pas en descendant, mais en montant; le représentant surtout comme prêtre venu pour l'expiation des péchés, à l'endroit où il rapporte le témoignage de Jean en disant : *Voilà celui qui efface les péchés du monde,* et selon l'ordre ascendant il va jusqu'à Abraham, puis il arrive à Dieu avec lequel nous sommes réconciliés par la purification et l'expiation de nos fautes. Il a pris avec raison la tige adoptive, parce que nous devenons les enfants de Dieu par l'adoption; au lieu que le Fils de Dieu est devenu le fils de l'homme par la génération charnelle. D'ailleurs il a démontré suffisamment qu'il n'avait pas appelé Joseph fils d'Héli, parce qu'il a été engendré de lui, mais parce qu'il a été adopté, puisqu'il dit qu'Adam est fils de Dieu, quoiqu'il ait été créé par lui. Le nombre quarante appartient au temps de la vie présente, à cause des quatre parties du monde dans lequel nous passons notre vie mortelle, sous le règne du Christ. Le nombre quarante contient quatre fois le nombre dix, et le nombre dix est produit par la somme des nombres jusqu'à quatre (1). On pourrait rapporter le nombre dix au Décalogue et le nombre quatre à la vie présente, ou aux quatre Evangiles d'après lesquels le Christ règne en nous. C'est pourquoi saint Matthieu, faisant connaître la personne royale du Christ, a énuméré quarante personnes, sans le compter lui-même. — Du moins c'est l'explication qu'il faut admettre, si le Jéchonias qui se trouve à la fin du second quaternaire et au commencement du troisième, est le même, comme le veut saint Augustin (*loc. sup. cit.*), qui dit que l'on a fait cette répétition pour signifier que sous Jéchonias on s'est détourné vers les nations étrangères, quand la transmigration à Babylone a eu lieu, ce qui annonçait à l'avance que le Christ irait des Juifs aux gentils. Mais saint Jérôme dit (Sup. illud Matth. I : *Et post transmigrationem*) qu'il y a eu deux Joachim ou deux Jéchonias, le père et le fils. L'un et l'autre sont compris dans la généalogie du Christ, pour que les générations que l'évangéliste désigne soient distinguées en trois catégories de quatorze chacune, ce qui s'élève à quarante-deux personnes. Ce nombre convient aussi à la sainte Eglise; car ce nombre est produit par le nombre six qui signifie le travail de la vie présente, et le nombre sept qui indique le repos de la vie future; car six fois sept font quarante-deux. D'ailleurs le nombre quatorze étant formé du nombre dix et du nombre quatre par addition, peut avoir la même signification que celle qu'on attribue au nombre quarante, qui résulte des mêmes nombres par la multiplication. Mais le nombre dont saint Luc fait usage dans sa généalogie du Christ signifie l'universalité des péchés. Car le nombre dix, qui est en quelque sorte le nombre de la justice, se trouve dans les dix préceptes de la loi. Le péché étant la transgression de la loi, le nombre onze est la transgression du nombre dix. Le septenaire signifie l'universalité des choses; parce que tout le temps roule dans un nombre septenaire de jours. Sept fois onze font soixante-dix-sept, et par conséquent ce nombre signifie l'universalité des péchés qui sont détruits par le Christ.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup.*

(1) C'est-à-dire en additionnant ensemble les nombres 1, 2, 3 et 4.

Matth. cap. 1, super illud : *Joram autem genuit,* etc.), le roi Joram s'étant uni à la race de l'impie Jézabel, sa mémoire est effacée pour ce motif jusqu'à la troisième génération, de manière qu'il ne figure pas dans l'ordre des générations saintes. Et ainsi, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor,* hom. I *in Matth. in oper. imperf.*), autant a été abondante la bénédiction répandue sur Jéhu qui avait tiré vengeance de la maison d'Achab et de Jézabel, autant la malédiction s'est appesantie sur la maison de Joram à cause de la fille de l'impie Achab et de Jézabel, de manière que ses enfants ont été retranchés du nombre des rois jusqu'à la quatrième génération, selon ces paroles (*Ex.* xx) : *Je punirai l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération.* Il faut observer aussi que si les autres rois qui figurent dans la généalogie du Christ ont été des pécheurs, leur impiété n'a pas été continue. Car, comme on le voit (*Lib. quæst. Vet. et Nov. Testam.* quæst. 8), Salomon est resté sur le trône par le mérite de son père, et Roboam par le mérite d'Asa, son fils, tandis que l'impiété de ces trois autres princes a été constante.

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 1, super illud : *Judas genuit*, etc.), dans la généalogie du Sauveur il ne se trouve aucune des saintes femmes, mais l'Ecriture rappelle celles-là, pour que celui qui était venu à cause des pécheurs, effaçât les péchés de tous, en naissant des pécheurs eux-mêmes. Ainsi il est fait mention de Thamar qui est blâmée pour son inceste, de Raab qui fut une femme publique, de Ruth qui fut une étrangère, et de Betsabée, l'épouse d'Urie, qui fut adultère. Elle n'est pas désignée par son nom propre, mais d'après le nom de son époux ; soit à cause de son péché qui la rendit tout à la fois complice d'adultère et d'homicide ; soit pour qu'en nommant son mari, le péché de David revînt à la mémoire. Et parce que saint Luc se propose de désigner le Christ comme l'auteur de l'expiation des péchés, il ne parle nullement de ces femmes. Mais il rappelle les frères de Juda pour montrer qu'ils appartiennent au peuple de Dieu, au lieu qu'Ismaël, frère d'Isaac, et Esaü, frère de Jacob, ayant été séparés du peuple de Dieu, il n'est point question d'eux dans la généalogie du Christ ; et il le fait aussi pour détruire l'orgueil de la naissance. Car beaucoup des frères de Juda eurent pour mères des servantes ; et cependant tous étaient simultanément patriarches et chefs de tribus. Quant à Pharès et à Zaram ils sont nommés ensemble, comme le dit saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 3, super illud : *Qui fuit Phares*), parce qu'ils représentent la double vie des peuples ; celle qui est selon la loi est figurée par Zaram et celle qui est selon la foi est représentée par Pharès. Il est parlé des frères de Jéchonias, parce qu'ils ont tous régné en des temps divers, ce qui n'était pas arrivé aux autres rois ; ou bien parce que leur iniquité et leur misère a été la même.

ARTICLE IV. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST NAQUIT D'UNE FEMME (1)?

1. Il semble que la matière du corps du Christ n'ait pas dû être prise d'une femme. Car le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin. Or, il eût été surtout convenable que le Christ prît ce qu'il y a de parfait dans la nature humaine. Il semble donc qu'il n'ait pas dû prendre sa chair d'une femme, mais plutôt d'un homme, comme Eve a été formée de la côte d'Adam.

2. Quiconque est conçu de la femme est renfermé dans son sein. Or, il ne

(1) Cet article est une réfutation d'Apelles, qui prétendait que le Christ n'avait pas pris de sa mère la chair, mais des éléments. Il est aussi opposé à tous les hérétiques qui ont attaqué la vérité de la nature humaine du Christ.

convient pas que Dieu qui remplit le ciel et la terre, d'après le prophète (Hier. xxiii), soit renfermé dans le sein étroit d'une femme. Il semble donc qu'il n'ait pas dû être conçu d'une femme.

3. Ceux qui sont conçus d'une femme contractent une certaine impureté. D'où il est dit (Job, xxv, 4) : *Est-ce que l'homme comparé à Dieu peut être justifié ou celui qui est né de la femme paraître pur devant lui?* Or, dans le Christ il n'a pas dû y avoir d'impureté; car il est la sagesse de Dieu, dont il est dit (*Sap.* vii, 25) : *Qu'elle ne peut être atteinte par la moindre souillure.* Il semble donc qu'il n'ait pas dû prendre sa chair d'une femme.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Gal.* iv, 4) : *Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme.*

CONCLUSION. — Quoique le Fils de Dieu ait pu prendre la chair humaine de toute autre matière qu'il aurait voulu, cependant il a été convenable qu'il la prît de la femme, pour ennoblir de cette manière la nature humaine tout entière, et établir plus fermement la vérité de l'incarnation.

Il faut répondre que, quoique le Fils de Dieu eût pu prendre la chair humaine de toute matière qu'il aurait voulu; cependant il a été très-convenable qu'il la prît de la femme : 1° Parce que par là toute la nature humaine a été ennoblie. D'où saint Augustin dit (*Quæst.* lib. lxxxiii, quæst. 11) : La délivrance de l'homme a dû se manifester dans l'un et l'autre sexe. Ainsi, parce qu'il fallait que le Christ prît le sexe de l'homme comme étant le plus honorable, il convenait que la délivrance du sexe féminin se manifestât par là même qu'il était né d'une femme. 2° Parce que par là la vérité de l'incarnation est établie. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*Lib. de incarn.* cap. 6) : Vous trouverez dans le Christ beaucoup de choses conformes à la nature et supérieures à elle. Ainsi selon la condition de la nature il a été dans le sein d'une femme, mais ce qu'il y a au-dessus de la condition de la nature, c'est qu'il a été conçu et engendré par une vierge, pour que l'on crût Dieu celui qui opérait des merveilles inouïes et que l'on crût homme celui qui naissait de l'homme conformément à notre nature. Et saint Augustin dit (*Ep. ad Volusian.* cxxxvii) : Si le Tout-Puissant au lieu de faire naître d'une mère cet homme auquel son Verbe est uni, l'avait exposé tout à coup aux regards des hommes, n'aurait-il pas confirmé l'erreur de ceux qui prétendent qu'il ne s'est pas uni véritablement à la nature humaine? Et cette conduite toute miraculeuse n'aurait-elle pas rendu inutiles les desseins de sa miséricorde. Il fallait donc que ce médiateur placé entre Dieu et les hommes, réunissant les deux natures dans l'unité d'une même personne, relevât par des choses extraordinaires ce qu'il y avait en lui d'ordinaire, et qu'il tempérât par des choses communes ce qu'il y avait en lui de miraculeux. 3° Parce que par là se trouvent épuisés les divers modes possibles de la génération humaine. Car le premier homme a été produit du limon de la terre sans l'homme et la femme, Eve a été produite de l'homme seul, les autres humains naissent de l'homme et de la femme. Il ne restait plus qu'un quatrième mode qui a été propre au Christ, c'était de naître de la femme sans le concours de l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, que le sexe masculin étant plus noble que le sexe féminin, le Christ a pris pour ce motif la nature humaine dans le sexe masculin. Mais pour montrer qu'il ne méprisait pas pour cela l'autre sexe, il a été convenable qu'il prît sa chair de la femme. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de agon. christ.* cap. 11) : Hommes, ne vous méprisez pas, puisque le Fils de Dieu s'est fait homme;

femmes, ne vous méprisez pas non plus; car le Fils de Dieu est né d'une femme comme vous.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin à Fauste qui lui faisait cette objection (*Lib. cont. Faust.* lib. XXIII, cap. 10) : La foi catholique qui croit que le Fils de Dieu est né d'une vierge selon la chair, ne l'enferme d'aucune manière dans le sein de sa mère, comme s'il n'existait pas hors de là, et comme s'il eût abandonné le gouvernement du ciel et de la terre, et qu'il se fût éloigné de son Père. Mais pour vous, manichéens, vous ne comprenez nullement ces choses par suite de ces dispositions d'esprit et de cœur qui ne vous permettent de penser qu'à des fantômes corporels. Car, comme le dit ailleurs le même docteur (*Epist. ad Volusian.* CXXXVII) : Toutes ces idées ne viennent que de ce que les hommes ne sont capables que de concevoir des corps, qui ne peuvent être tout entiers partout et qui répondent aux diverses parties de l'espace par autant de parties de leur substance. Mais la nature de l'âme est bien différente de celle des corps et à plus forte raison celle de Dieu qui est le créateur de l'âme et du corps. Il est partout tout entier sans qu'aucun lieu le contienne; il vient sans s'éloigner d'où il était; il s'en va sans abandonner le lieu d'où il vient.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la conception de l'homme qui naît de la femme il n'y a rien d'impur, selon qu'il est l'œuvre de Dieu. D'où il est dit (*Act.* x, 15) : *N'appelez pas impur ce que Dieu a créé* (1). Cependant il y a là une impureté qui provient du péché, selon que l'homme est conçu avec concupiscence dans l'union charnelle des deux sexes, ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, comme nous l'avons montré (quest. XXIX, art. 2). — Et quand même il y aurait là une souillure, le Verbe de Dieu n'en serait pas atteint, puisqu'il n'est changeant ou altérable d'aucune manière. C'est pour cela que saint Augustin s'écrie (*De hæres.* lib. v, cap. 5) : Dieu le créateur et le Fils de l'homme dit : Qu'y a-t-il dans ma naissance qui vous touche? Je n'ai pas été conçu par la concupiscence et la passion : j'ai créé la mère de laquelle je suis né. Si le rayon du soleil sait dessécher la boue des marais sans en être souillé, à plus forte raison la splendeur de la lumière éternelle, de quelque manière qu'elle rayonne, peut-elle purifier sans être souillée elle-même?

ARTICLE V. — LE CORPS DU CHRIST A-T-IL ÉTÉ FORMÉ DU SANG LE PLUS PUR DE LA VIERGE (2)?

1. Il semble que la chair du Christ n'ait pas été conçue du sang le plus pur de la Vierge. Car on lit dans une Oraison que Dieu a voulu que son Verbe prît sa chair d'une vierge. Or, la chair diffère du sang de la Vierge. Le corps du Christ n'a donc pas été formé du sang de la Vierge.

2. Comme la femme a été miraculeusement formée de l'homme, de même le corps du Christ a été miraculeusement formé de la Vierge. Or, on ne dit pas que la femme a été formée du sang de l'homme, mais plutôt de sa chair et de ses os, d'après ces paroles de la Genèse (*Gen.* II, 23) : *C'est là l'os de mes os et la chair de ma chair.* Il semble donc que le corps du Christ n'ait pas dû être formé du sang de la Vierge, mais de sa chair et de ses os.

(1) La Vulgate porte *purifié*.

(2) Les conciles ont insinué que le Christ avait été formé du sang le plus pur de la Vierge, en décidant que sa chair avait été formée de la sienne. Ainsi il est dit au concile d'Ephèse (I, cap. 13) : *Is qui natus ante omnia sæcula est ex Patre, etiam ex muliere carnaliter est procreatus in tempore.* Et le concile de Latran dit (I, can. 4) : *Si quis non confitetur, propriè et verè Christi duas nativitates existere, etc... alteram autem de Virgine Mariâ carnaliter in ultimis sæculorum, anathema sit.*

3. Le corps du Christ a été de la même espèce que les corps des autres hommes. Or, les corps des autres hommes ne sont pas formés du sang le plus pur, *sed ex semine et sanguine menstruo.* Il semble donc que le corps du Christ n'ait pas été non plus conçu du sang le plus pur de la Vierge.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 2) que le Fils de Dieu s'est formé du sang le plus pur et le plus chaste de la Vierge une chair animée par une âme raisonnable.

CONCLUSION. — Selon le mode naturel de la génération, le corps du Christ a été conçu du sang le plus pur et le plus chaste de la Vierge.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans la conception du Christ ce qu'il y a eu de conforme à la condition de la nature, c'est qu'il est né d'une femme; ce qu'il y a eu de supérieur, c'est qu'il est né d'une vierge. Or, d'après la condition naturelle, dans la génération d'un être animé, la femelle fournit la matière et le mâle est le principe actif de la génération, comme le prouve Aristote (*De gen. animal.* lib. I, cap. 19). Mais la femme qui conçoit de l'homme n'est pas vierge. C'est pourquoi il appartient au mode surnaturel de la génération du Christ que le principe actif dans sa génération ait été une vertu surnaturelle divine ; mais il appartient à son mode naturel que la matière dont son corps a été formé soit conforme à la matière que les autres femmes fournissent pour la conception de leur enfant. Cette matière, d'après le philosophe (*loc. cit.*), est le sang de la femme, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. C'est pourquoi le corps du Christ a été conçu de cette matière.

Il faut répondre au *premier* argument, que la bienheureuse Vierge ayant été de la même nature que les autres femmes, il en résulte que sa chair et ses os ont été aussi de la même nature. Or, les chairs et les os sont dans les autres femmes les parties actuelles du corps qui constituent son intégrité. C'est pourquoi on ne peut pas les soustraire sans corrompre le corps ou sans le diminuer. Or, le Christ qui était venu réparer ce qui est corrompu n'avait dû altérer, ni diminuer l'intégrité de sa mère, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 1 et 2). C'est pourquoi son corps n'a pas dû être formé de la chair ou des os de la Vierge, mais du sang qui n'est pas encore partie en acte, mais qui est tout entier en puissance, selon l'expression d'Aristote (*Lib.* I *de gen. animal.* cap. 18 et 19). C'est pour cette raison qu'on dit qu'il a pris la chair de la Vierge (1), non que la matière de son corps ait été sa chair en acte, mais parce qu'il a eu pour matière le sang qui est la chair en puissance.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XCII, art. 3 ad 2), Adam ayant été établi comme le principe de la nature humaine avait dans son corps une portion de chair et d'os qui n'appartenait pas à son intégrité personnelle, mais qui était seulement en lui selon qu'il était le principe du genre humain. La femme a été formée de cette chair sans détriment pour l'homme. Mais il n'y a rien eu dans le corps de la Vierge dont le corps du Christ pût être formé, sans corrompre le corps de sa mère.

Ad tertium dicendum quòd semen fœminæ non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perduci ad perfectum seminis complementum propter imperfectionem virtutis fœmineæ. Et ideò tale semen non est materia, quæ de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit in lib. 1 de Generat. animalium.

(1) Cette oraison est celle de la fête de l'Annonciation où nous disons : *Deus qui de beata Mariæ virginis utero... carnem suscipere voluisti.*

(cap. 19, à med.). Et ideò in conceptione corporis Christi non fuit : præsertim quia, licèt sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quâdam concupiscentiâ resolvitur, sicut et semen maris. In illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideò Damascenus dicit (lib. 3 Orth. *fid.* cap. 2, circa med. et lib. 4, cap. 15, à med.), quòd corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem fœminæ per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis, sicut et cæteræ superfluitates, quibus natura non indiget; sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus; sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis, qui digestione quâdam est præparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, in quantum ex ipsâ commixtione maris et fœminæ talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione Spiritûs sancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideò dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis formatum.

ARTICLE VI. — LE CORPS DU CHRIST A-T-IL ÉTÉ DANS LES ANCIENS PATRIARCHES QUELQUE CHOSE DE DÉTERMINÉ (1)?

1. Il semble que le corps du Christ ait été dans Adam et dans les autres patriarches selon quelque chose de déterminé. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. x, cap. 19) que la chair du Christ a été dans Adam et dans Abraham selon sa substance corporelle. Or, la substance corporelle est quelque chose de déterminé. La chair du Christ a donc été dans Adam, dans Abraham et dans ses autres ancêtres selon quelque chose de déterminé.

2. L'Apôtre dit (*Rom.* I, 3) : *Le Christ a été fait selon la chair du sang de David.* Or, le sang de David a été quelque chose de déterminé en lui. Il a donc été dans David d'après quelque chose de déterminé, et pour la même raison il a été ainsi dans les autres pères.

3. Le Christ a de l'affinité avec le genre humain, selon qu'il a pris de lui sa chair. Or, si cette chair n'a pas été dans Adam selon quelque chose de déterminé, il paraît n'avoir aucune affinité avec le genre humain qui vient d'Adam, mais il en a plutôt avec les autres choses d'où la matière de sa chair a été prise. Il semble donc que la chair du Christ ait été dans Adam et dans les autres pères d'après quelque chose de déterminé.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. x, cap. 19 et 20) : De quelque manière que le Christ ait été dans Adam et dans Abraham et les autres pères, les autres hommes y ont été aussi, mais non réciproquement. Or, les autres hommes n'ont pas été dans Adam et Abraham d'après une matière déterminée, mais seulement selon l'origine, comme nous l'avons vu (part. I, quest. et art. ult. ad 4). Le Christ n'a donc pas été non plus de la sorte dans Adam et dans Abraham, ni dans les autres pères.

CONCLUSION. — Le corps du Christ ayant été mis en rapport avec Adam et les autres patriarches, par l'intermédiaire du corps de sa mère, il n'a pas existé en eux d'après quelque chose de particulier et de déterminé, mais selon l'origine, comme les corps des autres hommes.

(1) Ce qui a donné lieu à cette question, c'est l'erreur de ceux qui croient que le corps du Christ a été formé avec une partie déterminée du corps, comme Eve a été formée de la côte d'Adam, et que cette partie s'est transmise successivement d'individus en individus, depuis Adam jusqu'à la bienheureuse Vierge, soit qu'ils aient pensé que cette partie était commune à tous les hommes, soit qu'elle ait été propre au Christ.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la matière du corps du Christ n'a pas été la chair et les os de la bienheureuse Vierge, ni quelque chose qui ait été en acte une partie de son corps, mais le sang qui est la chair en puissance. Or, tout ce que la bienheureuse Vierge a reçu de ses parents a été en acte une partie de son corps. Par conséquent ce qu'elle a reçu d'eux, n'a point été la matière du corps du Christ. C'est pourquoi on doit dire que le corps du Christ n'a point été dans Adam et les autres patriarches d'après quelque chose de déterminé, de manière qu'on puisse désigner positivement une partie du corps d'Adam ou d'un autre patriarche, et dire que c'est de cette partie que le corps du Christ a dû être formé. Mais il a été en eux selon l'origine, comme le corps des autres hommes. Car le corps du Christ a été mis en rapport avec Adam et les autres patriarches, par l'intermédiaire du corps de sa mère. Il n'a donc pas été dans les patriarches d'une autre manière que le corps de sa mère, qui n'y a pas existé d'une manière déterminée, pas plus que les corps des autres hommes, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. et art. ult. ad 4).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand saint Augustin dit que le Christ a été dans Adam selon sa substance corporelle, on ne doit pas entendre par là que le corps du Christ a été dans Adam une substance corporelle, mais que la substance matérielle du corps du Christ, c'est-à-dire la matière qu'il a prise de la Vierge, a été dans Adam comme dans son principe actif, mais non comme dans un principe matériel. Ce qui signifie que par la vertu génératrice d'Adam et de tous ceux qui en descendent jusqu'à la bienheureuse Vierge, il est arrivé que cette matière a été préparée pour la conception du corps du Christ. Mais cette matière n'a pas été transformée au corps du Christ par la vertu séminale qui dérive d'Adam. C'est pour cela qu'on dit que le Christ a été originellement dans Adam selon sa substance corporelle, mais non selon la raison séminale.

Il faut répondre au *second*, que quoique le corps du Christ n'ait pas été dans Adam et les autres patriarches selon sa raison séminale; néanmoins le corps de la bienheureuse Vierge qui a été conçu *ex semine maris* a été dans Adam et dans les autres patriarches de cette manière. C'est pourquoi, par l'intermédiaire de la bienheureuse Vierge, on dit que le Christ est originellement du sang de David selon la chair.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a de l'affinité avec le genre humain selon la ressemblance d'espèce. Or, la ressemblance d'espèce se considère non selon la matière éloignée, mais selon la matière la plus prochaine et selon le principe actif qui engendre son semblable dans l'espèce. Par conséquent l'affinité du Christ avec le genre humain est suffisamment sauvegardée, par là même que le corps du Christ a été formé du sang de la Vierge, qui vient originellement d'Adam et des autres patriarches. Il importe peu d'ailleurs à cette affinité d'où vienne la matière de ce sang, comme cela est indifférent aussi pour la génération des autres hommes, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. CXVIII, art. 1).

ARTICLE VII. — LA CHAIR DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ SOUMISE AU PÉCHÉ DANS LES ANCIENS PATRIARCHES (1)?

1. Il semble que la chair du Christ n'ait pas été souillée par le péché dans les anciens patriarches. Car l'Ecriture dit (*Sap.* VII) que dans la divine sagesse *il n'y a rien de souillé*. Or, le Christ est la sagesse de Dieu, comme on le voit (I. *Cor.* I). Sa chair n'a donc jamais été souillée par le péché.

(1) Cet article est intimement lié au précédent.

2. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 2 et cap. 11) que le Christ a pris les prémices de notre nature. Or, dans l'état primitif la chair humaine n'avait pas été souillée par le péché. La chair du Christ n'a donc été souillée ni dans Adam, ni dans les autres pères.

3. Saint Augustin dit (*Sup. Gen.* lib. X, cap. 20) que la nature humaine a toujours possédé le remède à côté de la plaie. Or, ce qui est souillé ne peut pas être le remède de la blessure, mais il a plutôt besoin de remède lui-même. Il y a donc toujours eu dans la nature humaine quelque chose qui n'a pas été souillé, et c'est avec cela que le corps du Christ a été ensuite formé.

Mais c'est le *contraire*. Le corps du Christ ne se rapporte à Adam et aux autres patriarches que par l'intermédiaire du corps de la bienheureuse Vierge, dont il a pris la chair. Or, le corps de la bienheureuse Vierge a été conçu tout entier dans le péché originel (1), comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 3 ad 1, et quest. XXVII, art. 2), et par conséquent, selon qu'il a existé dans les patriarches, il a été soumis au péché. La chair du Christ, selon qu'elle a existé dans les patriarches, a donc été soumise aussi au péché.

CONCLUSION. — Quoique toute la chair des patriarches ait été soumise au péché, cependant celle du Christ en a été exempte, parce qu'elle a été produite par l'œuvre de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que, quand nous disons que le Christ ou sa chair a existé dans Adam et dans les autres patriarches, nous le comparons ou nous comparons sa chair avec Adam et les autres patriarches. Mais il est évident que la condition des patriarches a été autre que celle du Christ : car les patriarches ont été soumis au péché, tandis que le Christ en a été absolument exempt. On peut donc se tromper de deux manières dans cette comparaison : 1° En attribuant au Christ ou à sa chair la condition des patriarches, comme si nous disions que le Christ a péché dans Adam, parce qu'il a existé en lui d'une certaine manière; ce qui est faux. Car il n'a pas été en lui de manière que le péché d'Adam l'ait atteint, puisqu'il n'en vient pas selon la loi de la concupiscence ou selon la raison séminale, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1, et quest. XV ad 2). — 2° On se trompe sur ce point, en attribuant la condition du Christ ou de sa chair à ce qui a été en acte dans les patriarches, comme si, par exemple, sous prétexte que la chair du Christ, selon qu'elle a été en lui, n'a été nullement soumise au péché, on pensait que dans Adam et dans les autres patriarches il y a eu une partie de leur corps que le péché n'a pas souillée, et que c'est de cette partie que le corps du Christ a été formé, comme quelques-uns l'ont supposé. Ce qui ne peut exister : 1° Parce que la chair du Christ n'a pas existé, dans Adam et dans les autres patriarches, selon quelque chose de particulier qu'on puisse distinguer du reste du corps; comme on distingue ce qui est pur de ce qui est impur, ainsi que nous l'avons dit (*loc. sup. cit.*). 2° Parce que la chair humaine étant souillée par le péché par là même qu'elle a été conçue par la concupiscence, et toute la chair de l'homme étant conçue de cette manière, il en résulte qu'elle est tout entière souillée par le péché (2). — C'est pourquoi on doit dire que la chair des anciens patriarches a été tout entière soumise au péché, et qu'il n'y a rien eu en eux qui en ait été exempt et qui ait ensuite servi à former le corps du Christ (3).

(1) Voyez notre note, pag. 253.

(2) Il est vrai de dire que la chair du Christ, telle qu'elle était dans les patriarches, a été soumise au péché, mais elle ne devait pas en sortir souillée, puisqu'elle devait être formée par l'Esprit-Saint, dont l'opération l'a purifiée.

(3) La nature humaine était en eux susceptible d'être séparée, mais il n'y avait rien en elle qui

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ n'a pas pris la chair du genre humain soumise au péché, mais il a pris une chair exempte de toute souillure, et c'est pour ce motif que la sagesse de Dieu n'a nullement été atteinte dans sa pureté.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que le Christ a pris les prémices de notre nature quant à la ressemblance de condition, c'est-à-dire parce qu'il a pris une chair exempte de tout péché, comme l'avait été celle de l'homme avant sa chute; mais ces paroles ne s'entendent pas d'une pureté ininterrompue, comme si la chair du premier homme avait été conservée exempte de souillure jusqu'à la formation du corps du Christ.

Il faut répondre au *troisième*, qu'avant le Christ il y avait dans la nature humaine une blessure, c'est-à-dire qu'elle était souillée en acte par le péché originel; le remède n'était pas là en acte, mais il n'existait que selon la vertu d'origine, selon que les patriarches devaient propager la chair du Christ.

ARTICLE VIII. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ DÉCIMÉ DANS LES REINS D'ABRAHAM (1)?

1. Il semble que le Christ ait été décimé dans les reins d'Abraham. Car l'Apôtre dit (*Hebr.* VII) : que Lévi, le petit-neveu d'Abraham, a été décimé dans Abraham, parce qu'il était encore dans ce patriarche quand celui-ci offrit la dîme de ce qu'il avait à Melchisédech. Or, de même le Christ était dans les reins d'Abraham quand il a offert la dîme de ses biens. Il a donc été également décimé dans ce patriarche.

2. Le Christ est de la race d'Abraham selon la chair qu'il a reçue de sa mère. Or, sa mère a été décimée dans Abraham. Donc pour la même raison le Christ aussi.

3. Ce qui avait besoin de guérison était décimé dans Abraham, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. x, cap. 20). Or, toute chair soumise au péché a besoin de guérison. Par conséquent puisque la chair du Christ a été soumise au péché, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), il semble que sa chair ait été décimée dans Abraham.

4. Ceci ne paraît déroger d'aucune manière à la dignité du Christ; car rien n'empêche que le père d'un pontife ayant donné la dîme à un prêtre, n'ait un fils qui soit un pontife plus grand que ce simple prêtre. Ainsi quoiqu'on dise que le Christ a été décimé dans Abraham, qui a payé la dîme à Melchisédech, cependant il ne s'ensuit pas pour cela que le Christ ne soit pas plus grand que Melchisédech.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. x, cap. 20) que le Christ n'a pas été décimé dans Abraham, puisqu'il a tiré de lui une chair qui n'a pas reçu la blessure du péché, mais qui a fourni au contraire la matière qui l'a guérie.

CONCLUSION. — Celui qui donne la dîme, attribuant la perfection à un autre et avouant qu'il a besoin de guérison, le Christ qui est plus parfait que Melchisédech et qui n'a pas besoin de guérison, n'a été décimé d'aucune manière dans les reins d'Abraham.

Il faut répondre que, d'après la pensée de l'Apôtre, il faut dire que le Christ n'a pas été décimé dans les reins d'Abraham. Car l'Apôtre prouve que le sacerdoce qui est selon l'ordre de Melchisédech est plus grand que celui de Lévi, parce qu'Abraham a donné la dîme à Melchisédech, lorsqu'il portait encore en lui Lévi, à qui le sacerdoce légal appartient. Mais si le

le fût complétement, et dont la vertu pût la régénérer, comme on voit dans le corps la vertu active des parties qui sont saines rendre la santé et la vigueur à celles qui sont malades.

(1) Ce qui a donné lieu à cet article, c'est le chapitre VII de l'Epître de saint Paul aux Hébreux dont saint Thomas donne ici l'interprétation.

Christ avait été aussi décimé dans Abraham, son sacerdoce ne serait pas selon l'ordre de Melchisédech; il lui serait inférieur. C'est pourquoi on doit dire que le Christ n'a pas été décimé dans Abraham, comme Lévi. En effet, celui qui donne la dîme garde neuf parties pour lui et il accorde à un autre la dixième, qui est le signe de la perfection, dans le sens que le nombre dix est d'une certaine façon le terme de tous les nombres qui vont jusqu'à dix. D'où il suit que celui qui donne la dîme avoue qu'il est imparfait et reconnaît dans un autre la perfection. Or, l'imperfection du genre humain existe à cause du péché, qui a besoin de la perfection de celui qui guérit ce mal. Mais il n'appartient qu'au Christ de le guérir; car il est l'agneau *qui efface le péché du monde*, selon l'expression de saint Jean (Joan. I). Melchisédech en était la figure, comme le prouve l'Apôtre (*Hebr.* VII). Ainsi par là même qu'Abraham a donné la dîme à Melchisédech, il a montré à l'avance qu'il avait été conçu dans le péché, et que tous ses descendants, par là même qu'ils devaient contracter la tache originelle, avaient besoin de la guérison qui est produite par le Christ. Isaac, Jacob, et Lévi et tous les autres ont été dans Abraham, de telle sorte qu'ils en sont sortis, non-seulement selon la substance corporelle, mais encore selon la raison séminale par laquelle on contracte le péché originel. C'est pourquoi ils ont tous été décimés dans Abraham, c'est-à-dire qu'ils ont été représentés à l'avance comme ayant besoin de la guérison qui est produite par le Christ. Il n'y a que le Christ qui ait été dans Abraham de manière à venir de lui, non selon la raison séminale, mais selon la substance corporelle. C'est pour cette raison qu'il n'a pas été dans Abraham comme ayant besoin d'être guéri, mais plutôt comme le remède à la blessure faite au genre humain. C'est pour cela qu'il n'a pas été décimé en lui.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que la bienheureuse Vierge ayant été conçue dans le péché originel (1), elle a été dans Abraham comme ayant besoin de guérison. C'est pourquoi elle y a été décimée, puisqu'elle en descend selon la raison séminale. Mais il n'en est pas de même du corps du Christ, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la chair du Christ a été soumise au péché dans les anciens patriarches, selon la qualité qu'elle a eue dans leurs pères qui ont été décimés, mais non d'après la qualité qu'elle a, selon qu'elle est en acte dans le Christ qui ne l'a pas été.

Il faut répondre au *quatrième*, que le sacerdoce de Lévi était établi selon l'origine de la chair; par conséquent il n'a pas été moins dans Abraham que dans Lévi. Et par là même qu'Abraham a donné la dîme à Melchisédech, comme étant plus grand que lui, il montre que le sacerdoce de Melchisédech, selon qu'il est la figure du Christ, est plus grand que le sacerdoce de Lévi. Mais le sacerdoce du Christ ne suit pas l'origine charnelle, il est établi selon la grâce spirituelle. C'est pour cela qu'il peut se faire qu'un père donne la dîme à un prêtre, comme l'inférieur au supérieur, et que néanmoins son fils, s'il est pontife, soit plus grand que ce prêtre, non à cause de l'origine de la chair, mais à cause de la grâce spirituelle qu'il tient du Christ.

(1) On compte jusqu'à quinze passages dans lesquels saint Thomas revient sur cette même pensée. Il y a cependant eu des auteurs qui ont osé avancer que tous ces passages avaient été altérés, mais de Rubæis a montré que ce système est insoutenable. Pour montrer que saint Thomas n'a pas été aussi directement opposé à la croyance de l'immaculée conception, il vaut bien mieux s'en rapporter aux explications de Cichovius et de Jean de Saint-Thomas, que nous avons cités (pag. 255).

QUESTION XXXII.

DE LA CONCEPTION DU CHRIST QUANT AU PRINCIPE ACTIF.

Après avoir parlé de la conception du Christ quant à la matière, nous devons la considérer quant au principe actif. — A cet égard il y a quatre questions à examiner : 1° L'Esprit-Saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ ? — 2° Peut-on dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint ? — 3° Peut-on dire que l'Esprit-Saint est le Père du Christ selon la chair ? — 4° La bienheureuse Vierge a-t-elle fait quelque chose activement dans la conception du Christ ?

ARTICLE I. — L'ESPRIT-SAINT A-T-IL ÉTÉ LE PRINCIPE ACTIF DE LA CONCEPTION DU CHRIST (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas attribuer à l'Esprit-Saint d'être l'auteur de la conception du Christ. Car, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 4 et 5), les œuvres de la Trinité sont indivises, comme l'essence de la Trinité elle-même. Or, produire la conception du Christ est une œuvre divine. Il semble donc qu'on ne doive pas plus l'attribuer à l'Esprit-Saint qu'au Père et au Fils.

2. L'Apôtre dit (*Gal.* IV, 4) : *Lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme;* ce que saint Augustin explique en disant (*De Trin.* lib. IV, cap. 20) que celui qui l'a envoyé, c'est celui qui l'a fait de la femme. Or, la mission du Fils est principalement attribuée au Père, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XLIII, art. 8). On doit donc aussi attribuer principalement au Père la conception d'après laquelle il a été formé de la femme.

3. L'Ecriture dit (*Prov.* IX, 1) : *La sagesse s'est bâti une maison.* Or, la sagesse de Dieu c'est le Christ, d'après saint Paul qui l'appelle (I. *Cor.* I, 24) *la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu.* La demeure de cette sagesse est le corps du Christ qui est aussi appelé son temple. Car l'Evangile dit (Joan. II, 21) : *Il parlait ainsi du temple de son corps.* Il semble donc que la conception du corps du Christ doive principalement être attribuée au Fils et non au Saint-Esprit.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Luc. I, 35) : *L'Esprit-Saint viendra en vous*, etc.

CONCLUSION. — Puisque l'incarnation du Fils de Dieu est l'œuvre par excellence de l'amour divin, c'est avec raison qu'on attribue à l'Esprit-Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, la formation du corps du Christ, quoiqu'elle soit l'œuvre de la Trinité entière.

Il faut répondre que toute la Trinité a opéré la conception du corps du Christ. Cependant on l'attribue à l'Esprit-Saint (2) pour trois raisons : 1° Parce que cela convient à la cause de l'incarnation considérée par rapport à Dieu. Car l'Esprit-Saint est l'amour du Père et du Fils, ainsi que nous l'avons vu (part. I, quest. XXXVIII, art. 1), et c'est l'amour immense de Dieu qui est cause que le Fils de Dieu s'est incarné dans le sein d'une vierge; d'où l'Evangile dit (Joan. III, 16) : *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique.* 2° Parce que cela convient à la cause de l'incarnation considérée par rapport à la nature qui a été prise. Car par là on fait

(1) Cet article a pour objet d'expliquer ces paroles qui sont dans le symbole : *Qui conceptus est de Spiritu sancto,* et qui expriment un des points de notre foi.

(2) Il est à remarquer que l'acte de la conception ne se rapporte à l'Esprit-Saint que par appropriation, et que dans la réalité il est commun aux trois personnes divines comme toutes les œuvres *ad extrà*, tandis que l'incarnation est un acte qui est propre à la personne du Fils.

comprendre que la nature humaine a été prise par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne, non d'après quelques mérites antérieurs, mais par la grâce seule qui est attribuée à l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XII, 4) : *Les grâces sont partagées, mais c'est le même Esprit.* D'où saint Augustin dit (*Ench.* cap. 40) : La manière dont le Christ est né de l'Esprit-Saint nous manifeste la grâce de Dieu par laquelle l'homme, sans mérites antérieurs, dès le début de son existence, a été uni au Verbe de Dieu, ne formant avec lui qu'une personne, de manière que le Fils de Dieu fût le même que le Fils de l'homme, et le Fils de l'homme le même que le Fils de Dieu. 3° Parce que cela convient au terme de l'incarnation. Car l'incarnation a eu pour terme que cet homme qui était conçu fût saint et fils de Dieu. Or, ces deux choses sont attribuées l'une et l'autre à l'Esprit-Saint. Car c'est par lui que les hommes deviennent enfants de Dieu, selon ces paroles de saint Paul (*Gal.* IV, 6) : *Parce que vous êtes ses enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Mon Père! mon Père!* Il est aussi l'esprit de sanctification, d'après le même Apôtre (*Rom.* I) : Ainsi comme les autres sont spirituellement sanctifiés par l'Esprit-Saint pour être les fils adoptifs de Dieu ; de même le Christ a été conçu par lui dans la sainteté, pour être le Fils naturel de Dieu. C'est pourquoi, d'après la glose (*interl.*), après avoir dit du Christ *qu'il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans sa vertu*, l'Apôtre le prouve par ce qui suit immédiatement, quand il ajoute (*Rom.* I), *selon l'esprit de sanctification*, c'est-à-dire par là même qu'il a été conçu de l'Esprit-Saint. Et l'ange qui annonça ce mystère ayant dit d'abord : *L'Esprit-Saint viendra en vous*, conclut : *C'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu.*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'œuvre de la conception est à la vérité commune à toute la Trinité ; cependant on l'attribue d'une certaine manière à chaque personne. Car on attribue au Père l'autorité (1) par rapport à la personne du Fils qui par cette conception s'est uni à la nature humaine ; on attribue au Fils de s'être uni la chair, et on attribue à l'Esprit-Saint la formation du corps que le Fils a pris. Car l'Esprit-Saint est l'esprit du Fils, d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* IV, 6) : *Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils.* Mais comme la vertu de l'âme quæ est in semine, per spiritum qui in semine includitur, format corpus in generatione aliorum hominum ; de même la vertu de Dieu qui est le Fils de Dieu lui-même, d'après l'Apôtre (I. *Cor.* I, 24) qui appelle *le Christ la vertu de Dieu*, a formé par l'Esprit-Saint le corps qu'il a pris. C'est aussi ce que démontrent les paroles de l'ange qui dit : *L'Esprit-Saint viendra en vous*, comme pour préparer et pour former la matière du corps du Christ, *et la vertu du Très-Haut*, c'est-à-dire le Christ, *vous couvrira de son ombre*, ce qui signifie : La lumière incorporelle de la divinité recevra en vous un corps d'homme. Car l'ombre est formée par la lumière et par un corps, selon l'observation de saint Grégoire (*Mor.* lib. XVIII, cap. 12). Par le Très-Haut on entend ici le Père dont le Fils est la vertu.

Il faut répondre au *second*, que la mission se rapporte à la personne qui prend la nature humaine et qui est envoyée par le Père ; au lieu que la conception se rapporte au corps qui est pris et qui est formé par l'opération du Saint-Esprit. C'est pour cela que quoique la mission et la conception soient une même chose subjectivement, cependant, comme elles diffèrent rationnellement, la mission est attribuée au Père, l'acte de la conception à l'Esprit-Saint, et on dit que c'est le Fils qui prend la chair.

(1) Il a voulu que le Fils s'incarnât, et le Fils lui a obéi.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*alius auctor, Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam.* quæst. 52), on peut entendre ce passage de deux manières. D'abord la maison du Christ est l'Eglise qu'il s'est bâtie de son sang. Ensuite on peut dire aussi que son corps est sa demeure, comme on dit qu'il est son temple. L'œuvre de l'Esprit-Saint est l'œuvre du Fils de Dieu à cause de l'unité de leur nature et de leur volonté.

ARTICLE II. — DOIT-ON DIRE QUE LE CHRIST A ÉTÉ CONÇU DE L'ESPRIT-SAINT (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint. Car sur ces paroles (*Rom.* II) : *Toutes choses viennent de lui* (*ex ipso*), *existent par lui et en lui*, la glose dit (*ord. August. Lib. de nat. boni*, cap. 27) : Il faut observer qu'il ne dit pas : *de ipso*, mais *ex ipso*. Car les cieux et la terre viennent de lui (*ex ipso*) parce qu'il les a faits ; mais ils ne sont pas de lui (*de ipso*) parce qu'ils n'appartiennent pas à sa substance. Or, l'Esprit-Saint n'a pas formé le corps du Christ de sa substance. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint (*De Spiritu sancto*).

2. Le principe actif dont une chose est conçue est comme le sperme dans la génération. Or, l'Esprit-Saint n'a pas été comme le sperme dans la génération du Christ. Car saint Jérôme dit dans l'exposition de la foi catholique : Nous ne disons pas, comme quelques-uns ont l'impudence de le penser, que le Saint-Esprit a tenu lieu de sperme, mais nous proclamons que c'est par sa puissance et sa vertu de créateur qu'il a opéré, c'est-à-dire formé le corps du Christ. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint.

3. Une chose n'est formée de deux autres que par un certain mélange. Or, le corps du Christ a été formé de la bienheureuse vierge Marie. Par conséquent si l'on dit qu'il a été conçu de l'Esprit-Saint, il semble qu'il se soit fait un mélange de l'Esprit-Saint et de la matière que la Vierge a fournie ; ce qui est évidemment faux. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Matth. I, 18) : *Marie fut reconnue enceinte, sans qu'ils eussent été ensemble, ayant conçu de l'Esprit-Saint.*

CONCLUSION. — Les Ecritures disent avec raison que le Fils de Dieu a été conçu de l'Esprit, parce que son corps a été formé par son opération et qu'il a été conçu lui étant égal en substance.

Il faut répondre que la conception n'est pas attribuée exclusivement au corps du Christ, mais encore au Christ lui-même en raison de son corps. Or, on considère dans l'Esprit-Saint deux sortes de relation par rapport au Christ. A l'égard du Fils de Dieu qu'on dit avoir été conçu il a un rapport de consubstantialité, et à l'égard de son corps il a un rapport de cause efficiente. La préposition *de* désigne ces deux rapports, comme quand nous disons qu'un homme est de son père (*de patre*). C'est pourquoi nous pouvons dire convenablement que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint ; de manière que la vertu efficiente de l'Esprit-Saint se rapporte au corps qu'il a pris, et sa consubstantialité à la personne qui le prend.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps du Christ, n'étant pas consubstantiel à l'Esprit-Saint, on ne peut pas dire, à proprement

(1) Cet article a pour objet d'examiner de quelle manière le dogme doit être exprimé. Dans le concile et les Pères, on trouve que le Christ *a été conçu* de l'Esprit-Saint, qu'il *s'est incarné* de l'Esprit-Saint. Le concile de Latran dit (*sub Martin.* I, can. 2) : *Si quis non confitetur secundùm sanctos Patres, verè, et propriè ipsum unum sanctæ et consubstantialis et adorandæ Trinitatis, Deum verbum incarnatum de Spiritu sancto... sit condemnatus.*

parler, qu'il a été conçu de l'Esprit-Saint (*de Spiritu sancto*), mais plutôt qu'il vient de l'Esprit-Saint (*ex Spiritu sancto*), comme le dit saint Ambroise (*De Spir. sanct.* lib. II, cap. 5) : Ce qui vient d'un être, vient ou de sa substance ou de sa puissance; il vient de sa substance comme le fils qui procède du père; il vient de sa puissance comme toutes les choses que Dieu fait; et c'est de cette manière que Marie a conçu de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *second*, que sur ce point saint Jérôme ne paraît pas avoir été du même sentiment que les autres docteurs qui affirment que l'Esprit-Saint a tenu lieu de sperme dans la conception du Christ (1). Car saint Chrysostome dit (*alius auctor*, hom. I *in op. imperf.*) que l'Esprit-Saint a précédé l'entrée du Fils de Dieu dans le sein de la Vierge, ut præcedente Spiritu sancto in sanctificationem, nascatur scilicet Christus secundum corpus, divinitate ingrediente pro semine. Et saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 2) que la sagesse et la vertu de Dieu l'a couverte de son ombre, comme une semence divine. Mais il est facile de résoudre cette difficulté : parce que selon que la vertu active se trouve dans le sperme, ainsi saint Chrysostome et saint Jean Damascène comparent au sperme l'Esprit-Saint, ou bien encore le Fils qui est la vertu du Très-Haut. Mais, selon que le sperme renferme la substance corporelle qui est transformée dans la conception, saint Jérôme nie que l'Esprit-Saint ait tenu lieu de cette vertu séminale.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'observe saint Augustin (*Ench.* cap. 40), on ne dit pas que le Christ a été conçu ou qu'il est né de la même manière de l'Esprit-Saint et de la vierge Marie; car la vierge Marie a été sa cause matérielle et l'Esprit-Saint sa cause efficiente. C'est pourquoi il n'y a pas eu de mélange.

ARTICLE III. — L'ESPRIT-SAINT DOIT-IL ÊTRE APPELÉ LE PÈRE DU CHRIST SELON LA CHAIR (2)?

1. Il semble que l'Esprit-Saint doive être appelé le père du Christ selon l'humanité. Car, d'après Aristote (*De gener. anim.* lib. I, cap. 2), le père donne le principe actif dans la génération, et la mère fournit la matière. Or, on dit que la bienheureuse Vierge est la mère du Christ à cause de la matière qu'elle a fournie dans sa conception. Il semble donc que l'Esprit-Saint puisse être appelé son père, parce qu'il en a été le principe actif.

2. Comme les âmes des autres saints sont formées par l'Esprit-Saint, de même le corps du Christ a été formé par cet Esprit. Or, en vertu de cette formation les autres saints sont appelés les fils de la Trinité tout entière et par conséquent de l'Esprit-Saint. Il semble donc que le Christ doive être appelé le fils de l'Esprit-Saint, selon que son corps a été formé par lui.

3. On dit que Dieu est notre père parce qu'il nous a faits, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* XXXII, 6) : *N'est-il pas votre père celui qui vous a possédé, qui vous a fait et qui vous a créé.* Or, l'Esprit-Saint a fait le corps du Christ, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst.). L'Esprit-Saint doit donc être appelé le père du Christ par rapport à son corps qu'il a formé.

(1) Saint Jérôme était au fond du même sentiment que les autres Pères, il s'élève seulement contre le sens grossier que pouvait présenter cette expression.

(2) Cet article est une réfutation des hérétiques qui ont prétendu que la nature humaine était la progéniture de l'Esprit-Saint, et qui voulaient à ce titre que l'Esprit-Saint fût le Père du Fils.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 40) : Le Christ est né de l'Esprit-Saint non comme son fils, mais il est né comme tel de la vierge Marie.

CONCLUSION. — Puisque ce que l'on dit de quelqu'un d'une manière parfaite, on ne le dit pas du même dans un sens imparfait, et que le Christ est le Fils de Dieu en vertu de la génération éternelle, selon la raison parfaite de la filiation ; il s'ensuit qu'on ne doit l'appeler le Fils de l'Esprit-Saint ou de la Trinité entière, ni en raison de la création, ni en raison de la justification.

Il faut répondre que les noms de paternité, de maternité et de filiation résultent de la génération ; non pas d'une génération quelconque, mais à proprement parler de la génération des êtres vivants et surtout des animaux. Car nous ne disons pas que le feu engendré est le fils du feu qui l'engendre, sinon par métaphore ; mais nous le disons seulement pour les animaux dont la génération est plus parfaite. Cependant tout ce qui est engendré dans les animaux ne reçoit pas le nom de filiation, il n'y a que ce qui est engendré à la ressemblance de celui qui l'engendre. Ainsi, comme l'observe saint Augustin (1) (*in Enchir.* cap. 39), nous ne disons pas que le cheveu qui naît de l'homme est le fils de l'homme ; nous ne disons pas non plus que l'homme qui naît soit le fils du sperme qui le produit ; parce que le cheveu n'a pas la ressemblance de l'homme et l'homme qui naît du sperme n'en a pas la ressemblance, mais il ressemble à l'homme qui l'engendre. Et si la ressemblance est parfaite, la filiation est parfaite dans les choses divines aussi bien que dans les choses humaines ; mais si la ressemblance est imparfaite, la filiation l'est aussi. C'est ainsi que dans l'homme il y a une ressemblance imparfaite de Dieu, selon qu'il a été créé à son image et qu'il a été ensuite réhabilité selon la ressemblance de la grâce. C'est pourquoi on peut l'appeler de ces deux manières le Fils de Dieu ; parce qu'il a été créé à son image et qu'il lui est devenu semblable par la grâce. — On doit aussi considérer que ce que l'on dit de quelqu'un d'une manière parfaite ne doit pas se dire de lui d'une manière imparfaite. Ainsi, comme on dit que Socrate est naturellement un homme d'après sa propre essence, on ne dit jamais qu'il est un homme par suite de la signification qui fait qu'on le dit d'une peinture, quoiqu'il puisse par hasard ressembler à un autre homme. Le Christ étant le Fils de Dieu selon la raison parfaite de la filiation ; quoiqu'il ait été créé et justifié selon la nature humaine, on ne doit pas néanmoins dire qu'il est le Fils de Dieu ni en raison de sa création, ni en raison de sa justification, mais seulement en raison de la génération éternelle, d'après laquelle il est le Fils du Père seul. C'est pourquoi on ne doit dire d'aucune manière que le Christ est le Fils de l'Esprit-Saint, ni de la Trinité entière.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ a été conçu de la vierge Marie qui fournit la matière selon la ressemblance de nature ou d'espèce. C'est pourquoi on dit qu'il est son fils. Mais le Christ, en tant qu'homme, a été conçu de l'Esprit-Saint comme de son principe actif ; toutefois il ne l'a pas été selon la ressemblance de l'espèce, comme un homme naît de son père. C'est pourquoi on ne dit pas que le Christ est le Fils de l'Esprit-Saint (2).

(1) Saint Augustin s'attache directement dans cet endroit à combattre ceux qui oseraient dire que l'Esprit-Saint est le Père du Fils, contrairement au langage reçu dans l'Eglise, et il les combat par les mêmes raisons que donne ici saint Thomas.

(2) D'ailleurs l'acte de la conception étant commun aux trois personnes, on devrait dire plutôt que la Trinité est le Père du Fils ; mais on ne le doit pas non plus, parce que ce n'est pas par sa substance qu'elle produit la nature humaine, mais par sa vertu.

Il faut répondre au *second*, que les hommes qui sont spirituellement formés par l'Esprit-Saint ne peuvent pas être appelés les enfants de Dieu selon la nature parfaite de la filiation. C'est pourquoi on leur donne le nom d'enfants de Dieu selon la filiation imparfaite qui résulte de la ressemblance de la grâce qui vient de la Trinité entière. Mais il n'en est pas de même du Christ, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

On peut répondre de même au *troisième* argument.

ARTICLE IV. — LA BIENHEUREUSE VIERGE A-T-ELLE OPÉRÉ ACTIVEMENT DANS LA CONCEPTION DU CORPS DU CHRIST?

1. Il semble que la bienheureuse Vierge ait été cause active dans la conception du corps du Christ. Car saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 2) que l'Esprit-Saint est venu dans la Vierge, la purifiant, lui accordant la vertu de recevoir le Verbe de Dieu et tout à la fois la puissance génératrice. Or, elle avait par nature la vertu génératrice passive, comme toute autre femme. Il lui a donc donné la puissance génératrice active, et par conséquent elle a agi activement dans la conception du Christ.

2. Toutes les vertus de l'âme végétative sont des vertus actives, comme le dit le commentateur d'Aristote (*De animâ*, lib. II, comment. 33). Or, la puissance génératrice appartient dans les deux sexes à l'âme végétative. L'homme et la femme sont donc l'un et l'autre cause active dans la conception de l'enfant.

3. La femme fournit pour la conception de l'enfant la matière dont le corps de celui-ci est naturellement formé. Or, la nature est le principe intrinsèque du mouvement. Il semble donc qu'il y ait eu un principe actif dans la matière que la bienheureuse Vierge a fournie pour la conception du Christ.

Mais c'est le *contraire*. Le principe actif dans la génération est appelé la raison séminale. Or, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. x, cap. 20 et 21) : Le corps du Christ a été pris de la matière corporelle de la bienheureuse Vierge par un moyen divin de conception et de formation, mais non d'après une raison séminale humaine. Par conséquent la bienheureuse Vierge n'a pas agi activement dans la conception du corps du Christ.

CONCLUSION. — Quoique la bienheureuse Vierge ait agi avant la conception du Fils de Dieu, en préparant la matière, cependant elle n'a point été cause active de sa conception, mais elle a seulement fourni la matière, puisqu'elle a reçu de l'Esprit-Saint d'être seulement sa mère.

Il faut répondre qu'il y en a qui disent que la bienheureuse Vierge a produit quelque chose activement dans la conception du Christ par sa vertu naturelle et surnaturelle. Par sa vertu naturelle, parce qu'ils supposent que dans toute matière naturelle il y a un principe actif; et qu'ils croient que sans cela il n'y aurait pas de transformation naturelle. A cet égard ils se trompent; parce qu'il y a transformation naturelle en vertu d'un principe intrinsèque, non-seulement actif, mais encore passif. Car Aristote dit expressément (*Phys.* lib. VIII, text. 29 et seq.) que dans les corps graves et légers il y a un principe passif du mouvement naturel et non un principe actif. Il n'est pas possible que la matière agisse pour sa formation, puisqu'elle n'est pas en acte; et il n'est pas non plus possible qu'une chose se meuve elle-même, à moins qu'elle ne soit divisée en deux parties dont l'une meut et l'autre est mue; ce qui n'arrive que dans les êtres animés, comme le prouve le philosophe (*Phys.* lib. VIII, text. 30) : Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quòd non solùm materiam ministret (quæ est sanguis menstruus), sed etiam semen, quod commixtum virili

semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in B. Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem, dicunt quòd Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen resolutum. — Sed hòc non potest stare, quia cùm quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur 2 de Cœlo, text. 17, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et fœminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quòd tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte fœminæ : propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et fœminæ. — Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quòd non acceperit potentiam activam in conceptione Christi; sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit. ut quidam dicunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideò dicendum est quòd in ipsâ conceptione Christi B. Virgo nihil activè operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid activè, præparando materiam, ut esset apta conceptui.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette conception a eu trois priviléges; c'est d'avoir eu lieu sans le péché originel, d'être le principe non pas d'un homme simplement, mais d'un Dieu-homme, et d'avoir été l'œuvre d'une vierge; et elle a reçu ces trois priviléges de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi saint Jean Damascène dit par rapport au premier de ces priviléges que l'Esprit-Saint est venu dans la Vierge la purifier, c'est-à-dire l'empêcher de concevoir avec la tache originelle ; il dit à l'égard du second qu'il lui a accordé la vertu de recevoir le Verbe de Dieu, c'est-à-dire de le concevoir; enfin pour le troisième il ajoute qu'elle a reçu la puissance génératrice, c'est-à-dire de pouvoir engendrer tout en restant vierge; sans le faire activement, mais passivement, comme le font les autres femmes *ex semine viri*.

Il faut répondre au *second*, que la puissance génératrice dans la femme est imparfaite par rapport à cette même puissance qui existe dans l'homme. C'est pourquoi comme dans les arts l'art inférieur dispose la matière, au lieu que l'art supérieur donne la forme, ainsi qu'on le voit (*Phys.* lib. II, text. 25), de même la vertu génératrice de la femme prépare la matière, et la vertu active de l'homme donne à la matière préparée sa forme.

Il faut répondre au *troisième*, que pour que le changement soit naturel, il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans la matière un principe actif, mais il suffit qu'il y ait un principe passif, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION XXXIII.

DU MODE ET DE L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST.

Nous avons à considérer le mode et l'ordre de la conception du Christ. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le corps du Christ a-t-il été formé dans le premier instant de sa conception? — 2° A-t-il été animé dans le premier instant de sa conception? — 3° A-t-il été pris par le Verbe? — 4° Cette conception a-t-elle été naturelle ou miraculeuse?

ARTICLE I. — LE CORPS DU CHRIST A-T-IL ÉTÉ FORMÉ DANS LE PREMIER INSTANT DE SA CONCEPTION?

1. Il semble que le corps du Christ n'ait pas été formé dans le premier

instant de sa conception. Car il est dit (Joan. II, 20) : *On a été quarante-six ans à bâtir ce temple*, ce que saint Augustin explique en disant (*De Trin.* lib. IV, cap. 5) : Ce nombre convient évidemment à la perfection du corps du Seigneur. Et ailleurs (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 56) : Il n'est pas absurde de dire qu'on a été quarante-six ans à bâtir le temple que son corps figurait, de telle sorte qu'on ait été autant d'années à le bâtir qu'il a fallu de jours pour que le corps du Seigneur arrivât à sa perfection. Le corps du Christ n'a donc pas été parfaitement formé dans le premier instant de sa conception.

2. La formation du corps du Christ exigeait un mouvement local pour que le sang le plus pur de la Vierge se rendît au lieu convenable pour la génération. Or, aucun corps ne peut être mû localement dans un instant, parce que le temps est divisé selon la division du mobile, comme Aristote le prouve (*Phys.* lib. VI, text. 37, 38). Le corps du Christ n'a donc pas été formé dans un instant.

3. Le corps du Christ a été formé du sang le plus pur de la Vierge, comme nous l'avons vu (quest. XXXI, art. 5). Or, cette matière n'a pas pu être dans le même instant sang et chair, parce qu'alors elle aurait existé simultanément sous deux formes. Il y a eu par conséquent un dernier instant dans lequel elle a été sang et un premier instant dans lequel elle a été chair. Et comme entre deux instants quelconques il y a un temps intermédiaire, le corps du Christ n'a donc pas été formé instantanément, mais pendant un temps.

4. Comme la puissance augmentative requiert un temps déterminé pour son acte, de même aussi la vertu génératrice ; car elles sont l'une et l'autre une puissance naturelle qui appartient à l'âme végétative. Or, le corps du Christ a reçu de l'accroissement dans un temps déterminé, comme les corps des autres hommes ; puisque l'Evangile dit (Luc. II, 52) qu'*il croissait en sagesse et en âge*. Il semble donc que pour la même raison la formation de son corps qui appartient à la puissance génératrice n'ait pas eu lieu dans un instant, mais dans le temps déterminé nécessaire à la formation des corps des autres hommes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XVIII, cap. 27) qu'après l'annonciation de l'ange et la venue de l'Esprit-Saint, le Verbe est entré dans le sein de la bienheureuse Vierge et qu'il s'y est fait chair aussitôt.

CONCLUSION. — **Puisque le corps que le Fils de Dieu a pris a été conçu par l'opération de l'Esprit-Saint, il a été convenable qu'il fût formé et uni au Fils de Dieu dans le même instant où il a été conçu.**

Il faut répondre que dans la conception du Christ il y a trois choses à considérer : 1° le mouvement local du sang vers le lieu de la génération; 2° la formation du corps par cette matière ; 3° l'accroissement par lequel il arrive à son étendue parfaite. L'essence de la conception consiste dans la seconde de ces trois choses ; car la première est la préparation de la conception et la troisième en est la conséquence. La première n'a pas pu être instantanée ; parce que c'est une chose contraire à la nature même du mouvement local d'un corps quelconque, dont les parties entrent successivement dans un lieu. De même il faut que la troisième soit successive, soit parce qu'un accroissement ne se fait pas sans mouvement local, soit encore parce qu'il provient de la vertu de l'âme qui opère dans un corps déjà formé et qui n'opère que dans le temps. — Mais la formation du corps dans laquelle l'essence de la conception consiste principalement a été instantanée pour une double raison : 1° à cause de la vertu infinie de l'agent, c'est-à-dire de l'Esprit-

Saint par lequel le corps du Christ a été formé, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1). Car un agent peut disposer la matière d'autant plus vite qu'il est doué d'une plus grande vertu. Ainsi un agent d'une vertu infinie peut instantanément disposer une matière, relativement à la forme qu'elle doit recevoir. 2° De la part de la personne du Fils dont le corps était formé. Car il n'était pas convenable qu'il prît le corps humain sans qu'il fût formé. Si d'ailleurs, avant sa formation parfaite, la conception avait duré quelque temps, on ne pourrait pas l'attribuer tout entière au Fils de Dieu, puisqu'on ne la lui attribue qu'en raison de son incarnation. C'est pourquoi au premier instant où la matière réunie est parvenue au lieu de la génération, le corps du Christ a été parfaitement formé et uni au Verbe. Et c'est ce qui fait qu'on dit que le Fils de Dieu a été conçu; ce qu'on ne pourrait dire autrement (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Augustin ne se rapporte pas uniquement à la formation du corps du Christ, mais à sa formation jointe à l'accroissement déterminé qu'il devait avoir au temps de son enfantement (2). Ainsi d'après la nature de ce nombre il dit qu'il s'est passé neuf mois complets (3) pendant lesquels le Christ a été dans le sein de la Vierge.

Il faut répondre au *second*, que ce mouvement local n'est pas compris dans la conception elle-même, mais il en est la préparation.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on ne peut pas assigner le dernier instant où cette matière a été sang; mais on peut assigner le dernier temps qui s'est continué, sans qu'aucun autre instant intermédiaire soit intervenu, jusqu'au premier instant où la chair du Christ a été formée, et cet instant a été le terme du temps qu'a demandé le mouvement local de la matière vers le lieu de la génération.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'accroissement est produit par la puissance augmentative de l'être qui en est le sujet; au lieu que la formation du corps est produite par la puissance génératrice, non de celui qui est engendré, mais de celui qui engendre ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Le corps du Christ n'ayant pas été formé du sang de l'homme, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), mais de l'opération de l'Esprit-Saint, il s'ensuit qu'il a dû être formé de la manière qu'il convenait à l'Esprit-Saint. Au contraire son accroissement ayant été produit selon la puissance augmentative de son âme qui était de même espèce que la nôtre, son corps a dû croître de la même manière que croissent les corps des autres hommes, pour montrer par là que sa nature humaine était véritable.

ARTICLE II. — LE CORPS DU CHRIST A-T-IL ÉTÉ ANIMÉ DANS LE PREMIER INSTANT DE SA CONCEPTION (4)?

1. Il semble que le corps du Christ n'ait pas été animé dans le premier instant de sa conception. Car le pape saint Léon dit (*Epist ad Jul.* xxxv) que la chair du Christ n'était pas d'une autre nature que la nôtre, et que dès le commencement il n'a pas eu une autre âme que les autres hommes. Or, les autres hommes ne reçoivent pas leur âme dès le premier instant de leur

(1) La première de ces deux raisons établit la possibilité du fait, la seconde sa réalité.

(2) Ainsi, tout en admettant que le corps du Christ a été formé instantanément, c'est-à-dire qu'il a eu tout d'abord tous ses membres formés, on ne suppose pas que son corps a eu immédiatement le volume qu'il devait avoir, mais il s'est accru proportionnellement tous les jours depuis l'instant de sa formation, selon la loi commune.

(3) Saint Augustin multiplie ce nombre par 6; ce qui donne 276 jours, qui représentent exactement le temps qui s'écoule du 25 mars au 25 décembre.

(4) Cet article se rapporte à ce que nous avons vu quest. VI, art. 1 et 2.

conception. L'âme n'a donc pas dû être mise dans le corps du Christ au premier instant de sa conception.

2. L'âme comme toute forme naturelle requiert une quantité déterminée dans sa matière. Or, dans le premier instant de sa conception le corps du Christ n'a pas eu autant d'étendue que les corps des autres hommes quand ils sont animés : autrement s'il s'était accru ensuite continuellement, ou il serait né plus tôt, ou bien à sa naissance il aurait été plus grand que celui des autres enfants. La première de ces hypothèses est en opposition avec saint Augustin qui prouve (*De Trin.* lib. IV, cap. 5) qu'il a été pendant neuf mois dans le sein de la Vierge; la seconde est contredite par le pape saint Léon qui dit (*Serm. Epiphan.* IV) que les mages trouvèrent l'enfant Jésus qui ne différait en rien de ce qui caractérise en général l'enfance des autres hommes. Le corps du Christ n'a donc pas été animé au premier instant de sa conception.

3. Partout où il y a un avant et un après il faut qu'il y ait plusieurs instants. Or, d'après Aristote (*De gen. anim.* lib. II, cap. 3 et 4), dans la génération de l'homme il faut un avant et un après; car le fœtus est d'abord vivant, puis animal, et enfin homme. Le Christ n'a donc pas pu être parfaitement animé au premier instant de sa conception.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 2) : Dès que la chair a existé, elle a été simultanément la chair du Verbe de Dieu, sa chair animée par une âme raisonnable et intellectuelle.

CONCLUSION. — Puisque le Fils de Dieu a été conçu de l'Esprit-Saint, de manière qu'il a pris son corps par l'intermédiaire de l'âme, son corps a été animé d'une âme raisonnable à l'instant de sa conception.

Il faut répondre que pour qu'on attribue la conception au Fils de Dieu, comme nous le faisons dans le symbole en disant : *qui a été conçu du Saint-Esprit*, il est nécessaire de reconnaître que le Verbe de Dieu a pris le corps du Christ, à l'instant même où il était conçu. Or, nous avons prouvé (quest. VI, art. 1 et 2) que le Verbe de Dieu a pris le corps par l'intermédiaire de l'âme, et l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence. Il a donc fallu que dans le premier instant de sa conception le corps du Christ fût animé par une âme raisonnable.

Il faut répondre au *premier* argument, que le principe de l'infusion de l'âme peut se considérer de deux manières : 1° Selon la disposition du corps. Sous ce rapport l'âme n'a pas été infuse dans le corps du Christ par un autre principe que dans le corps des autres hommes. Car comme l'âme est infuse dans le corps des autres hommes aussitôt qu'il est formé, ainsi il en a été pour le corps du Christ. 2° On peut considérer le principe de l'âme uniquement par rapport au temps. En ce sens le corps du Christ ayant été formé d'une manière parfaite avant le temps, il a été animé de même.

Il faut répondre au *second*, que l'âme demande l'étendue nécessaire dans la matière pour être infuse en elle. Or, cette quantité a une certaine latitude, puisqu'elle peut être plus ou moins grande. A la vérité l'étendue qu'a le corps, lorsque l'âme est infuse en lui, est proportionnée à la quantité parfaite à laquelle il parvient en grandissant; de telle sorte que les corps des hommes les plus grands sont plus considérables dès le premier instant de leur animation. Or, le Christ, dans son âge mûr, a eu des proportions modérées et convenables, et son corps était en rapport avec ces proportions, dans le temps où les corps des autres hommes sont animés; cependant il a été moindre au commencement de sa conception. Mais le volume n'en était pas tellement restreint qu'il ne pût suffire à l'essence ou à la nature

d'un corps animé; puisque les corps des hommes qui sont plus petits sont animés, quoiqu'ils ne soient pas plus considérables.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la génération des autres hommes ce que dit Aristote a lieu, parce que le corps est formé successivement et disposé à recevoir l'âme. Ainsi comme il est imparfaitement disposé d'abord il reçoit une âme imparfaite; puis, quand sa disposition est parfaite, il reçoit une âme parfaite (1). Le corps du Christ ayant été parfaitement disposé instantanément à cause de la vertu infinie de son principe actif, il s'ensuit qu'il a reçu immédiatement sa forme parfaite, c'est-à-dire une âme raisonnable.

ARTICLE III. — LE CORPS DU CHRIST A-T-IL ÉTÉ PRIS PAR LE VERBE DÈS LE PREMIER INSTANT DE SA CONCEPTION (2)?

1. Il semble que la chair du Christ ait été conçue d'abord et prise ensuite. Car ce qui n'existe pas ne peut être pris. Or, la chair du Christ a commencé à exister par la conception. Il semble donc qu'elle ait été prise par le Verbe de Dieu, après qu'elle a été conçue.

2. La chair du Christ a été prise par le Verbe de Dieu par l'intermédiaire d'une âme raisonnable. Or, elle a reçu l'âme raisonnable au terme de la conception. Il l'a donc prise alors. Et comme au terme de la conception on dit que la chair est déjà conçue, il s'ensuit qu'elle a été conçue d'abord et prise ensuite.

3. Dans tout être engendré ce qui est imparfait est d'une priorité de temps antérieur à ce qui est parfait, comme on le voit (*Met.* lib. IX, text. 13). Or, le corps du Christ est quelque chose d'engendré. Il n'est donc pas parvenu immédiatement dès le premier instant de sa perfection à la perfection dernière qui consiste dans son union avec le Verbe de Dieu; mais la chair a été d'abord conçue, puis elle a été prise après.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (Fulgentius in ***Lib. de fid. ad Petrum,*** cap. 18) : Soyez très-sûr et ne doutez nullement que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge, avant que le Verbe l'ait prise.

CONCLUSION. — Puisque la chair du Christ n'a pas eu une autre hypostase que celle du Verbe de Dieu, elle n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge avant d'être prise par le Verbe de Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (quest. XVI, art. 6 et 7), nous disons proprement que Dieu s'est fait homme, mais nous ne disons pas dans un sens propre que l'homme a été fait Dieu; parce que Dieu a pris pour lui ce qui appartient à l'homme, au lieu que ce qui appartient à l'homme n'a pas préexisté comme une chose subsistante par elle-même, avant d'être épousée par le Verbe. Mais si la chair du Christ avait été conçue avant d'être épousée par le Verbe, elle aurait eu un jour une hypostase indépendamment de l'hypostase du Verbe de Dieu; ce qui est contre la nature de l'incarnation, d'après laquelle nous supposons que le Verbe de Dieu a été uni à la nature humaine et à toutes ses parties dans l'unité de l'hypostase. Il n'eût pas été convenable d'ailleurs que le Verbe de Dieu détruisît par son incarnation l'hypostase préexistante de la nature humaine ou de l'une de ses parties. C'est pourquoi il est contraire à la foi de dire que la chair du Christ a été d'abord conçue et ensuite prise par le Verbe de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que si la chair du Christ n'avait pas été formée ou conçue instantanément, mais pendant une succession de temps, il faudrait l'une de ces deux choses, ou que ce qui a été pris ne fût pas encore chair, ou que la conception de la chair eût précédé son assomp-

(1) C'est toujours la même âme, mais ses facultés se développent et se produisent successivement.

(2) Cet article n'est qu'une conséquence de ce que nous avons vu (quest. VI).

tion. Mais du moment que nous supposons que la conception a été parfaite instantanément, il s'ensuit que l'action de concevoir et la conception elle-même ont été simultanées dans le corps du Christ. Et comme le dit saint Augustin (Fulgentius, *Lib. de fid. ad Pet.* cap. 18), nous disons que le Verbe de Dieu a été conçu parce qu'il s'est uni à la chair, et nous disons que la chair a été conçue par l'incarnation du Verbe.

La réponse au *second* argument est par là même évidente : puisque dans la conception le corps a été simultanément conçu et animé.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le mystère de l'Incarnation on ne considère pas l'élévation ou le progrès, comme le mouvement d'une chose préexistante qui progresse jusqu'à être digne de l'union, comme l'a supposé l'hérétique Photin (1); mais on y voit plutôt un mouvement contraire (2), selon que le Verbe parfait de Dieu a pris l'imperfection de notre nature, d'après ces paroles (Joan. vi, 38) : *Il est descendu du ciel.*

ARTICLE IV. — LA CONCEPTION DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ NATURELLE OU MIRACULEUSE?

1. Il semble que la conception du Christ ait été naturelle. Car selon la conception de la chair le Christ est appelé le fils de l'homme. Or, il est le fils véritable et naturel de l'homme, comme il est le Fils véritable et naturel de Dieu. Sa conception a donc été naturelle.

2. Aucune créature ne produit une opération miraculeuse. Or, la conception du Christ est attribuée à la bienheureuse Vierge qui est une pure créature. Car on dit que la Vierge a conçu le Christ. Il semble donc que sa conception ne soit pas miraculeuse, mais naturelle.

3. Pour qu'un changement soit naturel, il suffit que le principe passif soit naturel, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 4). Or, le principe passif a été naturel de la part de la mère dans la conception du Christ, comme on le voit (*ibid.*). La conception du Christ a donc été naturelle.

Mais c'est le *contraire.* Saint Denis dit (*in Epist. ad Caïum*, iv) : Le Christ opérait d'une manière surhumaine les choses qui appartiennent à l'homme, comme le prouve sa conception surnaturelle d'une vierge.

CONCLUSION. — Quoique la conception du Christ ait été naturelle par rapport à la matière, elle a été cependant miraculeuse et surnaturelle absolument par rapport à Dieu qui l'a opérée.

Il faut répondre que, comme le dit saint Ambroise (*Lib. de incarn.* cap. 6), vous trouverez dans ce mystère beaucoup de choses qui sont conformes à la nature, et vous en trouverez aussi beaucoup qui sont au-dessus d'elle. Car si nous considérons ce qu'est la conception par rapport à la matière que la mère a fournie, elle est tout à fait naturelle. Mais si nous considérons ce qu'elle est par rapport à la vertu active, elle est tout à fait miraculeuse. Et parce qu'on juge chaque chose plutôt selon la forme que selon la matière, et selon l'agent que selon le patient; il s'ensuit que la conception du Christ doit être dite absolument miraculeuse et surnaturelle, mais seulement naturelle sous un rapport.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le Christ est le fils naturel de l'homme dans le sens qu'il a véritablement la nature humaine, par laquelle il est le fils de l'homme, quoiqu'il l'ait eue miraculeusement; comme

(1) C'est ce que le concile de Florence a condamné par ces paroles : *Sacrosancta romana Ecclesia damnat Ebionem, Cerinthum, Marcionem, Paulum Samosatenum, Photinum, omnes qui similiter blasphemantes, qui Jesum Christum esse verum Deum negaverant: ipsum purum hominem confitentes : qui divinæ gratiæ participatione majori quam sanctioris vitæ merito suscepisset, divinus homo diceretur.*

(2) Le mouvement est descendant, au lieu d'être ascendant.

un aveugle qui a recouvré la lumière voit naturellement par la puissance visuelle qu'il a reçue par miracle.

Il faut répondre au *second*, que la conception est attribuée à la bienheureuse Vierge, non comme à son principe actif, mais parce qu'elle a fourni la matière pour la conception du Christ, et que c'est dans son sein qu'il a été conçu.

Il faut répondre au *troisième*, que le principe passif naturel suffit pour produire un changement naturel, quand il est mû naturellement et selon les lois ordinaires par son principe actif propre; mais ceci n'est pas applicable à notre thèse. C'est pourquoi on ne peut pas dire que cette conception soit absolument naturelle.

QUESTION XXXIV.

DE LA PERFECTION DE L'ENFANT QUI A ÉTÉ CONÇU.

Nous devons ensuite considérer la perfection de l'enfant qui a été conçu. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce au premier instant de la conception? — 2° A-t-il eu l'usage du libre arbitre dans le même instant? — 3° A-t-il pu mériter au même instant? — 4° A-t-il vu pleinement l'essence divine?

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ SANCTIFIÉ PAR LA GRACE AU PREMIER INSTANT DE SA CONCEPTION?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été sanctifié dans le premier instant de sa conception. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 46) : *Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier, mais ç'a été le corps animal et ensuite le corps spirituel.* Or, la sanctification de la grâce appartient à ce qui est spirituel. Le Christ n'a donc pas perçu immédiatement dès le commencement de sa conception la grâce sanctifiante, mais après un certain espace de temps.

2. La sanctification paraît être la purification du péché, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* VI, 11) : *Vous avez été autrefois des pécheurs, mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés.* Or, le péché n'a jamais existé dans le Christ. Il ne lui a donc pas convenu d'être sanctifié par la grâce.

3. Comme par le Verbe de Dieu toutes les choses ont été faites, de même tous les hommes qui sont saints ont été sanctifiés par le Verbe incarné, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* II, 11) : *C'est lui qui sanctifie, et ceux qui sont sanctifiés le sont tous par lui seul.* Or, le Verbe de Dieu, par lequel toutes les choses ont été faites, n'a pas été fait, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 6). Le Christ, par lequel tous les hommes sont sanctifiés, ne l'a donc pas été.

Mais c'est le *contraire*. L'Ecriture dit (Luc. I, 35) : *Le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu.* Et ailleurs (Joan. X, 36) : *Le Père l'a sanctifié et l'a envoyé dans le monde.*

CONCLUSION. — Puisque le corps du Christ a été animé et qu'il a été pris par le Verbe de Dieu au premier instant de sa conception, il a eu nécessairement au même instant la plénitude de toutes les grâces par laquelle son âme et son corps ont été sanctifiés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. VII, art. 1), l'abondance de la grâce qui sanctifie l'âme du Christ découle de l'union même du Verbe, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. I, 14) : *Nous avons vu sa gloire qui est comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.* Or, nous avons montré (quest. préc.) que dans le premier instant de sa conception le corps du Christ a été animé et pris par le Verbe de Dieu.

D'où il suit que le Christ a eu dans le premier instant de sa conception la plénitude de la grâce qui sanctifie son âme et son corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que cet ordre que l'Apôtre établit en cet endroit se rapporte à ceux qui parviennent à l'état spirituel en progressant. Mais dans le mystère de l'Incarnation on considère plutôt la plénitude divine qui descend dans la nature humaine, que le progrès de la nature humaine qu'on envisagerait comme une chose préexistante qui s'élève vers Dieu. C'est pourquoi dans le Christ, considéré comme homme, la spiritualité a été parfaite dès le commencement.

Il faut répondre au *second*, qu'être sanctifié c'est devenir saint. Or, on devient une chose quelconque, non-seulement en partant de son contraire, mais encore de ce qui lui est opposé négativement ou privativement. C'est ainsi qu'on devient blanc en partant du noir ou de ce qui n'est pas blanc. Pour nous, de pécheurs que nous sommes, nous devenons saints. Et ainsi notre sanctification consiste à nous délivrer du péché. Mais le Christ, comme homme, est devenu saint, parce qu'il n'a pas eu toujours cette sainteté de la grâce. Cependant il n'est pas devenu saint de pécheur qu'il était, parce que le péché n'a jamais été en lui ; mais il est devenu saint, après ne l'avoir pas été comme homme, non d'une manière privative, c'est-à-dire de telle sorte qu'il ait été homme un jour sans avoir été saint ; mais d'une manière négative, c'est-à-dire parce que quand il n'a pas été homme, il n'a pas eu la sainteté humaine. C'est pourquoi il s'est fait tout à la fois homme et saint. C'est ce qui fait dire à l'ange (Luc. I) : *Le saint qui naîtra de vous;* ce que saint Grégoire explique en disant (*Mor*. lib. XVIII, cap. 27) : Il affirme que Jésus naîtra saint pour distinguer sa sainteté de la nôtre; car pour nous, si nous devenons saints, nous ne naissons cependant pas tels, parce que nous sommes astreints à la condition de notre nature corruptible. Il n'y a que celui qui n'a pas été conçu par l'union charnelle qui soit né véritablement saint.

Il faut répondre au *troisième*, que le Père crée par le Fils d'une autre manière que la Trinité tout entière produit la sanctification des hommes par le Christ, comme homme. Car le Verbe de Dieu a la même vertu et la même opération que Dieu le Père. Par conséquent le Père n'opère pas par le Fils, comme par un instrument qui meut, parce qu'il est mû, au lieu que l'humanité du Christ est comme l'instrument de la divinité, ainsi que nous l'avons dit (quest. XIII, art. 3). C'est pourquoi elle est sanctifiante et sanctifiée.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL EU L'USAGE DU LIBRE ARBITRE DÈS LE PREMIER INSTANT DE SA CONCEPTION?

1. Il semble que le Christ comme homme n'ait pas eu l'usage de son libre arbitre dès le premier instant de sa conception. Car l'être d'une chose existe avant son action ou son opération. Or, l'usage du libre arbitre est une opération. Par conséquent, puisque l'âme du Christ a commencé d'être dans le premier instant de sa conception, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), il semble impossible qu'il ait eu dès lors l'usage de son libre arbitre.

2. L'usage du libre arbitre est l'élection. Or, l'élection présuppose la délibération du conseil. Car Aristote dit (*Eth*. lib. III, cap. 3) que l'élection appartient à l'appétit conseillé à l'avance. Il semble donc impossible que dans le premier instant de sa conception le Christ ait eu l'usage de son libre arbitre.

3. Le libre arbitre est la faculté de la volonté et de la raison, comme nous l'avons vu (part. I, lib. LXXXIII, art. 3), et par conséquent l'usage du

libre arbitre est l'acte de la volonté et de la raison ou de l'intellect. Or, l'acte de l'intellect présuppose l'acte des sens qui ne peut avoir lieu sans la disposition convenable d'organes qui ne paraissent pas avoir existé dans le premier instant de la conception du Christ. Il semble donc que le Christ n'ait pas pu avoir l'usage du libre arbitre dans le premier instant de sa conception.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. Trin.* id. hab. Greg. in *Regist.* lib. IX, ep. 61) : Dès que le Verbe est entré dans le sein de la Vierge, tout en conservant la vérité de sa propre nature, il s'est fait chair et homme parfait. Or, un homme parfait a l'usage de son libre arbitre. Le Christ a donc eu dès le premier instant de sa conception l'usage du libre arbitre.

CONCLUSION. — Puisque le Christ, au premier instant de sa conception, a eu une âme parfaite, il a eu au même instant l'usage de son libre arbitre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. VII, art. 12, et quest. XIX, art. 3, et quest. XXXIII, art. 3 ad 3), la perfection spirituelle convient à la nature humaine que le Christ a prise ; il n'y a pas fait de progrès, mais il l'a eue immédiatement dès le commencement. Quant à la perfection dernière, elle ne consiste pas dans la puissance ou l'habitude, elle ne consiste que dans l'opération. D'où Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 5) que l'opération est un acte second (1). C'est pourquoi il faut dire que le Christ dans le premier instant de sa conception a eu les opérations de l'âme qu'on peut avoir instantanément. Or, telle est l'opération de la volonté et de l'intellect dans laquelle consiste l'usage du libre arbitre. Car tout à coup et instantanément l'opération de l'intellect et de la volonté est rendue parfaite plutôt que la vision corporelle, parce que comprendre, vouloir et sentir n'est pas un mouvement qui soit l'acte d'un être imparfait (qui se perfectionne successivement), mais c'est l'acte d'un être déjà parfait (2), comme on le voit (*De animâ*, lib. III, text. 28). C'est pourquoi il faut dire que le Christ au premier instant de sa conception a eu l'usage du libre arbitre.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être existe naturellement avant l'action ; cependant il n'est pas avant d'une priorité de temps, mais quand l'agent a un être parfait, son action commence simultanément avec son être, à moins qu'il n'y ait quelque obstacle. Ainsi quand le feu est produit, il commence tout à la fois à échauffer et à éclairer. Mais l'échauffement n'est pas produit instantanément, il lui faut une succession de temps ; au lieu que l'illumination est parfaite instantanément. L'usage du libre arbitre est une opération de ce genre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que quand le conseil ou la délibération est terminée, l'élection peut avoir lieu simultanément. Mais ceux qui ont besoin de consulter et de délibérer, une fois leur délibération terminée, ils sont d'abord certains à l'égard des choses qu'ils doivent choisir. C'est pour cela qu'ils ne les choisissent pas immédiatement (3). D'où il est évident que la délibération du conseil n'est préalablement exigée pour l'élection que parce qu'on recherche ce dont on n'est pas certain. Mais, comme le Christ a eu dans le premier instant de sa conception la plénitude de la grâce sanctifiante, de même il a eu la plénitude de la connaissance de la vérité, d'après cette

(1) Il ne répugne pas que l'âme du Christ ait passé d'un acte second à un autre ou d'une opération à une autre opération, mais il répugne qu'elle ait passé de l'acte premier à l'acte second successivement, c'est-à-dire de la puissance à l'acte, parce que cela supposerait qu'elle a été imparfaite pendant un temps.

(2) C'est un acte spirituel qui échappe par là même aux conditions de temps, plutôt que le mouvement corporel, qui est nécessairement successif.

(3) Parce qu'il faut avant tout qu'ils acquièrent cette certitude.

parole de saint Jean (I, 14) : *Il était plein de grâce et de vérité.* Ainsi, parce qu'il était certain de toutes choses, il a donc pu choisir immédiatement et d'une manière instantanée.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intellect du Christ pouvait comprendre d'après la science infuse, même sans faire usage des images sensibles, comme nous l'avons vu (quest. XI, art. 1 ad 2, et art. 2). L'opération de la volonté et de l'intellect pouvait donc exister en lui sans l'opération des sens. Cependant il a pu avoir dès le premier instant de sa conception l'opération des sens, surtout pour ce qui regarde le sens du tact. Par ce sens l'enfant conçu sent dans la mère, avant d'avoir une âme raisonnable, comme le dit Aristote (*De gen. anim.* lib. II, cap. 3 et cap. 4). Ainsi puisque le Christ a eu dans le premier instant de sa conception une âme raisonnable, son corps étant déjà formé et organisé, à plus forte raison dans le même instant pouvait-il opérer par le tact.

ARTICLE III. — LE CHRIST DANS LE PREMIER INSTANT DE SA CONCEPTION A-T-IL PU MÉRITER ?

1. Il semble que le Christ dans le premier instant de sa conception n'ait pas pu mériter. Car, comme le libre arbitre se rapporte au mérite, de même il se rapporte au démérite. Or, le diable dans le premier instant de sa création n'a pas pu pécher, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXIII, art. 5). L'âme du Christ n'a donc pas pu mériter dans le premier instant de sa création, qui a été le premier instant de sa conception.

2. Ce que l'homme possède dans le premier instant de sa conception paraît lui être naturel, parce que c'est à cela que se termine sa génération naturelle. Or, nous ne méritons que par nos moyens naturels, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. XXIV, art. 1 ad 3, et 2ª 2ª, quest. CLVIII, art. 2 ad 1). Il semble donc que l'usage du libre arbitre que le Christ a eu, comme homme, dans le premier instant de sa conception, n'ait pas été méritoire.

3. Ce que l'on a une fois mérité, on l'a fait sien d'une certaine manière; et par conséquent il ne semble pas qu'on puisse le mériter de nouveau, parce que personne ne mérite ce qui est à soi. Par conséquent, si le Christ a mérité dans le premier instant de sa conception, il s'ensuit qu'il n'a rien mérité ensuite : ce qui est évidemment faux. Il n'a donc pas mérité alors.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (Paterius, *Sup. Exod.* cap. 40) qu'il n'a pas été possible au Christ de progresser relativement au mérite de l'âme. Or, il aurait pu croître en mérite, s'il n'avait pas mérité dans le premier instant de sa conception. Il a donc alors mérité.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a été sanctifié dans le premier instant de sa conception pour être le sanctificateur des autres, on doit dire qu'il a mérité dans le même instant.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le Christ a été sanctifié par la grâce dès le premier instant de sa conception. Or, il y a deux sortes de sanctification : celle des adultes qui sont sanctifiés d'après leur acte propre; et celle des enfants qui ne sont pas sanctifiés d'après leur propre acte de foi, mais d'après la foi de leurs parents ou de l'Eglise. La première sanctification est plus parfaite que la seconde, comme l'acte est plus parfait que l'habitude, et ce qui est par soi plus parfait que ce qui est par un autre. Ainsi la sanctification du Christ ayant été la plus parfaite (parce qu'il a été sanctifié de manière à être le sanctificateur des autres), il s'ensuit qu'il a été sanctifié selon le mouvement propre de son libre arbitre vers Dieu; et comme ce mouvement du libre arbitre est méri-

toire, il s'ensuit que le Christ a mérité dès le premier instant de sa conception.

Il faut répondre au *premier* argument, que le libre arbitre ne se rapporte pas au bien et au mal de la même manière. Car il se rapporte au bien par lui-même et naturellement, au lieu qu'il se rapporte au mal par suite de son imperfection et en dehors de la nature. Or, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. II, text. 18), ce qui est en dehors de la nature est postérieur à ce qui lui est conforme; parce que ce qui est contre le dessein de la nature est une dépravation de ce qui lui est conforme. C'est pourquoi le libre arbitre de la créature peut au premier instant de sa création se porter vers le bien en méritant, mais non se porter vers le mal en péchant, pourvu toutefois que la nature soit intègre (1).

Il faut répondre au *second*, que ce que l'homme possède dès le commencement de sa création, selon le cours commun de la nature, lui est naturel. Cependant rien n'empêche qu'une créature au commencement de sa création ne reçoive de Dieu quelque bienfait de la grâce (2). Et c'est ainsi que l'âme du Christ a reçu au commencement de sa création la grâce par laquelle elle peut mériter, et c'est pour cette raison qu'on dit par analogie que cette grâce est naturelle au Christ, comme on le voit dans saint Augustin (*Ench*. cap. 40).

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche qu'une chose n'appartienne au même sujet pour des causes différentes. Ainsi le Christ a pu mériter par des actes postérieurs et par ses souffrances la gloire de l'immortalité qu'il a méritée dès le premier instant de sa conception, non pour qu'elle lui fût due davantage (3), mais pour qu'elle lui fût due à plusieurs titres.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL JOUI DE LA PARFAITE VISION DE DIEU DÈS LE PREMIER INSTANT DE SA CONCEPTION?

1. Il semble que le Christ n'ait pas joui de la parfaite vision de Dieu dans le premier instant de sa conception. Car le mérite précède la récompense comme la faute la peine. Or, le Christ a mérité dans le premier instant de sa conception, comme nous l'avons dit (art. préc.). Par conséquent puisque la vision de l'essence divine est la récompense principale (4), il semble que le Christ n'ait pas dû en jouir dans le premier instant de sa conception.

2. Le Seigneur dit lui-même (Luc. ult. 26) : *Il a fallu que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât ainsi dans la gloire*. Or, la gloire appartient à l'état de celui qui voit l'essence divine. Le Christ n'a donc pas été dans cet état au premier instant de sa conception, quand il n'avait pas encore souffert sa passion.

3. Ce qui ne convient ni à l'homme ni à l'ange paraît être propre à Dieu, et par conséquent il ne convient pas au Christ comme homme. Or, il ne convient ni à l'homme, ni à l'ange d'être toujours heureux; car s'ils avaient été créés tels, ils n'auraient pas péché ensuite. Le Christ comme homme n'a donc pas été heureux au premier instant de sa conception.

(1) Car quand la nature n'est pas intègre, c'est le contraire qui arrive, comme on le voit par notre nature déchue.

(2) C'est ainsi que la bienheureuse Vierge a été conçue sans péché.

(3) Ainsi, d'après ces principes, le mérite est proportionné à la charité; la charité du Christ ayant toujours été la même dès le commencement de sa conception jusqu'à sa mort, son mérite a été le même; en nous, pour qu'il y ait progrès dans le mérite, il faut qu'il y ait progrès dans la charité.

(4) La vision de Dieu est une récompense pour les autres hommes, mais pour le Christ elle n'en était pas une, parce qu'elle découlait de l'union hypostatique de sa nature humaine avec le Verbe de Dieu, et qu'elle n'était pas l'effet d'une de ses opérations, comme le mérite.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (*Ps.* LXIV, 5) : *Heureux celui que vous avez choisi et que vous avez pris ;* ce qui, d'après la glose (*ord. Aug.*), se rapporte à la nature humaine du Christ qui a été prise par le Verbe de Dieu pour ne faire qu'une personne avec lui. Or, dans le premier instant de sa conception la nature humaine a été prise par le Verbe de Dieu dans l'unité de la personne. Le Christ a donc joui comme homme de la béatitude dans le premier instant de sa conception.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a reçu la grâce sans mesure dans le premier instant de sa conception, il a joui dès lors de la béatitude en voyant Dieu dans son essence plus clairement que tous les autres.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), il n'a pas été convenable que le Christ reçût dans sa conception la grâce habituelle seule sans l'acte; car il a reçu la grâce sans mesure, comme nous l'avons vu (quest. VII, art. 9, 10 et 12). Or, la grâce de voyageur étant inférieure à la grâce de celui qui est dans la béatitude, on la reçoit dans une mesure moindre que cette dernière. D'où il est évident que le Christ dès le premier instant de sa conception a reçu une grâce non-seulement aussi grande que ceux qui jouissent de la vue de Dieu, mais il a reçu encore une grâce bien supérieure à eux. Et comme cette grâce n'a pas été sans l'acte, il s'ensuit qu'il a joui en acte de la béatitude, en voyant Dieu dans son essence plus clairement que toutes les autres créatures.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3), le Christ n'a pas mérité la gloire de l'âme d'après laquelle on dit qu'il jouit de la béatitude, mais il a mérité la gloire du corps à laquelle il est parvenu par sa passion.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ, par là même qu'il a été Dieu et homme, a eu dans son humanité quelque chose de plus que les autres créatures; ainsi il a été heureux immédiatement dès le commencement.

QUESTION XXXV.

DE LA NAISSANCE DU CHRIST.

Après avoir parlé de la conception du Christ, nous devons nous occuper de sa naissance. — Nous traiterons : 1° de sa naissance elle-même; 2° de sa manifestation. — Sur sa naissance huit questions se présentent : 1° La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne ? — 2° Doit-on attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle ? — 3° La bienheureuse Vierge a-t-elle été sa mère d'après la naissance temporelle ? — 4° Doit-on l'appeler mère de Dieu ? — 5° Le Christ est-il le Fils de Dieu le Père et de la vierge Marie d'après ses deux filiations ? — 6° Du mode de la naissance du Christ. — 7° De son lieu. — 8° De son temps.

ARTICLE I. — LA NAISSANCE DOIT-ELLE ÊTRE ATTRIBUÉE A LA NATURE OU A LA PERSONNE (1) ?

1. Il semble que la naissance convienne à la nature plutôt qu'à la personne. Car saint Augustin dit (Fulgentius, *Lib. de fide ad Petrum*, cap. 2) : La nature éternelle et divine ne pouvait être conçue et naître de la nature humaine que selon la vérité de cette dernière nature. Si donc il convient à la nature divine d'être conçue et de naître en raison de la nature humaine, à plus forte raison cette même chose convient-elle à la nature humaine.

(1) C'est de la personne, et non de la nature, qu'il est dit dans le symbole : *Qui conceptus est et natus ex Mariâ Virgine,* et dans l'Ecriture (Matth. II) : *Cum natus esset Jesus... Ubi est qui natus est Rex Judæorum ?* (Luc. II) : *Natus est vobis Salvator.* (Joan. XVI) : *Natus est homo in mundum.*

2. D'après Aristote (*Met.* lib. v, text. 5), le mot de *nature* vient du mot *naître*. Or, les dénominations reposent sur une convenance de similitude. Il semble donc que la naissance appartienne plus à la nature qu'à la personne.

3. Ce qui commence à exister par la naissance naît dans le sens propre. Or, ce n'est pas la personne du Christ, mais c'est sa nature humaine qui a commencé à exister par sa naissance. Il semble donc que la naissance proprement dite appartienne à la nature et non à la personne.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 2, 3 et 4) : La naissance appartient à l'hypostase et non à la nature.

CONCLUSION. — La naissance est attribuée à la personne divine comme au sujet qui naît, et à la nature comme à son terme.

Il faut répondre que la naissance peut être attribuée à quelqu'un de deux manières : 1° comme au sujet; 2° comme au terme. Elle est attribuée à la chose qui naît comme à son sujet; et ce qui naît est proprement l'hypostase et non la nature. Car puisque naître c'est être engendré, comme une chose est engendrée pour qu'elle soit, de même elle naît pour qu'elle soit aussi. Or, l'être appartient en propre à la chose qui subsiste : car la forme qui ne subsiste pas ne reçoit le nom d'être qu'autant que par elle quelque chose existe. La personne ou l'hypostase désignant une chose qui subsiste, et la nature désignant la forme par laquelle elle subsiste, il s'ensuit que la naissance s'attribue proprement à la personne ou à l'hypostase comme au sujet qui naît, tandis qu'elle ne s'attribue à la nature que comme à son terme. Car le terme d'une génération et d'une naissance quelconque est la forme, et c'est la forme que la nature exprime. Ainsi on dit que la naissance est la voie qui tend à la nature, d'après Aristote (*Phys.* lib. II, text. 14), parce que l'intention de la nature a pour terme la forme ou la nature de l'espèce.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à cause de l'identité qu'il y a en Dieu entre la nature et l'hypostase, la nature se prend quelquefois pour la personne ou l'hypostase. C'est ainsi que saint Augustin dit que la nature divine a été conçue, qu'elle est née, parce que la personne du Fils a été conçue et qu'elle est née selon la nature humaine.

Il faut répondre au *second*, qu'aucun mouvement ou changement ne tire son nom du sujet qui est mû, mais du terme du mouvement auquel il emprunte son espèce. C'est pourquoi la naissance ne se dénomme pas d'après la personne qui naît, mais d'après la nature qu'elle a pour terme.

Il faut répondre au *troisième*, que la nature, à proprement parler, ne commence pas à exister, mais c'est plutôt la personne qui commence à exister dans une nature quelconque; parce que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), la nature signifie une chose par laquelle une autre existe, au lieu que la personne indique une chose dont l'être est subsistant.

ARTICLE II. — DOIT-ON ATTRIBUER AU CHRIST UNE NAISSANCE TEMPORELLE (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas attribuer au Christ une naissance temporelle. Car naître est en quelque sorte le mouvement d'une chose qui n'existe pas avant de naître, et qui doit au bienfait de la naissance d'exister. Or, le Christ a existé de toute éternité. Il n'a donc pas pu naître temporellement.

2. Ce qui est parfait en soi n'a pas besoin de naître. Or, la personne du

(1) Il est de foi contre les ariens et les procliens que le Christ a eu deux naissances, l'une éternelle et l'autre temporelle ; c'est ce qui se trouve exprimé dans tous les symboles, et expressément défini par tous les conciles généraux (Vid. *conc.* v *Const.* et *conc. Lat.* sub Mart. I°).

Fils de Dieu a été parfaite de toute éternité. Il n'a donc pas besoin de la naissance temporelle, et par conséquent il semble qu'il ne soit pas né temporellement.

3. La naissance convient proprement à la personne. Or, dans le Christ il n'y a qu'une seule personne. Par conséquent il n'y a en lui qu'une seule naissance.

4. Ce qui a deux naissances naît deux fois. Or, il semble faux de dire : *le Christ est né deux fois;* parce que sa naissance, par laquelle il est né du Père, ne souffre pas d'interruption, puisqu'elle est éternelle; cependant il faudrait qu'il y en eût une pour légitimer le mot *deux;* car on ne dit qu'un individu court deux fois qu'autant qu'il court avec interruption. Il semble donc qu'on ne doive pas reconnaître dans le Christ deux sortes de naissance.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 7) : Nous confessons qu'il y a dans le Christ deux naissances, l'une éternelle par laquelle il procède du Père, et l'autre par laquelle il est venu dans ces derniers temps à cause de nous.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a dans le Christ deux natures, il est nécessaire de lui attribuer deux naissances, l'une éternelle par laquelle il procède éternellement de son Père, et l'autre temporelle par laquelle il est né de sa mère dans le temps.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la nature est à la naissance ce que le terme est au mouvement ou au changement. Or, le mouvement change selon la diversité des termes, comme on le voit par Aristote (*Phys.* lib. v, text. 41). Et comme dans le Christ il y a deux natures, la nature divine et la nature humaine, et qu'il a reçu l'une de son Père de toute éternité, et l'autre de sa mère temporellement; il s'ensuit qu'il est nécessaire d'attribuer au Christ deux naissances, l'une par laquelle il est né éternellement de son Père, l'autre par laquelle il est né temporellement de sa mère.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection a été faite par un hérétique appelé Félicien, que saint Augustin réfute ainsi (*Lib. cont. Felic.* cap. 12) : Feignons, dit-il, comme un grand nombre le veulent, qu'il y ait dans le monde une âme générale qui vivifie ainsi toutes les semences par un mouvement ineffable; de manière que sans être identifiée avec les choses qui sont produites, elle fournisse la vie à celles qui doivent naître. Quand elle est parvenue dans le sein de la femme, pour préparer la matière conformément à ses fins, elle fait que ce qui n'a pas la même substance qu'elle ne forme plus qu'une personne avec elle, et par l'activité de l'âme et la passivité de la matière, il arrive que les deux substances ne font qu'un seul homme. C'est ainsi que nous disons que l'âme naît de la femme, quoique pour ce qui la regarde elle n'ait pas été absolument inexistante avant de naître. Ainsi donc, et d'une manière beaucoup plus sublime, le Fils de Dieu est né comme homme de sa mère, de la même façon qu'on dit que l'âme naît avec le corps, non parce qu'ils ont l'un et l'autre la même substance, mais parce que de l'un et de l'autre il ne se fait qu'une seule personne. Nous ne disons cependant pas que le Fils de Dieu a commencé avec sa chair, dans la crainte qu'on ne croie que sa divinité est temporelle; et nous ne disons pas que la chair du Fils de Dieu est éternelle, de peur que l'on ne suppose qu'il n'a pas pris véritablement un corps humain, mais qu'il n'en a pris qu'une image (1).

(1) Ce passage est de Vigile de Tapse. On a cru longtemps que cet ouvrage était de saint Augustin,

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement a été celui de Nestorius, que saint Cyrille réfute dans une lettre (quæ hab. in *conc. Ephes.* part. I, cap. 8), en disant : Nous ne prétendons pas que le Fils de Dieu ait eu besoin nécessairement à cause de lui d'une seconde naissance, après celle qu'il tient de son Père. Car il faut être insensé et ignorant pour dire que celui qui existe avant tous les siècles, et qui est co-éternel avec le Père, ait besoin de commencer pour exister une seconde fois. Mais il s'est uni hypostatiquement à cause de nous, et pour notre salut, à la nature humaine qui a procédé de la femme, et c'est pour cela qu'on dit qu'il est né charnellement.

Il faut répondre au *troisième*, que la naissance appartient à la personne comme à son sujet et à la nature comme à son terme. Or, il est possible qu'il y ait plusieurs changements dans un même sujet ; mais il est nécessaire qu'ils varient selon leurs termes. Toutefois nous ne disons pas cela comme si la naissance éternelle était un changement ou un mouvement ; nous le disons parce qu'elle est désignée de cette manière.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on peut dire que le Christ est né deux fois par rapport à ses deux naissances. Car, comme on dit que celui qui court en deux temps court deux fois, de même on peut dire qu'il naît deux fois celui qui naît une fois dans l'éternité et une fois dans le temps ; parce que l'éternité et le temps diffèrent beaucoup plus que deux temps, quoique l'un et l'autre désignent une mesure de la durée.

ARTICLE III. — PEUT-ON DIRE D'APRÈS LA NAISSANCE TEMPORELLE DU CHRIST QUE LA BIENHEUREUSE VIERGE EST SA MÈRE (1)?

1. Il semble qu'on ne puisse pas dire d'après la naissance temporelle du Christ que la bienheureuse Vierge est sa mère. Car, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 4), la bienheureuse vierge Marie n'a rien opéré activement dans la génération du Christ, mais elle a seulement fourni la matière. Or cela ne suffit pas pour être mère ; autrement on dirait que le bois est la mère d'un lit ou d'un escabeau. Il semble donc qu'on ne puisse appeler la bienheureuse Vierge la mère du Christ.

2. Le Christ est né miraculeusement de la bienheureuse Vierge. Or, une génération miraculeuse ne suffit pas pour qu'il y ait maternité ou filiation. Car nous ne disons pas qu'Eve a été la fille d'Adam. Il semble donc qu'on ne doive pas appeler le Christ le fils de la bienheureuse Vierge.

3. Præterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit in III lib. orth. Fid., cap. 2, circ. med., et cap. 7, *corpus Christi non seminaliter, sed conditivè à Spiritu sancto formatum est.* Ergo videtur quòd B. Virgo non debeat dici mater Christi.

Mais c'est le *contraire.* On lit dans l'Evangile (Matth. I, 17) : *Telle fut la génération du Christ : Marie, sa mère, ayant épousé Joseph.*

CONCLUSION. — Puisque le corps du Christ a été pris dans le sein de la Vierge et qu'il a été formé de son sang le plus pur, on dit avec raison que la bienheureuse Vierge est sa mère.

Il faut répondre que la bienheureuse Vierge est la mère véritable et naturelle du Christ. Car, comme nous l'avons dit (quest. V, art. 2), le corps

mais Chifflet a démontré, de la manière la plus victorieuse, que cet ouvrage était de Vigile de Tapse, qui aimait d'ailleurs à placer ses propres écrits sous le nom des plus grands docteurs, pour leur donner plus d'autorité.

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur de Valentin, qui voulait que le Christ eût apporté son corps du ciel ; d'Apelle, qui prétendait que sa chair avait été formée des éléments ; d'Apollinaire, qui supposait que sa chair avait existé avant les siècles, et des memnonites, qui croyaient qu'elle était de la substance de Dieu le Père.

du Christ n'a pas été apporté du ciel, ainsi que l'a supposé l'hérétique Valentin, mais il a été pris de la Vierge mère et formé de son sang le plus pur. Et il n'en faut pas davantage pour être mère, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXXI, art. 5). Par conséquent la bienheureuse Vierge est donc véritablement la mère du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 3), la paternité ou la maternité et la filiation ne conviennent pas à toute génération, mais seulement à la génération des êtres vivants. C'est pourquoi s'il y a des choses inanimées qui soient faites d'une matière quelconque, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il y ait en eux un rapport de maternité et de filiation. Ce rapport n'existe que dans la génération des êtres vivants qui reçoit à proprement parler le nom de naissance.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 1), la naissance temporelle par laquelle le Christ est né pour notre salut est d'une certaine manière conforme à nous, puisqu'il est né comme homme d'une femme et dans le temps voulu pour la conception ; mais elle est au-dessus de nous, parce qu'il est né de l'Esprit-Saint et d'une vierge sainte, en s'élevant au-dessus des lois ordinaires de la nature. Ainsi donc du côté de la mère cette naissance a été naturelle; mais par rapport à l'opération de l'Esprit-Saint elle a été miraculeuse. Par conséquent la bienheureuse Vierge est la mère véritable et naturelle du Christ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. XXXII, art. 4, resolutio seminis fœminæ non pertinet ad necessitatem conceptûs : et ideò resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

ARTICLE IV. — DOIT-ON DIRE QUE LA BIENHEUREUSE VIERGE EST LA MÈRE DE DIEU (1)?

1. Il semble que la bienheureuse Vierge ne doive pas être dite la mère de Dieu. Car on ne doit dire au sujet des mystères divins que ce que l'Ecriture sainte renferme. Or, on ne lit en aucun endroit qu'elle soit la mère de Dieu, mais seulement qu'elle est la mère du Christ, ou la mère de l'enfant, comme on le voit (Matth. I). On ne doit donc pas dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

2. On dit que le Christ est Dieu selon la nature divine. Or, la nature divine n'a pas reçu de la Vierge le commencement de l'être. On ne doit donc pas dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

3. Le mot Dieu est un nom commun au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. Si donc la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, il semble en résulter qu'elle est la mère du Père, du Fils et du Saint-Esprit; ce qui répugne. On ne doit donc pas dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Dans les anathèmes de saint Cyrille approuvés par le concile d'Ephèse (part. I, cap. 26, anath. 1), on lit : Si quelqu'un ne confesse que l'Emmanuel est véritablement Dieu, et que pour ce motif la sainte Vierge est la mère de Dieu (car elle a engendré charnellement le Verbe de Dieu fait chair), qu'il soit anathème.

CONCLUSION. — Puisque dans le Christ l'hypostase de la nature divine et de la

(1) Cet article est contre Nestorius, Ibas d'Edesse, Théodote et tous les autres hérétiques qui ont prétendu qu'on ne devait pas dire que la sainte Vierge était la mère de Dieu. Cette erreur a été condamnée au premier concile d'Ephèse, au cinquième concile œcuménique, tenu à Constantinople, au concile de Latran, et l'Eglise proclame ce dogme dans ses prières publiques, et entre autres dans la Salutation angélique : *Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis.*

nature humaine qu'il a reçue de sa mère est la même, il s'ensuit que la bienheureuse Vierge est appelée véritablement la mère de Dieu, et que c'est une hérésie d'affirmer le contraire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 1), tout nom signifiant *in concreto* une nature, peut se dire de l'hypostase de cette nature. Or, l'union de l'incarnation s'étant faite dans l'hypostase, ainsi que nous l'avons vu (quest. II, art. 2 et 3), il est évident que le mot *Dieu* peut se dire de l'hypostase qui a la nature humaine et la nature divine. C'est pourquoi tout ce qui convient à la nature divine ou à la nature humaine peut être attribué à cette personne, soit qu'on dise d'elle un nom qui signifie la nature divine, soit qu'on en dise un qui exprime la nature humaine. Ainsi on attribue à la personne ou à l'hypostase la conception et la naissance, selon la nature dans laquelle elle est conçue ou elle naît. Par conséquent puisque dans le principe même de la conception la nature humaine a été prise par la personne divine, ainsi que nous l'avons vu (quest. XXXIII, art. 3), il s'ensuit que l'on peut dire véritablement, que Dieu a été conçu et qu'il est né de la Vierge. Et, comme on dit qu'une femme est mère de quelqu'un parce qu'elle l'a conçu et engendré, il en résulte que la bienheureuse Vierge doit être véritablement appelée la mère de Dieu. Car on ne pourrait nier que la bienheureuse Vierge est mère de Dieu que dans le cas où l'humanité aurait été soumise à la conception et à la naissance, avant que cet homme eût été le Fils de Dieu, comme l'a prétendu Photin ; ou bien dans le cas où l'on dirait avec Nestorius que l'humanité n'aurait pas été prise de manière à ne former qu'une seule personne ou qu'une seule hypostase avec le Verbe de Dieu. Ces deux hypothèses étant erronées, il s'ensuit que c'est une hérésie de nier que la bienheureuse Vierge soit la mère de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection a été celle de Nestorius. On la résout en disant que, quoique dans l'Ecriture il ne soit pas dit expressément que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, cependant on y trouve d'une manière expresse que Jésus-Christ est vrai Dieu, comme on le voit (I. Joan. ult.), et que la bienheureuse Vierge (1) est la mère de Jésus-Christ (Matth. I). D'où il suit nécessairement, d'après les paroles de l'Ecriture elle-même, qu'elle est la mère de Dieu. L'Apôtre dit aussi (*Rom.* IX, 5) que *le Christ, qui est Dieu au-dessus de tout et qui est béni dans tous les siècles, a les Juifs pour pères selon la chair.* Mais comme il ne peut venir des Juifs que par l'intermédiaire de la bienheureuse Vierge, il s'ensuit que celui qui est Dieu au-dessus de tout et qui est béni dans les siècles est véritablement né de la bienheureuse Vierge comme de sa mère.

Il faut répondre au *second*, que cette objection a été encore faite par Nestorius. Mais saint Cyrille la réfute dans une lettre contre cet hérésiarque (quæ hab. in *conc. Ephes.* part. I, cap. XI, num. 12), en disant : De même que l'âme de l'homme naît avec son propre corps, et est considérée comme ne faisant qu'un avec lui, et qu'il paraît inutile de dire que celle qui est la mère du corps n'est pas la mère de l'âme; ainsi nous reconnaissons qu'il s'est passé quelque chose de semblable dans la génération du Christ. Car le Verbe de Dieu est né de la substance de Dieu son Père ; mais parce qu'il a pris un corps, il est nécessaire de confesser qu'il est né de la femme selon la chair. Il faut donc dire que la bienheureuse Vierge est appelée la mère de Dieu, non parce qu'elle est la mère de la divinité, mais

(1) (Matth. I) : *De quâ natus est Jesus qui vocatur Christus.* (Luc. II) : *Dedit mater ejus ad illum.* (Joan. II) : *Erat mater Jesus ibi. Dicit mater ejus ministeriis.* (*Ibid.* XIX) : *Stabat juxtà crucem Jesu mater ejus.*

parce qu'elle est la mère selon l'humanité d'une personne qui a la divinité et l'humanité tout ensemble.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *Dieu*, quoiqu'il soit commun aux trois personnes, s'emploie cependant, tantôt pour la seule personne du Père, tantôt pour la seule personne du Fils, tantôt pour celle du Saint-Esprit, comme nous l'avons vu (quest. XVI, art. 1 et 2). Ainsi quand on dit que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, le nom de Dieu ne s'entend que de la personne du Fils, qui s'est incarnée.

ARTICLE V. — Y A-T-IL DANS LE CHRIST DEUX FILIATIONS (1)?

1. Il semble qu'il y ait dans le Christ deux filiations. Car la naissance est la cause de la filiation. Or, il y a dans le Christ deux naissances. Il y a donc aussi en lui deux filiations.

2. La filiation d'après laquelle on dit que l'on est fils de quelqu'un, soit de la mère, soit du père, dépend en quelque façon de cette dernière personne, parce que l'être de la relation consiste à se rapporter d'une certaine manière à une chose; ce qui fait que l'un des relatifs étant détruit l'autre l'est aussi. Or, la filiation éternelle par laquelle le Christ est Fils de Dieu le Père, ne dépend pas de sa mère, parce que rien de ce qui est éternel ne dépend de ce qui est temporel. Par conséquent le Christ n'est pas le Fils de sa mère par une filiation éternelle. Alors, ou il n'en est le fils d'aucune manière, ce qui est contraire à ce que nous avons dit (art. préc.), ou bien il faut qu'il en soit le fils par une filiation temporelle. Il y a donc dans le Christ deux filiations.

3. L'un des relatifs entre dans la définition de l'autre; d'où il est évident que l'un des relatifs tire de l'autre son espèce. Or, une seule et même chose ne peut pas exister dans des espèces diverses. Il paraît donc impossible qu'une seule et même relation ait pour termes des extrêmes absolument différents. Or, on dit que le Christ est le Fils du Père éternel et d'une mère temporelle; ce qui produit des termes absolument divers. Il semble donc que le Christ ne puisse pas être appelé d'après la même relation le fils du Père et de la mère, et que, par conséquent, il y ait en lui deux filiations.

Mais c'est le *contraire*. Comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 13), les choses qui appartiennent à la nature se multiplient dans le Christ, mais il n'en est pas de même de celles qui appartiennent à la personne. Or, la filiation appartient principalement à la personne, car elle est une propriété personnelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. XL, art. 2, 3 et 4). Il n'y a donc dans le Christ qu'une seule filiation.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a eu dans le Christ deux naissances, il est nécessaire qu'il y ait aussi sous le même rapport deux filiations, l'une éternelle et l'autre temporelle; mais parce qu'il n'y a qu'un seul sujet de filiation, qui est la personne divine, on doit dire qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule filiation.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a différentes opinions. Car les uns, considérant la cause de la filiation, qui est la naissance, mettent dans le Christ deux filiations, comme il y a deux naissances. D'autres, regardant le sujet de la filiation, qui est la personne ou l'hypostase du Fils, n'admettent dans le Christ qu'une seule filiation, comme il n'y a qu'une hypostase ou

(1) Cet article a pour objet d'expliquer comment, malgré les deux naissances du Christ, le Fils de Dieu et le Fils de l'homme est un, d'après ces paroles du symbole de saint Athanase : *Deus est ex substantiâ Patris ante sæcula genitus, homo est ex substantiâ matris in sæculo natus, qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus.*

qu'une personne (1). — Car l'unité de la relation ou sa pluralité ne se considère pas d'après les termes, mais d'après la cause ou le sujet (2). Car si on la considérait d'après les termes, il faudrait que chaque homme eût en lui deux filiations, l'une par laquelle il se rapporterait à son père, et l'autre par laquelle il se rapporterait à sa mère. Mais quand on considère convenablement cette question, il est évident que c'est par la même relation que chaque individu se rapporte à son père et à sa mère, en raison de l'unité de cause. Car c'est par la même naissance que l'homme naît de son père et de sa mère, et, par conséquent, c'est par la même relation qu'il se rapporte à l'un et à l'autre (3). Il en est de même du maître qui enseigne à beaucoup de disciples la même science, et du seigneur qui gouverne différents individus qui lui sont soumis par la même puissance. Mais s'il y a des causes diverses qui diffèrent d'espèce, il semble que par suite les relations diffèrent d'espèce aussi. Par conséquent rien n'empêche qu'il n'y ait ainsi plusieurs relations différentes (4) dans le même sujet. Par exemple, quand un maître enseigne aux uns la grammaire, aux autres la logique, il n'est pas leur maître sous le même rapport. C'est pourquoi un seul et même homme peut être, sous des rapports différents, le maître de divers disciples, ou des mêmes disciples relativement à des sciences différentes. Mais il arrive quelquefois que l'on a une relation avec plusieurs individus, selon des causes diverses, quoique de la même espèce; comme quand on est le père de divers enfants d'après différents actes de génération. Alors la paternité ne peut pas différer d'espèce, puisque les actes de la génération sont de la même espèce. Et parce que plusieurs formes de la même espèce ne peuvent pas simultanément exister dans le même sujet, il n'est pas possible qu'il y ait plusieurs paternités dans celui qui est le père de plusieurs enfants par une génération naturelle; mais il en serait autrement, s'il était père de l'un par la génération naturelle, et père de l'autre par l'adoption. — Or, il est évident que ce n'est pas par une seule et même naissance que le Christ est né du Père de toute éternité, et de sa mère dans le temps; car cette naissance n'est pas de la même espèce que l'autre. Par conséquent, il faudrait dire que sous ce rapport (5) il y a différentes filiations, l'une temporelle et l'autre éternelle. Cependant parce que le sujet de la filiation n'appartient pas à la nature ou n'est pas une partie de la nature, mais qu'il est seulement une personne ou une hypostase, et que dans le Christ il n'y a pas d'autre hypostase ou d'autre personne que l'éternelle, il ne peut y avoir en lui d'autre filiation que celle qui existe dans l'hypostase éternelle (6). Et comme toute relation qui se dit de Dieu dans le temps ne met pas en Dieu qui est éternel, quelque chose de réel, mais n'est qu'une relation de raison, ainsi que nous l'avons vu (part. I, quest. XIII, art. 7), il s'ensuit que la filiation par laquelle le Christ se rapporte à sa mère ne peut pas être une relation réelle, mais seulement une relation de raison. — Ainsi, sous un rapport, il y a quelque chose de vrai dans les deux opinions que nous avons citées. Car si nous considérons les raisons parfaites (7) de la filiation, il faut dire qu'il y a deux filiations selon la dualité des naissances; mais si nous considérons le

(1) Saint Thomas concilie ensemble ces deux sentiments.

(2) Il y a trois choses qui concourent à former la relation, le sujet, le terme et la cause. Ainsi en Dieu la relation de paternité a pour cause la naissance du Fils, pour sujet le Père qui engendre, et pour terme le Fils qui est engendré.

(3) Ainsi l'unité ou la pluralité de la relation ne se considère pas d'après le terme.

(4) Des relations qui diffèrent sous le rapport de la cause.

(5) Sous le rapport de la cause.

(6) Ainsi la filiation est une sous le rapport du sujet.

(7) C'est-à dire les causes.

sujet de la filiation qui ne peut être que le suppôt éternel, il ne peut y avoir réellement dans le Christ que la filiation éternelle. On dit cependant qu'il est fils relativement à sa mère d'une relation que l'on conçoit simultanément avec la relation de maternité qui se rapporte au Christ. C'est ainsi que Dieu est appelé Seigneur, par une relation de raison qui se conçoit simultanément avec la relation réelle par laquelle la créature est soumise à Dieu, et quoique la relation de domination ne soit pas réelle en Dieu, néanmoins on le dit réellement seigneur, parce que la créature lui est réellement soumise. De même on dit que le Christ est réellement le fils de la Vierge mère, par suite de la relation réelle qu'a la maternité avec le Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que la naissance temporelle produirait dans le Christ une filiation temporelle réelle, s'il y avait là un sujet capable de cette filiation ; ce qui ne peut pas être. Car un suppôt éternel ne peut recevoir une relation temporelle, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). On ne peut pas dire qu'il est apte à recevoir une filiation temporelle en raison de la nature humaine, comme il est apte à recevoir une naissance temporelle ; parce qu'il faudrait que la nature humaine fût soumise d'une certaine manière à la filiation (1), comme elle a été soumise d'une certaine façon à la naissance. Car quand on dit qu'un Ethiopien est blanc par rapport à ses dents, il faut que la dent de l'Ethiopien soit le sujet de sa blancheur. Mais la nature humaine ne peut être d'aucune manière le sujet de la filiation : parce que cette relation se rapporte directement à la personne.

Il faut répondre au *second*, que la filiation éternelle ne dépend pas de la mère qui est temporelle ; mais avec cette filiation éternelle on conçoit simultanément un rapport temporel qui dépend de la mère, d'après lequel on dit que le Christ est le Fils de la Vierge.

Il faut répondre au *troisième*, que l'unité et l'être se suivent, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IV, text. 3). C'est pourquoi comme il arrive que dans l'un des extrêmes la relation est un être, et que dans l'autre elle n'en est pas un (2), mais qu'elle est seulement une chose de raison, comme la science et son objet, ainsi que l'observe le philosophe (*Met.* lib. V, text. 20) ; de même il arrive que par rapport à un extrême il n'y a qu'une relation, et que par rapport à l'autre il y en a plusieurs ; comme dans les hommes du côté des parents on trouve deux sortes de relation (3), l'une de paternité et l'autre de maternité, qui sont d'espèce différente, parce que le père est le principe de la génération sous un autre rapport que la mère. Mais s'il y avait plusieurs individus qui fussent sous le même rapport le principe d'une même action (comme quand plusieurs traînent ensemble un navire), il n'y aurait pour tous qu'une seule et même relation. Du côté de l'enfant il n'y a qu'une seule filiation réelle, mais il y en a deux selon la raison, dans le sens qu'elle correspond à la double relation des parents sous deux rapports rationnels. Ainsi dans un sens il n'y a dans le Christ qu'une seule filiation réelle qui se rapporte au Père éternel ; et cependant il y a aussi une relation temporelle qui se rapporte à sa mère.

ARTICLE VI. — LE CHRIST EST-IL NÉ SANS DOULEUR DE LA PART DE SA MÈRE (4)?

1. Il semble que le Christ ne soit pas né sans que sa mère souffrît. Car

(1) Ou en d'autres termes, qu'elle fût le sujet de la filiation, comme elle est celui de la naissance.

(2) Ainsi la relation du Fils au Père est réelle, et celle du Fils à la mère est une relation de raison.

(3) Cette relation est double de la part de la raison, parce qu'elle se rapporte au Père ainsi qu'à la mère, et elle est une du côté du Fils.

(4) Cet article est la conséquence de la virginité de la mère de Dieu, et d'ailleurs ce point de doctrine est exprimé dans les canons du sixième

comme la mort des hommes est résultée du péché de nos premiers parents, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Gen.* II, 17) : *Le jour où vous en mangerez, vous mourrez;* de même aussi les douleurs de l'enfantement, puisqu'il est dit (*Gen.* III, 16) : *Vous enfanterez dans la douleur.* Or, le Christ a voulu mourir. Il semble donc que pour la même raison son enfantement ait dû se faire aussi avec douleur.

2. La fin est proportionnée au commencement. Or, la vie du Christ s'est terminée par la douleur, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 4) : *Il a véritablement supporté nos douleurs.* Il semble donc que son enfantement ait été aussi douloureux à sa naissance.

3. Dans le livre de la naissance du Sauveur (1) on rapporte que les sages-femmes se présentèrent à la naissance du Christ; et elles paraissent être nécessaires à la mère qui enfante avec douleur. Il semble donc que la bienheureuse Vierge ait ainsi enfanté.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin (*alius auctor, in serm. de Nativitate*) dit en s'adressant à la Vierge mère : Vous avez conçu sans porter atteinte à votre pureté et vous avez enfanté sans douleur.

CONCLUSION. — Puisque la mère du Christ est restée vierge dans son enfantement, non-seulement elle n'a éprouvé aucune douleur en mettant son Fils au monde, mais elle a encore été remplie de la plus grande joie, puisqu'elle a vu qu'elle avait enfanté celui qui est Dieu et homme.

Respondeo dicendum quòd dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem supra (quæst. XXVIII, art. 2), quòd Christus est egressus ex clauso utero matris : et sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. C'est pourquoi dans cet enfantement il n'y a eu ni douleur, ni corruption, mais la bienheureuse Vierge a ressenti la plus grande joie de ce que l'Homme-Dieu est né en ce monde, d'après ces paroles du prophète (Is. XXXV, 2) : *Elle germera de toutes parts comme un lis, et elle sera dans une effusion de joie et de louanges.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la douleur de l'enfantement résulte dans la femme de son union charnelle avec l'homme. Aussi après avoir dit (*Gen.* III) : *Vous enfanterez dans la douleur*, l'Ecriture ajoute : *Et vous serez sous la puissance de l'homme.* Mais, comme l'observe saint Augustin (*alius auctor, in serm. de Assumpt. beat. Virg.*), la Vierge la mère de Dieu a été exceptée de cette sentence, parce qu'elle a conçu le Christ sans la concupiscence et sans union charnelle, elle a engendré sans douleur et elle a conservé pure et sans tache sa virginité. Quant au Christ, il s'est volontairement soumis à la mort pour satisfaire pour nous, non que cette sentence l'y ait contraint, car il n'était pas le débiteur de la mort.

Il faut répondre au *second*, que, comme le Christ en mourant a détruit notre mort; de même il nous a délivrés de nos douleurs par les siennes; et c'est pour cela qu'il a voulu mourir avec douleur. Mais la douleur de la mère qui l'a enfanté n'appartenait pas au Christ, qui était venu satisfaire pour nos péchés. Il n'a donc pas fallu que sa mère l'enfantât avec douleur.

Il faut répondre au *troisième*, que l'Evangile dit (Luc. II) que la bienheureuse Vierge a enveloppé de langes l'enfant qu'elle avait mis au monde et l'a placé dans une crèche. Quant à ce que rapporte le livre apocryphe de la naissance du Sauveur, c'est un fait qui est faux. D'où saint Jérôme dit

concile œcuménique, tenu à Constantinople, où il est dit (can. LXXIX) : *Absque ullo dolore Virginis partum esse confitemur.*

(1) Ce livre a été déclaré apocryphe par le pape Gélase (dist. XV, cap. *Sancta*).

(*Cont. Helvid.* cap. 4) : Il n'y a eu là ni matrone, ni sage-femme habile ; elle a été mère et sage-femme tout à la fois. Elle a enveloppé de langes l'enfant et l'a mis dans la crèche; ce qui convainc les livres apocryphes de fausseté.

ARTICLE VII. — LE CHRIST A-T-IL DU NAITRE A BETHLÉEM (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû naître à Bethléem. Car le prophète dit (Is. II, 3) : *La loi sortira de Sion, et le Verbe du Seigneur sortira de Jérusalem.* Or, le Christ est véritablement le Verbe de Dieu. Il a donc dû sortir de Jérusalem pour entrer dans le monde.

2. On dit qu'il a été écrit du Christ (Matth. II) qu'*il sera appelé Nazaréen*, ce que l'on attribue à ces paroles du prophète (Is. XI, 1) : *La fleur sort de sa racine;* car le mot de Nazareth signifie *fleur.* Or, on tire principalement son nom du lieu de sa naissance. Il semble donc qu'il ait dû naître à Nazareth, où il a été conçu et nourri.

3. Le Seigneur est né en ce monde pour annoncer la vraie foi, d'après ces paroles (Joan. XVIII, 37) : *C'est pour cela que je suis né et que je suis venu en ce monde, pour rendre témoignage à la vérité.* Or, il aurait pu plus facilement atteindre son but, s'il était né dans la ville de Rome qui avait alors l'empire du monde. D'où saint Paul écrivant aux Romains dit (*Rom.* I, 8) : *Votre foi est annoncée dans le monde entier.* Il semble donc qu'il n'ait pas dû naître à Bethléem.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Mich. V, 2) : *Et toi Bethléem Ephrata, la plus petite des villes de Juda; c'est de toi que sortira mon Fils pour être le dominateur dans Israël.*

CONCLUSION. — Puisque le Christ est le pain vivant et qu'il est né de la race de David selon la chair, il a voulu avec raison naître à Bethléem, que l'on appelle la maison du pain et où David est né.

Il faut répondre que le Christ a voulu naître à Bethléem pour deux raisons : 1° Parce qu'il *est né de la race de David selon la chair*, comme le dit saint Paul (*Rom.* I, 3) : et que ce prince avait reçu au sujet du Christ une promesse toute spéciale, d'après ces paroles de l'Écriture (II. *Reg.* XXIII, 1) : *Cet homme a été établi pour être l'oint ou le Christ du Dieu de Jacob.* C'est pourquoi il a voulu naître à Bethléem où David est né, afin que d'après le lieu même de sa naissance il montrât que les promesses qui avaient été faites s'étaient accomplies. C'est ce que désigne l'Évangile en disant (Luc. II) : *Qu'il était de la maison et de la famille de David.* 2° Parce que, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* VIII *in Evang.*), *Bethléem est appelée la maison du pain*, et le Christ dit de lui-même : *Je suis le pain vivant descendu du ciel.*

Il faut répondre au *premier* argument, que comme David est né à Bethléem, de même il a choisi Jérusalem pour y établir le siége de son royaume, et y bâtir le temple de Dieu : et ainsi il a choisi Jérusalem pour être tout à la fois la cité royale et la cité sacerdotale. Le sacerdoce du Christ et sa royauté ayant été principalement consommés dans sa passion, il a choisi avec raison Bethléem pour le lieu de sa naissance et Jérusalem pour celui de sa passion. Il a aussi par là confondu la gloire des hommes qui se glorifient de ce qu'ils tirent leur origine des grandes villes où ils veulent principalement être honorés; tandis que le Christ a voulu au contraire naître dans une ville obscure et souffrir le supplice ignominieux de la croix dans une ville célèbre.

(1) Voyez sur cet article les magnifiques élévations de Bossuet où il exprime à sa manière les idées que saint Thomas expose ici (16e semaine, élévations V et VI).

Il faut répondre au *second*, que le Christ a voulu fleurir par l'éclat de ses vertus et non selon son origine charnelle. C'est pourquoi il a voulu être élevé et nourri à Nazareth, mais il a voulu naître à Bethléem, comme en un lieu étranger; parce que, comme le dit saint Grégoire (*loc. sup. cit.*) : par l'humanité qu'il avait prise il naissait pour ainsi dire dans un sujet qui lui était étranger non relativement à sa puissance, mais relativement à sa nature. Et, comme le dit aussi Bède (cap. 5 in Luc.), il est né dans une étable pour nous préparer beaucoup de demeures dans la maison de son Père.

Il faut répondre au *troisième*, que comme on le voit (*in quodam serm. Ephes. conc. qui est Theodori Ancyr. et hab. in eo Conc.* part. III, cap. 9), s'il eût choisi Rome pour sa cité, on croirait qu'il a changé le monde à cause de la puissance de ses concitoyens ; s'il eût été le fils d'un empereur, on penserait que le pouvoir l'a servi (1). Mais pour qu'on sût que sa divinité avait transformé l'univers, il a choisi une mère pauvre et une patrie plus pauvre encore. Et comme Dieu *a choisi ce qui est faible selon le monde pour confondre ce qu'il y a de fort*, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* I, 27), il s'ensuit que pour mieux montrer sa puissance, il a placé dans Rome même, qui était à la tête du monde, le chef de son Eglise en signe de sa victoire parfaite et pour que la foi découlât de là sur le monde entier, d'après ces paroles du prophète (Is. XXVI, 5) : *Il humiliera la ville superbe... elle sera foulée aux pieds du pauvre*, c'est-à-dire du Christ, *et aux pieds de ceux qui n'ont rien*, c'est-à-dire des apôtres Pierre et Paul.

ARTICLE VIII. — LE CHRIST EST-IL NÉ DANS UN TEMPS CONVENABLE?

1. Il semble que le Christ ne soit pas né dans un temps convenable. Car il était venu pour rappeler les siens à la liberté. Or, il est né dans le temps de la servitude, alors qu'Auguste faisait faire le recensement du monde entier qui lui était tributaire, comme on le voit (Luc. II). Il semble donc que le Christ ne soit pas né dans le temps convenable.

2. Les promesses de l'avénement du Christ n'avaient pas été faites aux gentils, d'après l'Apôtre qui dit (*Rom.* IX, 4) : que *les Juifs ont eu les promesses*. Or, le Christ est né dans le temps où un roi étranger dominait, comme on le voit (Matth. II) : *Jésus étant né sous le règne du roi Hérode*. Il semble donc qu'il ne soit pas né dans le temps convenable.

3. Le temps de la présence du Christ ici-bas est comparé au jour, parce qu'il est la lumière du monde. D'où il dit (Joan. IX, 4) : *Il faut que je fasse les œuvres de celui qui m'a envoyé pendant qu'il est jour*. Or, dans l'été il y a des jours plus longs que dans l'hiver. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable qu'il naisse au fort de l'hiver, c'est-à-dire le 8 des calendes de janvier.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Gal.* IV, 4) : *Quand la plénitude des temps a été accomplie, Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme et assujetti à la loi.*

CONCLUSION. — Le Christ étant né selon la disposition de la sagesse divine, on dit qu'il est né dans le temps le plus convenable.

Il faut répondre qu'il y a cette différence entre le Christ et les autres hommes, c'est que les autres hommes naissent soumis à la nécessité du temps; au lieu que le Christ, étant le maître et le créateur de tous les temps, a choisi le moment où il naîtrait, comme il a choisi sa mère et le lieu de sa naissance. Et parce que *ce qui a été ordonné par Dieu* (*Rom.* XIII, 1) a été

(1) Les orateurs chrétiens ont souvent tiré le plus beau parti de cette considération. C'est d'ailleurs de là que les apologistes de la religion ont fait sortir une des plus belles preuves de la divinité du christianisme.

convenablement disposé, il s'ensuit que le Christ est né dans le temps le plus convenable.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ était venu pour nous faire passer de l'état de la servitude à l'état de la liberté. C'est pourquoi comme il a pris notre mortalité pour nous ramener à la vie; de même, selon la pensée de Bède (cap. 5 in Luc.), il a daigné s'incarner dans le temps où César ordonnait le recensement de son empire (1) pour se soumettre à la servitude dans l'intérêt de notre délivrance. Ce fut aussi dans ce temps où le monde entier n'avait qu'un seul chef, que la plus grande paix régna dans le monde. C'est pourquoi il convenait au Christ, *qui est notre paix et qui des deux peuples n'en a fait qu'un* (*Ephes.* II, 14), de naître à cette époque. D'où saint Jérôme dit (*Sup. Is.* cap. 2) : Si nous ouvrons l'histoire ancienne, nous trouverons que jusqu'à la 28e année du règne d'Auguste il y a eu des guerres dans le monde entier; mais à l'avénement du Seigneur, toutes les guerres cessèrent, selon ce passage d'Isaïe (Is. II, 4) : *La nation ne portera plus le glaive contre la nation.* Il était aussi convenable que ce fût dans le temps où il n'y avait qu'un seul chef qui commandât au monde, que naquît le Christ qui était venu rassembler tous les siens dans une seule et même société (2), de manière qu'il n'y eût *qu'un bercail et qu'un pasteur*, comme il le dit (Joan. x, 16).

Il faut répondre au *second*, que le Christ a voulu naître sous un roi étranger pour accomplir la prophétie de Jacob qui dit (*Gen.* penult. 10) : *Le sceptre ne se retirera point de Juda, ni le législateur de sa postérité, jusqu'à la venue de celui qui doit être envoyé.* Car saint Chysostome dit (*alius auctor*, *Sup. Matth.* hom. II *in op. imperf.*) : Tant que la nation juive a vécu sous des rois de Juda, quoiqu'ils fussent pécheurs, Dieu envoyait des prophètes pour la guérir; mais une fois que la loi divine fut tombée sous la puissance d'un roi inique, le Christ naquit, parce qu'il fallait à une infirmité aussi profonde et aussi désespérée une médecin plus habile.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme on le dit (*Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test.* quæst. LIII), le Christ voulut naître au moment où la lumière du jour commence à recevoir son accroissement; afin de montrer qu'il était venu pour faire croître parmi les hommes la lumière divine, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. I, 79) : *Il est venu éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort.* De même il a choisi l'aspérité de l'hiver pour sa naissance, pour souffrir pour nous dès ce moment l'affliction de la chair.

QUESTION XXXVI.

DE LA MANIFESTATION DE LA NAISSANCE DU CHRIST.

Nous devons nous occuper ensuite de la manifestation de la naissance du Christ, et à cet égard huit questions se présentent : 1° La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes? — 2° A-t-elle dû être manifestée à quelques-uns? — 3° A qui a-t-elle dû être manifestée? — 4° A-t-il dû se manifester ou plutôt être manifesté par les autres? — 5° Par qui a-t-il dû être manifesté? — 6° De l'ordre des manifestations. — 7° De l'étoile par laquelle sa naissance a été manifestée. — 8° De l'adoration des mages qui ont connu la naissance du Christ par une étoile.

(1) Son origine, dit Bossuet, fut attestée par les registres publics : l'empire romain rendit témoignage à la royale descendance de Jésus-Christ, et César, qui n'y pensait pas, exécuta l'ordre de Dieu.

(2) Cette unité matérielle du monde a été considérée par Salvien, saint Augustin, Paul Orose, comme ayant été très-avantageuse à la propagation de l'Evangile dans le monde. C'est l'idée générale du discours de Bossuet sur l'*Histoire universelle*.

ARTICLE I. — LA NAISSANCE DU CHRIST A-T-ELLE DU ÊTRE MANIFESTÉE A TOUS LES HOMMES (1)?

1. Il semble que la naissance du Christ ait dû être manifestée à tous les hommes. Car l'accomplissement doit répondre à la promesse. Or, il est dit de la promesse de l'avénement du Christ (*Ps.* XLIX, 3) : *Dieu viendra manifestement*, et il est venu en naissant corporellement. Il semble donc que sa naissance ait dû être manifestée au monde entier.

2. Saint Paul dit (I. *Tim.* I, 15) : *Le Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs*. Or, ils ne peuvent être sauvés qu'autant que la grâce du Christ leur est manifestée, d'après ces autres paroles du même Apôtre (*Tit.* II, 11) : *La grâce de Dieu, notre Sauveur, a apparu à tous les hommes; nous apprenant qu'ayant renoncé à l'impiété et aux passions mondaines, nous devons vivre dans le siècle présent avec tempérance, avec justice et avec piété*. Il semble donc que la naissance du Christ ait dû être manifestée à tous.

3. Dieu est en tout particulièrement porté à la miséricorde, d'après ces paroles (*Ps.* CXLVI, 9) : *Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres*. Or, dans le second avénement, où il *jugera les justices*, il viendra se montrer à tout le monde, d'après ce passage de l'Evangile (Matth. XXIV, 27) : *Comme un éclair qui sort de l'orient, paraît tout d'un coup jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avénement du Fils de l'homme*. A plus forte raison a-t-il dû manifester à tous son premier avénement par lequel il est né en ce monde selon la chair.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XLV, 15) : *Vous êtes vraiment un Dieu caché, ô Dieu d'Israël, notre unique Sauveur*. Et ailleurs (*ibid.* LIII, 3) : *Son visage a été caché, il nous a paru méprisable*.

CONCLUSION. — Dans la crainte d'empêcher la rédemption du genre humain, ou d'affaiblir le mérite de la foi, ou de faire mettre en doute la vérité de l'humanité du Christ, sa naissance n'a pas dû être universellement manifestée à tout le monde.

Il faut répondre que la naissance du Christ n'a pas dû être communément manifestée à tout le monde : 1° parce que cette manifestation eût empêché la rédemption du genre humain qui s'est accomplie par la croix, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* II, 8) : *S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient pas crucifié*. 2° Parce qu'elle eût affaibli le mérite de la foi par laquelle le Christ était venu justifier les hommes, suivant cette parole de saint Paul (*Rom.* III, 22) : *La justice de Dieu est produite par la foi du Christ*. En effet, si à sa naissance le Christ s'était fait connaître à tout le monde par des signes évidents, l'essence de la foi, qui est *l'argument des choses que l'on ne voit pas* (*Heb.* XI), aurait été détruite (2). 3° Parce que par là on aurait douté de la vérité de l'humanité elle-même du Christ. D'où saint Augustin dit (*Epist. ad Volus.* CXXXVI) : Si on ne l'avait point vu passer par tous les degrés de l'âge, et qu'il n'eût ni mangé, ni dormi, n'aurait-il pas confirmé l'erreur de ceux qui croient qu'il ne s'est pas fait homme véritablement, et en produisant ainsi des merveilles, n'aurait-il pas rendu inutiles les œuvres de sa miséricorde?

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage se rapporte à l'avénement du Christ, lorsqu'il viendra juger les hommes, et c'est ainsi que l'entend la glose (*interl. August.*).

(1) Cet article et les suivants ont pour objet de justifier tout ce que l'Ecriture nous raconte de la naissance du Christ, en donnant la raison de tout ce qui s'est passé.

(2) *Beati qui non viderunt et crediderunt* (Joan. XX).

Il faut répondre au *second*, que la grâce du Sauveur devait être connue des hommes pour leur salut, non pas au commencement de sa naissance, mais dans la suite des temps, après qu'il *eut opéré le salut au milieu de la terre*, selon l'expression du Psalmiste (*Ps.* LXXIII, 12). D'où il dit à ses disciples après sa passion et sa résurrection (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est nécessaire pour un jugement que l'autorité du juge soit connue. C'est pourquoi il faut que l'avénement du Christ soit manifeste quand il viendra juger. Mais le premier avénement a eu pour objet le salut qui se produit par la foi, laquelle a pour objet ce que l'on ne voit pas. C'est pourquoi ce premier avénement a dû être caché.

ARTICLE II. — LA NAISSANCE DU CHRIST A-T-ELLE DU ÊTRE MANIFESTÉE A QUELQUES-UNS (1) ?

1. Il semble que la naissance du Christ n'ait dû être manifestée à personne. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), il était convenable au salut de l'homme que le premier avénement du Christ fût caché. Or, le Christ était venu pour sauver tout le monde, d'après ces paroles (I. *Tim.* IV, 10) : *Il est le Sauveur de tout le monde, surtout des fidèles.* La naissance du Christ n'a donc dû être manifestée à personne.

2. Avant l'avénement du Christ sa naissance avait été manifestée à la bienheureuse Vierge et à saint Joseph, comme une chose à venir. Il n'était donc pas nécessaire que quand il a été né, elle fût manifestée à d'autres.

3. Aucun sage ne manifeste ce qui doit être pour les autres une cause de trouble et de perte. Or, dès que la naissance du Christ a été connue, il en est résulté du trouble : car il est dit (Matth. II, 3) que Hérode apprenant la naissance du Christ, *fut troublé et tout Jérusalem avec lui.* Il s'en est suivi aussi une perte pour les autres, parce que c'est à cette occasion qu'Hérode *tua tous les enfants qui étaient dans Bethléem et les environs, depuis l'âge de deux ans et au-dessous* (Matth. II, 16). Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que la naissance du Christ fût manifestée à quelques-uns.

Mais c'est le *contraire*. La naissance du Christ n'aurait été utile à personne, si elle avait été cachée à tout le monde. Or, il fallait que la naissance du Christ fût profitable, autrement il serait né en vain. Il semble donc qu'elle ait dû être manifestée à quelques-uns.

CONCLUSION. — Comme il n'a pas été convenable que le Christ après sa résurrection se manifestât à tout le monde, mais seulement aux témoins prédestinés par Dieu ; de même sa naissance n'a pas dû être manifestée à tout le monde, mais seulement à quelques-uns qui l'ont ensuite fait connaître aux autres.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XIII, 1), *ce qui vient de Dieu a été ordonné.* Or, il appartient à l'ordre de la divine sagesse que les dons de Dieu et les secrets de sa sagesse ne parviennent pas également à tout le monde, mais qu'ils arrivent immédiatement à quelques-uns, et que par eux ils découlent sur d'autres. D'où il est dit, par rapport au mystère de la Résurrection (*Act.* X, 40), *que Dieu a voulu que le Christ ressuscité se fît voir, non à tout le peuple, mais aux témoins qu'il avait choisis avant tous les temps.* C'est aussi ce qui a dû s'observer à l'égard de sa naissance, de manière que le Christ ne fut pas manifesté à tout le monde, mais seu-

(1) On peut remarquer que le prophète dit en parlant du Christ (Is. LIII) : *Quasi absconditus vultus ejus* ; ce qui indique qu'il ne devait pas être absolument caché, mais qu'il devait être reconnu par quelques-uns.

lement à quelques-uns, par lesquels il a pu ensuite parvenir à la connaissance des autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme il aurait été préjudiciable au salut de l'homme que la naissance de Dieu fût connue de tout le monde; de même si elle n'eût été connue de personne. Car la foi est détruite de ces deux manières; elle l'est par cela même qu'une chose est totalement manifeste (1), aussi bien que quand elle n'est connue de personne qui puisse en rendre témoignage. *Car la foi vient de ce que l'on entend,* comme le dit l'Apôtre (*Rom.* x).

Il faut répondre au *second,* que Marie et Joseph devaient être instruits de la naissance du Christ avant qu'il naquît, parce qu'il leur appartenait de le respecter lorsqu'il était encore dans le sein de sa mère, et de lui marquer leur soumission aussitôt qu'il serait né. Mais leur témoignage, parce qu'ils étaient de la même famille, aurait paru suspect à l'égard de la magnificence du Christ. C'est pourquoi il a fallu qu'il se manifestât à des étrangers dont le témoignage ne pût pas être ainsi suspecté.

Il faut répondre au *troisième,* que le trouble qui est résulté de la naissance du Christ devait se manifester en ce moment : 1° parce que par là la dignité céleste du Christ s'est manifestée. D'où saint Grégoire dit (*Hom.* x *in Evang.*) : A la naissance du roi du ciel, le roi de la terre a été troublé; parce que les grandeurs de la terre sont confondues en présence des grandeurs du ciel. 2° Parce que la puissance judiciaire du Christ était figurée par là. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Serm. Epiph.* xxx *De temp.*) : Que sera son tribunal de juge, quand son berceau d'enfant épouvante l'orgueil des rois. 3° Ce trouble figurait aussi le renversement du trône du démon. En effet, comme le dit le pape saint Léon (*in serm. Epiph.* implic. serm. v, cap. 11, *sed express. auct. op. imperf.* hom. II) : Hérode n'était pas autant troublé en lui-même que le diable dans Hérode. Car Hérode pensait à un homme terrestre, au lieu que le diable connaissait Dieu; l'un et l'autre craignait le successeur de son royaume; le diable redoutait un successeur céleste, Hérode un successeur temporel. Du reste c'était bien à tort, parce que le Christ n'était pas venu sur terre chercher un royaume. D'où le pape saint Léon dit en parlant à Hérode (*Serm.* IV *de Epiph.* cap. 2) : Votre royauté ne séduit pas le Christ; le maître du monde ne peut se contenter des limites étroites dans lesquelles se renferme votre puissance. Ce qui troublait les Juifs, qui auraient dû cependant le plus se réjouir, c'est, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor,* hom. II, *in op. imperf.*), parce que ceux qui sont iniques ne peuvent se réjouir de l'arrivée du juste, ou parce qu'ils voulaient plaire à Hérode qu'ils craignaient; car le peuple favorise plus qu'il ne convient les hommes cruels qu'il supporte. Quant aux enfants qu'Hérode a fait périr, ce meurtre n'a pas tourné à leur détriment, mais à leur avantage; car saint Augustin dit (*in serm. quodam de Epiph.* LXVI, cap. 3) : Loin de nous la pensée que le Christ, qui est venu pour sauver tous les hommes, n'ait rien fait pour la récompense de ceux qui sont morts pour lui, lui qui, sur la croix, a prié pour ses bourreaux (2).

(1) La foi n'existe plus quand une chose est manifestée par son évidence intrinsèque, mais il n'en est pas de même quand elle n'est manifestée que par des témoignages extérieurs, comme les anges et l'étoile firent connaître le Christ aux bergers et aux mages.

(2) L'Église fait leur fête et les considère comme les prémices des martyrs.

ARTICLE III. — CEUX AUXQUELS LA NAISSANCE DU CHRIST A ÉTÉ MANIFESTÉE ONT-ILS ÉTÉ CONVENABLEMENT CHOISIS ?

1. Il semble que ceux auxquels la naissance du Christ a été manifestée n'aient pas été convenablement choisis. Car le Seigneur a dit à ses disciples (Matth. x, 5) : *N'allez point vers les gentils,* afin qu'il fût connu des Juifs avant de l'être des autres nations. Il semble donc que la naissance du Christ ait dû beaucoup moins être révélée dès le commencement aux gentils qui étaient venus de l'Orient, comme on le voit (Matth. II).

2. C'est principalement aux amis de Dieu que doit se faire la manifestation de la vérité divine, d'après ces paroles de l'Ecriture (Job, XXXVI, 33) : *C'est à ses amis qu'il se révèle.* Or, les mages paraissent être les ennemis de Dieu, car il est dit (*Lev.* XIX, 31) : *Ne vous adressez pas aux mages et ne consultez pas les devins.* La naissance du Christ n'a donc pas dû être manifestée aux mages.

3. Le Christ était venu délivrer le monde entier de la puissance du diable. D'où il est dit (Malach. I, 11) : *Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand dans les nations.* Il n'a donc pas dû se manifester seulement à ceux d'Orient, mais encore à tout l'univers.

4. Tous les sacrements de l'ancienne loi étaient une figure du Christ. Or, les sacrements de l'ancienne loi étaient dispensés par le ministère des prêtres. Il semble donc que la naissance du Christ aurait dû être manifestée aux prêtres dans le temple plutôt qu'aux bergers dans les champs.

5. Le Christ est né d'une mère vierge, et il était comme un petit enfant. Il paraît donc plus convenable qu'il se soit manifesté à des jeunes gens et à des vierges, qu'à des vieillards et à des personnes mariées ou veuves, comme Siméon et Anne.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Joan. XIII, 18) : *Je sais ceux que j'ai choisis.* Or, ce qui se fait conformément à la sagesse de Dieu se fait convenablement. Par conséquent, ceux auxquels la naissance du Christ a été manifestée ont été convenablement choisis.

CONCLUSION. — Puisque le salut que le Christ devait opérer se rapportait à toutes les parties du genre humain, il a été convenable que sa naissance fût manifestée à des hommes de toutes les conditions, aux mages, à Siméon et à Anne et aux pasteurs.

Il faut répondre que le salut que le Christ devait opérer se rapportait à tous les hommes, quels qu'ils fussent; parce que, comme le dit l'Apôtre (*Coloss.* III, 11) : *En Jésus-Christ il n'y a ni homme, ni femme, ni gentil, ni juif, ni esclave, ni homme libre,* et il en a été ainsi du reste. Et c'était pour marquer à l'avance ce caractère dans la naissance même du Christ qu'il s'est manifesté à des hommes de toutes les conditions. Car, comme le dit saint Augustin (*Serm. de Epiph.* XXXII *De tempore,* cap. 1), les bergers furent des Israélites, les mages des gentils; les premiers venaient de près, les seconds de loin; cependant ils accoururent l'un et l'autre vers la pierre angulaire. Il y eut encore entre eux une autre différence; car les mages ont été des sages et des puissants, et les bergers des gens simples et grossiers. Il s'est manifesté à des justes dans la personne de Siméon et d'Anne, et à des pécheurs dans celle des mages. Enfin il s'est manifesté à des hommes et à des femmes, afin de montrer par là qu'aucune condition humaine n'était exclue du salut.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette manifestation de la naissance du Christ a été le signe de la pleine manifestation qui devait avoir lieu ensuite; et comme dans la seconde manifestation la grâce du Christ a été annoncée d'abord par le Christ et ses apôtres aux Juifs et en-

suite aux gentils; de même le Christ a d'abord reçu les adorations des bergers qui étaient les prémices des Juifs, comme étant les plus rapprochés, puis vinrent des pays éloignés les mages qui furent les prémices des nations, comme le dit saint Augustin (*Serm.* xxx *de temp.*).

Il faut répondre au *second*, que, selon la remarque du même docteur (*loc. cit.*), comme le défaut d'habileté l'emporte dans la rusticité des bergers, de même l'impiété prédomine dans les sacriléges des mages. Cependant la pierre angulaire se les a appliqués l'un et l'autre, parce qu'elle est venue choisir ce qui est insensé pour confondre les sages, et qu'elle n'est pas venue appeler les justes, mais les pécheurs, afin que personne ne s'enorgueillît de sa force, ni ne désespérât de sa faiblesse. — D'ailleurs il y en a qui disent que ces mages ne furent pas livrés aux maléfices (1), que c'étaient de sages astronomes qui portent le nom de mages chez les Perses ou chez les Chaldéens.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor*, hom. II *in op. imperf.*), les mages vinrent d'Orient, parce que la foi a commencé aux lieux où le jour naît, et qu'elle est la lumière des âmes; ou bien parce que tous ceux qui arrivent au Christ viennent de lui et par lui. D'où le prophète dit (Zach. VI, 12) : *Voici l'homme, son nom est l'Orient.* On dit littéralement qu'ils sont venus de l'Orient, soit parce qu'ils sont venus des régions les plus reculées de l'Orient, d'après quelques-uns; soit parce qu'ils sont venus de certaines contrées voisines de la Judée, mais qui sont à l'orient de ce pays (2). Cependant il est à croire que dans les autres parties du monde, il y a eu des marques de la naissance du Christ. Ainsi à Rome l'huile a coulé, et en Espagne on a vu trois soleils qui se sont peu à peu réunis (3) (Euseb. *in Chronic.* et Innocent III, *Serm.* II *de Nativ.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Chrysostome (hab. in *Cat. aur. D. Thom.* sup. cap. 2 Luc.), l'ange qui a manifesté la naissance du Christ n'est pas allé à Jérusalem, il n'a pas cherché les scribes et les pharisiens, parce qu'ils étaient corrompus et dévorés par l'envie; au lieu que les bergers étaient purs, menant la vie antique des patriarches et de Moïse (4). Ces bergers étaient la figure des docteurs de l'Eglise auxquels les mystères du Christ que les Juifs ignoraient ont été révélés.

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme le dit saint Ambroise (Sup. illud Luc. 2 : *Et ecce homo erat*, etc.), non-seulement les jeunes gens, mais encore les vieillards et les justes ont dû rendre témoignage à la naissance du Seigneur. Leur témoignage était même plus croyable, parce qu'ils étaient justes.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL DU MANIFESTER PAR LUI-MÊME SA NAISSANCE (5)?

1. Il semble que le Christ ait dû manifester par lui-même sa naissance.

(1) Ce sentiment est le plus probable, car on regarde généralement les mages comme des savants qui se livraient à l'étude des astres, et on croit aussi d'après leurs présents qu'ils étaient riches et puissants dans leur pays.

(2) Il est impossible de dire quel est de ces deux sentiments le plus probable. N'est-ce pas assez, dit Bossuet, de savoir qu'ils viennent du pays de l'ignorance, du milieu de la gentilité, où Dieu n'était pas connu, ni le Christ attendu et promis (*Elévations*, 17e semaine, élévation IV)?

(3) En rapportant ces faits, Eusèbe les met sous l'an 3 d'Auguste, tandis que le Christ est né l'an 42.

(4) Les bergers étaient aussi des témoins plus sûrs. Car si c'étaient des hommes célèbres, des pharisiens ou des docteurs de la loi qui racontassent ces merveilles, dit Bossuet, le monde croirait aisément qu'ils voudraient se faire un nom par leurs sublimes visions. Mais qui songe à contredire de simples bergers dans leur récit naïf et sincère (16e semaine, élévation XI).

(5) Le prophète avait annoncé que le Christ serait tout d'abord comme les autres enfants (Is. VIII : *Antequàm sciat puer vocare patrem suum et matrem, auferetur fortitudo Damasci et spolia Samariæ.*

Car la cause qui existe par elle-même est toujours plus noble que celle qui existe par un autre, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 39). Or, le Christ a manifesté sa naissance par les autres ; ainsi il l'a manifestée aux bergers par des anges et aux mages par une étoile. Il aurait donc dû la manifester plutôt par lui-même.

2. L'Ecriture dit (*Eccli.* XX, 32) : *Si la sagesse demeure cachée et que le trésor ne soit pas visible, quel fruit tirera-t-on de l'un et de l'autre?* Or, le Christ a eu pleinement dès le commencement de sa conception un trésor de sagesse et de grâce. Par conséquent s'il n'eût pas manifesté cette plénitude par des œuvres et des paroles, la sagesse et la grâce lui auraient été données en vain ; ce qui répugne, parce que Dieu et la nature ne font rien en vain, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 32 ; lib. II, text. 59).

3. On lit dans le livre de l'enfance du Sauveur que le Christ a fait dans son enfance beaucoup de miracles; et par conséquent il semble qu'il ait manifesté sa naissance par lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Le pape saint Léon dit (*Serm.* IV *de Epiph.* cap. 3) que les mages trouvèrent l'enfant Jésus, ne différant en rien des autres enfants en général. Or, les autres enfants ne se manifestent pas eux-mêmes. Il n'eût donc pas été convenable que le Christ manifestât sa naissance par lui-même.

CONCLUSION. — Le Christ n'a pas dû manifester sa naissance par lui-même, mais par les autres créatures pour ne pas déroger à la propagation de la foi.

Il faut répondre que la naissance du Christ avait pour but le salut des hommes qui s'opère par la foi. La foi qui sauve étant celle qui confesse la divinité et l'humanité du Christ, il fallait par conséquent que sa naissance fût manifestée, de manière que la preuve de sa divinité ne nuisît pas à la foi qu'on devait avoir dans son humanité. C'est ce qui a eu lieu, puisque, tout en montrant en lui-même une naissance semblable à la faiblesse de notre nature, il faisait éclater la vertu de sa divinité par les créatures de Dieu. C'est pourquoi le Christ n'a pas manifesté sa naissance par lui-même, mais par d'autres créatures.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la voie de la génération et du mouvement il faut qu'on arrive au parfait par l'imparfait. C'est pourquoi le Christ a été manifesté d'abord par d'autres créatures, et ensuite il s'est manifesté par lui-même d'une manifestation parfaite.

Il faut répondre au *second*, que, quoique la sagesse cachée soit inutile, cependant il n'appartient pas à la sagesse de se manifester en tout temps, mais dans le temps convenable. Car il est dit (*Eccli.* XX, 6) : *Il y en a qui se taisent, parce qu'ils n'ont pas assez de sens pour parler, et il y en a d'autres qui se taisent, parce qu'ils discernent quand il est temps de parler.* Ainsi la sagesse donnée au Christ n'a pas été inutile, parce qu'elle s'est manifestée dans le temps convenable, et par là même qu'il s'est caché quand il était convenable qu'il le fît, c'est une preuve de sa sagesse.

Il faut répondre au *troisième*, que ce livre de l'enfance du Sauveur est apocryphe (1), et saint Chrysostome dit (*Hom.* XX *sup. Joan.*) que le Christ n'a pas fait de miracles avant de convertir l'eau en vin, d'après ces paroles de saint Jean (II, 11) : *C'est ainsi que Jésus fit à Cana dans la Galilée le premier de ses miracles.* Car, s'il eût fait des miracles dès son enfance, les Israélites n'auraient pas eu besoin qu'un autre le leur fît connaître. Ce fut cependant la mission de Jean Baptiste, qui dit (Joan. I, 31) : *Je suis venu bap-*

(1) Il est compris dans le décret du pape Gélase (*Decr.* dist. 15, cap. *Sancta romana*).

tiser dans l'eau, afin qu'il soit connu dans Israël. Et c'est avec raison qu'il n'a pas commencé à faire des miracles pendant son premier âge. Car les Juifs auraient cru que son incarnation était un fantôme, et dans leur jalousie ils l'auraient crucifié avant qu'il n'en fût temps.

ARTICLE V. — LA NAISSANCE DU CHRIST A-T-ELLE DU ÊTRE MANIFESTÉE PAR LES ANGES ET PAR L'ÉTOILE?

1. Il semble que la naissance du Christ n'ait pas dû être manifestée par les anges. Car les anges sont des substances spirituelles, d'après ces paroles (*Ps.* CIII, 4) : *Il fait de ses anges des esprits.* Or, la naissance du Christ était selon la chair, mais non selon sa substance spirituelle. Elle n'a donc pas dû être manifestée par les anges.

2. Les justes ont plus d'affinité pour les anges que pour tous les autres, d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* LIII, 8) : *L'ange du Seigneur viendra autour de ceux qui le craignent et les délivrera.* Or, la naissance du Christ n'a pas été manifestée à Siméon et à Anne, qui étaient justes, par des anges. Elle n'a donc pas dû être manifestée aux bergers par eux.

3. Il semble qu'elle n'ait pas dû être manifestée aux mages par une étoile. Car cela paraît être une occasion d'erreur pour ceux qui pensent que les astres ont de l'empire sur la naissance des hommes. Il n'a donc pas été convenable qu'elle fût manifestée par ce moyen.

4. Il faut qu'un signe soit certain pour qu'il serve à manifester une chose. Or, une étoile ne paraît pas être un signe certain de la naissance du Christ. C'est donc à tort que sa naissance a été manifestée par là.

Mais c'est le *contraire.* La loi porte (*Deut.* XXXII, 4) *que les œuvres de Dieu sont parfaites.* Or, cette manifestation a été une œuvre divine. Elle a donc été produite par des signes convenables.

CONCLUSION. — Une manifestation devant se faire par des signes familiers, il a été convenable que la naissance du Christ fût manifestée aux justes par l'inspiration, aux bergers par des anges, parce qu'ils étaient Juifs, et aux mages par une étoile, comme étant accoutumés à la contemplation des corps célestes.

Il faut répondre que comme la manifestation logique se fait par ce qu'il y a de plus connu relativement à l'individu auquel elle s'adresse, de même la manifestation qui se fait par des signes doit se faire par ce qu'il y a de plus familier aux personnes que l'on veut instruire. Or, il est évident que les justes sont ordinairement instruits par le mouvement intérieur de l'Esprit-Saint sans avoir recours aux signes sensibles, c'est-à-dire par l'esprit de prophétie; au lieu que ceux qui sont livrés aux choses corporelles sont conduits par les choses sensibles aux choses intelligibles. Les Juifs avaient coutume de recevoir les réponses de Dieu par les anges qui leur ont transmis la loi, d'après ces paroles de saint Etienne (*Act.* VII, 53) : *Vous avez reçu la loi par le ministère des anges.* Au contraire, les gentils et les astronomes étaient habitués à considérer le cours des astres. C'est pourquoi la naissance du Christ a été manifestée à Siméon et à Anne, qui étaient justes, par le mouvement intérieur de l'Esprit-Saint, d'après ces paroles (Luc. II, 26) : *Le Saint-Esprit lui répondit qu'il ne mourrait pas avant qu'il n'eût vu le Christ du Seigneur.* Les bergers et les mages s'adonnant aux choses corporelles, la naissance du Christ leur fut manifestée par des apparitions visibles. Et comme cette naissance n'était pas purement terrestre, mais qu'elle était céleste d'une certaine manière, elle leur fut révélée aux uns et aux autres par des signes célestes. Car, comme le dit saint Augustin (æquival. serm. LXVI *De diversis*), les anges habitent les cieux, et les astres les ornent; aux uns et aux autres ce sont donc les cieux qui ra-

content la gloire de Dieu. C'est avec raison que la naissance du Christ a été révélée par les anges aux bergers, qui représentaient les Juifs, chez lesquels les apparitions des esprits célestes ont eu lieu fréquemment, au lieu qu'elle a été manifestée par une étoile aux mages, qui étaient accoutumés à considérer les corps célestes. Car, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* VI *in Matth.*), Dieu a voulu les appeler à lui en condescendant à eux par les moyens qui leur étaient familiers. — Saint Grégoire en donne une autre raison (*Hom.* X *in Evang.*). Un être intelligent, c'est-à-dire un ange, a dû annoncer le Christ aux Juifs, comme au peuple le plus éclairé; au lieu que les gentils, qui ne savaient pas faire usage de la raison, ont été conduits à connaître le Seigneur, non par la parole, mais par des signes; et comme des prédicateurs éloquents leur ont annoncé le Seigneur, après que sa parole eut retenti dans le monde, de même ce sont des éléments muets qui l'ont fait connaître lorsqu'il ne parlait pas encore. — Enfin une troisième raison est donnée par saint Augustin (*alius auctor in serm. Epiph.*), qui dit que la postérité innombrable promise à Abraham ne devait pas être produite par la génération charnelle, mais par la fécondité de la foi. C'est pourquoi elle a été comparée à la multitude des étoiles, pour lui faire espérer une progéniture céleste. C'est aussi pour ce motif que les gentils, figurés par les astres, sont excités, par la vue d'une étoile nouvelle, à venir vers le Christ, qui les fait passer dans la famille d'Abraham.

Il faut répondre au *premier* argument, que c'est ce qui est caché de soi-même, et non ce qui est évident, qui a besoin d'être manifesté. Or, la chair de celui qui naissait était manifeste, au lieu que sa divinité était cachée; c'est pourquoi il a été convenable que sa naissance fût manifestée par les anges, qui sont les ministres de Dieu. Ainsi l'ange a apparu avec clarté pour montrer que celui qui naissait était la splendeur de la gloire du Père.

Il faut répondre au *second*, que les justes n'avaient pas besoin de l'apparition visible des anges; mais il leur suffisait de l'inspiration intérieure de l'Esprit-Saint à cause de leur perfection.

Il faut répondre au *troisième*, que l'étoile qui a manifesté la naissance du Christ n'a pu donner occasion à aucune erreur. Car, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. II, cap. 5), il n'y a pas d'astrologues qui aient soumis aux étoiles les destinées des hommes qui naissent, au point de prétendre qu'à la naissance d'un individu, il y a une étoile qui quitte sa place dans le ciel et qui s'avance vers celui qui est né; comme il est arrivé à l'égard de l'étoile qui a fait connaître la naissance du Christ. C'est pourquoi cet exemple ne confirme pas l'erreur de ceux qui croient que le sort des hommes qui naissent se conclut de l'ordre des astres; car ils ne croient pas que cet ordre puisse changer à la naissance des individus. De même, comme l'observe saint Chrysostome (*Hom.* IV *in Matth.*), l'astrologie n'a pas pour but de savoir d'après les étoiles quels sont ceux qui naissent, mais de prédire l'avenir des individus d'après l'heure de leur naissance. Les mages n'ont pas connu le temps de la naissance du Christ, pour que de là ils aient commencé à conjecturer son avenir d'après le mouvement des étoiles, mais c'est plutôt le contraire.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le rapporte saint Chrysostome (*alius auctor*, hom. II *in op. imperf.*), on lit dans certains livres apocryphes qu'il y avait une nation à l'extrémité de l'Orient, près de l'Océan, qui possédait un ouvrage sous le nom de Seth, où il était question de l'apparition de cette étoile et des présents qu'on devait offrir. Cette nation ob-

servait avec soin le lever de cette étoile au moyen de douze observateurs qui, à des heures marquées dans la nuit, montaient sur la montagne, où ils la virent ensuite ayant la forme d'un petit enfant et sur elle la figure d'une croix. — Ou bien il faut répondre que, comme on le voit (*Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test.* quæst. LXIII), ces mages suivirent la tradition de Balaam (1), qui a dit : *Une étoile s'élèvera de Jacob.* Ainsi, en voyant cette étoile hors du système du monde, ils comprirent que c'était celle que Balaam avait annoncée comme le signe qui devait indiquer le roi des Juifs. — On peut encore répondre avec saint Augustin (*alius auctor in serm. Epiph.*), que les mages ont appris des anges, par révélation, que cette étoile signifiait la naissance du Christ ; et il paraît probable qu'ils ont été instruits par les bons anges, puisqu'en adorant le Christ ils cherchaient leur salut. Or, comme le dit le pape saint Léon (*Serm. Epiph.* IV, cap. 3) : Indépendamment du signe extérieur qui leur a servi d'indice matériel, le rayon plus éclatant de la vérité a éclairé leur cœur ; ce qui appartenait à l'illumination de la foi (2).

ARTICLE VI. — LA NAISSANCE DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ MANIFESTÉE DANS L'ORDRE CONVENABLE ?

1. Il semble que la naissance du Christ n'ait pas été manifestée dans un ordre convenable. Car elle eût dû être manifestée d'abord à ceux qui ont été les plus rapprochés du Christ et qui le désiraient davantage, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Sap.* VI, 14) : *La sagesse prévient ceux qui la désirent, et elle se montre à eux la première.* Or, les justes étaient les plus près du Christ par la foi, et c'étaient eux qui désiraient le plus vivement son arrivée. D'où l'Evangile dit de Siméon (Luc. II, 25) : *Qu'il était un homme juste et craignant Dieu, qui attendait la rédemption d'Israël.* La naissance du Christ eût donc dû être manifestée à Siméon avant de l'être aux mages ou aux pasteurs.

2. D'après saint Augustin les mages furent les prémices des nations qui devaient croire au Christ. Or, c'est d'abord la plénitude des nations qui reçoit la foi, et tout Israël sera sauvé ensuite, comme le dit saint Paul (*Rom.* XI). La naissance du Christ eût donc dû être manifestée aux mages avant de l'être aux pasteurs.

3. L'Evangile dit (Matth. II, 16) : qu'*Hérode fit tuer tout ce qu'il y avait d'enfants dans Bethléem et aux environs, depuis l'âge de deux ans et au-dessous, selon le temps dont il s'était fait exactement informer par les mages.* Il semble donc par là que les mages ne soient arrivés vers le Christ que deux ans après sa naissance ; et il ne paraît pas convenable que sa naissance ait été manifestée aux gentils après un si long temps.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Dan. II, 21) : *Il change lui-même les temps et les âges ;* par conséquent le temps de la manifestation de la naissance du Christ paraît avoir été disposé dans l'ordre convenable.

CONCLUSION. — La naissance de notre Sauveur a été manifestée dans l'ordre le plus convenable, de manière que le jour même de sa naissance elle a été manifestée aux bergers, treize jours après aux mages, et quarante jours plus tard à Siméon et à Anne.

Il faut répondre que la naissance du Christ a été d'abord manifestée aux

(1) Ce sentiment est le plus généralement admis ; on croit que la prophétie de Balaam s'était répandue en Orient, et qu'elle était parvenue aux oreilles des mages.

(2) Une étoile qui ne paraissait qu'aux yeux, dit Bossuet, n'était pas capable d'attirer les mages au roi nouveau-né ; il fallait que l'étoile de Jacob et la lumière du Christ se fût levée dans leur cœur. A la présence du signe qu'il leur donnait en dehors, Dieu les toucha au dedans par cette inspiration dont Jésus a dit : *Nul ne peut venir à moi si mon Père ne le tire.*

bergers le jour même où elle est arrivée. Car, comme le raconte l'Evangile (Luc. II, 8): *Il y avait là aux environs des bergers, qui étaient dans les champs, veillant pendant la nuit à la garde de leur troupeau, et après que les anges se furent retirés dans le ciel, ils se dirent l'un à l'autre : Allons jusqu'à Bethléem, et ils y allèrent avec empressement.* 2° Les mages arrivèrent près du Christ le treizième jour après sa naissance qui est le jour où l'on célèbre l'Epiphanie (1). Car s'ils étaient venus un an ou deux après, ils ne l'auraient plus trouvé à Bethléem, puisqu'il est dit (Luc. II, 39) : *qu'après qu'ils eurent accompli tout ce qui est prescrit par la loi, en l'offrant,* c'est-à-dire en présentant l'enfant au temple, *ils s'en retournèrent en Galilée à Nazareth, qui était la ville où ils demeuraient.* 3° Elle a été manifestée aux justes dans le temple quarante jours après, comme l'Evangile le rapporte (Luc. II). La raison de cet ordre, c'est que les bergers représentent les apôtres et ceux des Juifs qui crurent. C'est à eux que la foi du Christ a été d'abord manifestée, et parmi eux *il n'y eut pas beaucoup de grands, ni beaucoup de nobles,* d'après saint Paul (I. *Cor.* I). En second lieu la foi du Christ est parvenue à la plénitude des nations qui a été figurée par les mages. Enfin elle doit arriver à la plénitude des Juifs figurée à l'avance par les justes : c'est pourquoi le Christ leur a été manifesté dans le temple de Jérusalem.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le dit l'Apôtre (*Rom.* IX, 31) : *Israël qui cherchait à accomplir la loi de la justice, n'y est point parvenu;* au lieu que les gentils qui ne cherchaient pas la justice, ont communément prévenu les Juifs dans la justice de la foi. Et c'est pour figurer ce mystère que Siméon, qui attendait la consolation d'Israël, a connu le dernier la naissance du Christ, et qu'il a été devancé par les mages et les bergers qui ne l'attendaient pas avec autant de sollicitude.

Il faut répondre au *second*, que quoique la plénitude des nations soit arrivée à la foi avant la plénitude des Juifs ; cependant les prémices des Juifs ont devancé dans la foi les prémices des nations. C'est pourquoi la naissance du Christ a été manifestée aux bergers avant de l'être aux mages.

Il faut répondre au *troisième*, que sur l'apparition de l'étoile aux mages, il y a deux opinions. Saint Chrysostome (*alius auctor sup. Matth.* hom. II, *in op. imperf.*) et saint Augustin (*in serm. Epiph.* VII) disent que l'étoile a apparu aux mages deux ans avant la naissance du Christ, qu'alors ils y ont réfléchi et qu'ils ont fait leur préparatif de voyage, et qu'ils sont ainsi arrivés des contrées les plus reculées de l'Orient le treizième jour après la naissance du Sauveur. C'est pourquoi après leur départ, Hérode voyant qu'ils l'avaient trompé, commanda de faire périr les enfants depuis deux ans et au-dessous, ne sachant pas si le Christ ne serait pas né quand l'étoile s'est montrée, ainsi que les mages le lui avaient raconté. D'autres disent que l'étoile s'est montrée au moment où le Christ est né, et qu'aussitôt qu'ils l'aperçurent, les mages firent en treize jours un immense trajet, aidés en partie par la vertu divine et en partie par la rapidité de leurs chameaux. Dans ce sentiment on suppose qu'ils sont venus des parties les plus reculées de l'Orient. D'autres prétendent qu'ils sont venus du pays voisin où vivait Balaam dont ils étaient les disciples. Il est dit qu'ils vinrent d'Orient, parce que cette contrée (2) est en effet placée à l'est de la Judée. D'après ce

(1) C'est la tradition généralement acceptée dans l'Eglise ; cependant il n'y a rien de décidé à cet égard, et l'on peut s'arrêter à l'un ou à l'autre des sentiments exposés dans la réponse au troisième argument.

(2) Cette contrée était le pays des Moabites ou l'Arabie.

sentiment Hérode n'eût pas fait tuer les enfants immédiatement après le retour des mages, mais deux ans après ; soit parce qu'on dit qu'il alla pendant ce temps à Rome où il était accusé ; soit qu'il ait été saisi de certaines terreurs qui l'ont empêché de songer à faire périr l'enfant ; soit parce qu'il a pu croire que les mages avaient été illusionnés par une étoile trompeuse et qu'ils n'avaient pas osé revenir, n'ayant pas trouvé l'enfant qu'ils croyaient rencontrer, comme le dit saint Augustin (*Lib.* II *de consens. Evang.* cap. 11). C'est pourquoi il n'a pas seulement fait périr les enfants de deux ans, mais encore ceux qui étaient au-dessous, parce que, d'après le même docteur (hab. in *glos. ord.* sup. illud Matth. II : *A bimatu*, etc.), il craignait que l'enfant auquel les étoiles obéissent, ne se transformât de manière à paraître un peu au-dessus ou un peu au-dessous de son âge.

ARTICLE VII. — L'ÉTOILE QUI APPARUT AUX MAGES A-T-ELLE ÉTÉ UNE DES ÉTOILES CÉLESTES (1)?

1. Il semble que l'étoile qui apparut aux mages ait été une des étoiles célestes. Car saint Augustin dit (*in quod. serm. Epiph.*) : Tandis qu'il est attaché au sein de sa mère et qu'il est enveloppé dans de mauvais langes, tout à coup une nouvelle étoile parut au ciel. Ce fut donc une étoile céleste qui apparut aux mages.

2. Saint Augustin dit encore (*in serm. quod Epiph.*) : Les anges montrent le Christ aux bergers et l'étoile aux mages ; de part et d'autre c'est la langue des cieux qui parle, parce que la langue des prophètes a cessé. Or, les anges qui ont apparu aux bergers ont été véritablement des anges célestes. L'étoile qui a apparu aux mages a donc été aussi véritablement une des étoiles du ciel.

3. Les étoiles qui ne sont pas au ciel, mais dans l'air, sont appelées des comètes qui ne se manifestent pas à la naissance des rois, mais qui sont plutôt des marques de leur mort. Or, cette étoile désignait la naissance d'un roi ; d'où les mages disent (Matth. II, 2) : *Où est celui qui est né roi des Juifs? car nous avons vu son étoile en Orient.* Il semble donc qu'elle ait été une des étoiles célestes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. II, cap. 5) : Ce n'était pas une de ces étoiles qui dès le commencement de la création suivent leur route sous la loi du créateur ; mais ce fut un astre nouveau qui apparut du moment que la Vierge eut mis au monde son Fils.

CONCLUSION. — L'étoile qui a conduit les mages au berceau du Christ, s'étant montrée dans l'air, voisine de la terre, la nuit et le jour, et s'étant dirigée du nord au midi, contrairement à la marche des autres étoiles ; il paraît conforme à la raison qu'elle n'ait pas été une des étoiles célestes, mais que Dieu l'ait créée uniquement pour cela.

Il faut répondre que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. VI), il est évident pour beaucoup de raisons que l'étoile qui apparut aux mages ne fut pas une des étoiles célestes : 1° Parce qu'aucune des autres étoiles ne suit cette direction. Car cette étoile allait du nord au midi, puisque telle est la position de la Judée par rapport à la Perse, d'où les mages sont venus. 2° C'est ce que l'on voit aussi d'après le temps. Car non-seulement on la voyait de nuit, mais encore au milieu du jour ; ce qui est supérieur à la vertu d'une étoile et même de la lune. 3° Parce que tantôt elle se montrait et tantôt elle se cachait. Car lorsqu'ils entrèrent à Jérusalem elle se cacha ; ensuite dès qu'ils eurent quitté Hérode, elle se montra. 4° Parce qu'elle n'avait

(1) La plupart des interprètes de l'Ecriture entendent ces paroles : *Orietur stella ex Jacob* (*Num.* XXIV) dans le même sens que saint Thomas le fait dans cet article.

pas un mouvement continu ; mais elle s'avançait lorsque les mages devaient marcher, et elle s'arrêtait quand ils devaient stationner : comme la colonne nébuleuse qui était dans le désert. 5° Parce que pour démontrer l'enfantement de la Vierge elle ne se tenait pas élevée, mais elle descendait en bas. Car l'Evangile dit (Matth. II, 9) : que *l'étoile que les mages avaient vue en Orient allait devant eux, jusqu'à ce qu'étant arrivée sur le lieu où était l'enfant elle s'y arrêta.* D'où il est évident que ces paroles des mages qui disaient : *Nous avons vu son étoile en Orient*, ne doivent pas s'entendre comme s'ils eussent vu en Orient une étoile qui se trouvait dans le pays de Juda, mais parce qu'ils la virent en Orient et qu'elle les précéda jusqu'en Judée ; quoique quelques-uns considèrent cette opinion comme douteuse. D'ailleurs elle n'aurait pas pu montrer distinctement la maison, si elle n'avait été près de terre. Et, comme le dit le même docteur (*loc. cit.*), ceci ne paraît pas être propre à une étoile, mais à la vertu d'un être raisonnable. D'où il semble que cette étoile a été animée d'une vertu invisible, qui s'est manifestée sous cette forme. C'est pourquoi il y en a qui disent que comme l'Esprit-Saint est descendu sur le Seigneur à son baptême sous la forme d'une colombe, de même il a apparu aux mages sous celle d'une étoile. — D'autres prétendent que l'ange qui apparut aux bergers sous la forme humaine, a apparu aux mages sous la forme d'une étoile (1). — Cependant il paraît plus probable que ce fût une étoile créée nouvellement, non dans le ciel, mais dans l'air voisin de la terre, et qui était mue selon la volonté divine. D'où le pape saint Léon dit (*in serm. Epiph.* I) : Une étoile d'une clarté nouvelle apparut aux trois mages (2) dans l'Orient ; elle était plus éclatante et plus belle que les autres, et elle attirait sur elle les regards et l'esprit de ceux qui la considéraient, afin qu'on fût immédiatement convaincu qu'un signe aussi extraordinaire n'existait pas sans motif.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'Ecriture sainte on donne quelquefois à l'air le nom de ciel, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* VIII, 9) : *Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer.*

Il faut répondre au *second*, que les anges célestes ont pour fonction de descendre vers nous, lorsqu'ils sont envoyés pour accomplir un ministère quelconque ; au lieu que les étoiles du ciel ne changent point leur position. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que comme cette étoile n'a pas suivi le mouvement des étoiles célestes, de même elle n'a pas non plus suivi celui des comètes, qui ne se montrent pas de jour et qui ne changent pas leur cours accoutumé. Cependant elle avait à peu près la même signification que les comètes (3), puisque d'après le prophète (Dan. II, 44) : *Le royaume céleste du Christ abaisse et renverse tous les royaumes de la terre, et qu'il subsiste seul éternellement.*

ARTICLE VIII. — EST-IL CONVENABLE QUE LES MAGES SOIENT VENUS POUR ADORER LE CHRIST (4)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable que les mages soient venus pour

(1) Ces deux sentiments ne sont que des opinions particulières. L'opinion suivante, que saint Thomas reconnaît plus probable, est généralement adoptée.

(2) On croit vulgairement que les mages étaient trois, à cause des trois présents qu'ils ont offerts ; mais, dit Bossuet, l'Eglise ne le décide pas (*Elévation sur les mystères*, 17e semaine, Ve élévation).

(3) Avant qu'on ne connût la nature des comètes, on croyait que leur apparition annonçait dans le monde quelque grande révolution. C'est à cette croyance que saint Thomas fait ici allusion.

(4) Il est certain que tous les actes des mages furent faits avec convenance, puisque dans la fête de l'Epiphanie on les loue publiquement, non-seulement de leur but, mais encore des

adorer le Christ. Car le respect est dû à tous les rois par leurs sujets. Or, les mages n'étaient pas du royaume des Juifs. Par conséquent, puisqu'ils ont connu d'après l'étoile qu'ils ont vue que le roi des Juifs était né, il semble inconvenant qu'ils soient venus pour l'adorer.

2. C'est une folie d'annoncer, du vivant d'un roi, un roi étranger. Or, Hérode régnait dans la Judée. Les mages ont donc agi follement en annonçant la naissance d'un autre roi.

3. Un indice céleste est plus certain qu'un indice humain. Or, les mages sont venus d'Orient dans la Judée sous la conduite d'un signe céleste. Ils ont donc agi sottement, en cherchant indépendamment de leur étoile un guide humain en disant : *Où est celui qui est né roi des Juifs* (Matth. II, 2).

4. L'oblation des présents et l'adoration ne sont dues qu'aux rois qui règnent déjà. Or, les mages n'ont pas trouvé le Christ dans la splendeur de la royauté. C'est donc à tort qu'ils lui ont offert des présents et qu'ils lui ont rendu des honneurs royaux.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. LX, 3) : *Les nations marcheront à votre lumière et les rois à la splendeur qui se lèvera sur vous.* Or, ceux qui sont guidés par la lumière divine n'errent pas. Les mages ont donc témoigné au Christ leur respect sans commettre d'erreur.

CONCLUSION. — Il faut croire que les mages, inspirés par l'Esprit-Saint, sont venus sagement pour adorer le Christ à sa naissance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst. ad 1), les mages sont les prémices des nations qui croient au Christ. La foi et la dévotion des nations qui sont venues au Christ des contrées les plus éloignées, se sont manifestées en eux, comme dans un présage. C'est pourquoi comme la dévotion et la foi des nations sont exemptes d'erreur par l'inspiration de l'Esprit-Saint, de même on doit croire que les mages inspirés par ce même Esprit ont témoigné avec sagesse au Christ le respect qu'ils lui devaient.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*in serm. Epiph.* II, VI et VII), quoiqu'un grand nombre de rois de Juda soient nés et qu'ils soient morts, les mages n'ont demandé à adorer aucun d'eux. Ce n'était donc pas à un roi des Juifs, tel qu'avaient été ces monarques, que ces étrangers venus de si loin, et qui avaient quitté leur propre pays, pensaient devoir offrir ces honneurs, mais c'était à celui duquel ils savaient obtenir certainement, en l'adorant, le salut qui vient de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que cette annonce des mages figurait à l'avance la constance des nations qui confessent le Christ jusqu'à la mort. D'où saint Chrysostome dit (*alius auct. sup. Matth.* hom. II, *in op. imperf.*) que quand ils considéraient le roi futur, ils ne craignaient pas le roi présent, qu'ils n'avaient pas encore vu le Christ et que déjà ils étaient prêts à mourir pour lui.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*in serm. Epiph. ut sup.*), l'étoile qui a conduit les mages au lieu où était l'enfant avec la Vierge sa mère, pouvait les conduire dans la cité même de Bethléem où le Christ est né, mais elle se déroba à leur vue jusqu'à ce que les Juifs eussent rendu témoignage eux-mêmes (1) sur la ville où le Christ devait naître; afin qu'étant confirmés par ce double témoignage, ajoute le

moyens qu'ils employèrent pour rendre à Jésus les honneurs qui lui sont dus.

(1) Jusqu'à ce moment c'était la synagogue qui était dépositaire de la vérité. C'est pour cela que Dieu voulut qu'elle fût consultée, afin que son témoignage servit publiquement à la manifestation de son Fils.

pape saint Léon (*Serm.* IV *de Epiph.* cap. 2), ils recherchassent avec une foi plus ardente celui que la lumière de l'étoile et l'autorité de la prophétie manifestaient. Ainsi ils annoncent la naissance de Jésus-Christ aux Juifs, et ils leur demandent le lieu où il doit naître; ils croient et ils cherchent, représentant de la sorte ceux qui marchent éclairés par la foi et qui désirent voir, comme le dit saint Augustin (*loc. sup. cit.*). Les Juifs, en leur indiquant le lieu de la naissance du Christ, ont été semblables à ceux qui ont construit l'arche de Noé, qui ont donné aux autres le moyen d'échapper au déluge dont ils ont été eux-mêmes victimes. Ceux qui le cherchaient ont appris où il était et ils s'en sont allés; les docteurs l'ont dit, et ils sont restés semblables à ces pierres milliaires (1) qui montrent le chemin et qui ne marchent pas. La Providence a voulu que l'étoile ayant disparu, les mages allassent à Jérusalem guidés par les lumières humaines, cherchant dans la cité royale le roi qui était né, afin que la naissance du Christ fût d'abord annoncée publiquement à Jérusalem, suivant ce passage du prophète (Is. II, 2) : *La loi sortira de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem;* et aussi pour que le zèle des mages qui venaient de loin fût une condamnation de la lâcheté des Juifs qui étaient tout près.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor sup. Matth.* hom. II, *in op. imperf.*), si les mages eussent cherché un roi de la terre, en le trouvant dans l'état où il était, ils auraient été confondus, parce qu'ils auraient fait inutilement un aussi long voyage: par conséquent ils ne l'auraient pas adoré et ne lui auraient pas offert de présents. Mais comme ils cherchaient le roi du ciel, quoiqu'ils n'aient rien vu en lui de la pompe de la royauté, le témoignage seul de l'étoile leur suffit et ils l'adorèrent. En effet, dans l'homme qu'ils voient ils reconnaissent un Dieu, et ils offrent au Christ les présents qui conviennent à sa dignité. Ainsi ils lui offrent de l'or comme à un grand roi; de l'encens dont on fait usage dans les sacrifices comme à un Dieu; et de la myrrhe qui sert à embaumer les corps, afin de montrer qu'il doit mourir pour le salut de tout le genre humain (2). Par là, dit saint Grégoire (*Hom.* X *in Evang.*), nous apprenons que nous offrons au Roi du ciel de l'or, qui est le symbole de la sagesse, si nous sommes en sa présence tout resplendissant de l'éclat de cette vertu; nous offrons à Dieu de l'encens, qui est le signe de la dévotion et de la prière, si nous pouvons par l'ardeur de nos supplications nous rendre agréables à lui; enfin nous lui offrons de la myrrhe, qui indique la mortification de la chair, si nous comprimons les vices charnels par l'abstinence.

QUESTION XXXVII.

DES PRESCRIPTIONS LÉGALES QUI ONT ÉTÉ OBSERVÉES A L'ÉGARD DE JÉSUS ENFANT.

Nous devons nous occuper ensuite de la circoncision du Christ. Et parce que la circoncision est une profession que l'on faisait d'observer la loi, d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* V, 3) : *Je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il s'oblige à garder toute la loi;* nous devons simultanément examiner les autres prescriptions légales observées à l'égard de Jésus enfant. — A ce sujet il y a quatre choses à exa-

(1) On appelait ainsi les bornes qui, sur les routes, marquaient la distance d'un mille à un autre.

(2) Cette interprétation adoptée par l'Eglise est celle de tous les Pères (Voy. sur toute cette question Bossuet, *Elévation sur les mystères*, 17e semaine).

miner : 1° sa circoncision ; — 2° le nom qui lui a été donné ; — 3° son offrande ; — 4° la purification de sa mère.

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL DU ÊTRE CIRCONCIS?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû être circoncis. Car la figure cesse quand la vérité arrive. Or, la circoncision a été ordonnée à Abraham en signe de l'alliance qui a été faite au sujet de sa postérité, comme on le voit (*Gen.* XVII). Ce pacte ayant été accompli dans la naissance du Christ, il s'ensuit que la circoncision a dû cesser immédiatement.

2. Toutes les actions du Christ sont autant d'instructions pour nous, d'où il est dit (Joan. XIII, 15) : *Je vous ai donné l'exemple pour que vous fassiez comme j'ai fait moi-même*. Or, nous ne devons pas être circoncis, puisque saint Paul dit (*Gal.* V, 2) : *Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien*. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû être circoncis.

3. La circoncision a été établie pour effacer le péché originel. Or, le Christ n'a pas contracté ce péché, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XV, art. 1 et 2). Le Christ n'a donc pas dû être circoncis.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Luc. II, 21) : *Après que le huitième jour, auquel l'enfant devait être circoncis, fut arrivé*.

CONCLUSION. — Le Christ a dû être circoncis comme fils d'Abraham, afin qu'en prenant sur lui le fardeau de la loi il en délivrât les autres et qu'il prouvât la vérité de sa chair.

Il faut répondre que le Christ a dû être circoncis pour plusieurs motifs : 1° Pour montrer la vérité de sa chair, contre Manès qui a prétendu qu'il avait un corps fantastique, contre Apollinaire qui a supposé que son corps était consubstantiel avec la Divinité, et contre Valentin qui a avancé qu'il avait apporté son corps du ciel. 2° Pour approuver la circoncision que Dieu avait établie autrefois. 3° Pour démontrer qu'il était de la race d'Abraham qui avait reçu l'ordre de circoncire les siens, en signe de la foi qu'il avait eue dans le Christ lui-même. 4° Pour enlever aux Juifs toute excuse, afin que ceux qui ne le recevraient pas ne pussent pas dire qu'il était incirconcis. 5° Pour nous recommander par son exemple la vertu d'obéissance, et c'est pour cela qu'il a été circoncis le huitième jour comme la loi l'ordonnait. 6° Pour qu'ayant pris la ressemblance de notre chair (1), il ne dédaignât pas le remède par lequel cette chair avait coutume d'être purifiée. 7° Pour qu'en prenant sur lui le fardeau de la loi (2), il en délivrât les autres, d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* IV, 4) : *Dieu a envoyé son Fils assujetti à la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi*.

Il faut répondre au *premier* argument, que la circoncision qui se fait par le retranchement du prépuce signifiait l'affranchissement de la génération ancienne dont nous sommes délivrés par la passion du Christ. C'est pourquoi la vérité de cette figure n'a pas été pleinement accomplie dans la naissance du Christ, mais dans sa passion, et auparavant la circoncision conservait toute sa vertu et toute son importance. C'est pour cette raison qu'il a été convenable que le Christ fût circoncis avant sa passion (3), comme étant le fils d'Abraham.

Il faut répondre au *second*, que le Christ a été circoncis dans le temps

(1) Il fallait, dit Bossuet, qu'il portât la marque du péché, comme il en devait porter la peine (17e semaine, élévat. I).

(2) En recevant la circoncision, on devenait *débiteur de toute la loi*, d'après l'expression de saint Paul (*Gal.* V).

(3) Ce fut après la passion du Christ que toutes les observances légales cessèrent, d'après ces paroles du concile de Florence : *Quemcumque post passionem in legalibus spem promerentem, et illis velut necessariis ad salutem se subdentem peccare mortaliter*.

où la circoncision était encore de précepte. C'est pourquoi nous devons imiter son action en observant ce qui est de précepte dans le temps où nous vivons. Car, comme le dit le Sage (*Eccles.* VIII, 6) : *Toutes les affaires ont leur temps et leur opportunité.* — De plus, selon la remarque d'Origène (*Hom.* XIV *in Luc.* in princ.), comme nous sommes morts avec le Christ et ressuscités avec lui, de même nous avons été circoncis par lui de la circoncision spirituelle, et c'est pour cela que nous n'avons pas besoin de la circoncision charnelle. C'est d'ailleurs la pensée de l'Apôtre (*Coloss.* II, 11) : *Vous avez été circoncis dans le Christ*, dit-il, *non d'une circoncision qui est faite de main d'homme, et qui consiste dans le dépouillement de la chair, mais de la circoncision de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le Christ s'est soumis par sa volonté propre à la mort qui est l'effet du péché, quoiqu'il ne fût coupable d'aucune faute, et comme il l'a fait pour nous délivrer de la mort et nous faire mourir spirituellement au péché; de même il s'est soumis à la circoncision qui est le remède du péché originel, bien qu'il n'eût pas contracté cette tache; et il l'a fait pour nous délivrer du joug de la loi et pour produire en nous la circoncision spirituelle, c'est-à-dire pour accomplir la vérité tout en recevant la figure.

ARTICLE II. — A-T-ON DONNÉ UN NOM CONVENABLE AU CHRIST?

1. Il semble qu'on n'ait pas donné un nom convenable au Christ. Car la vérité évangélique doit répondre à ce que la prophétie a annoncé. Or, les prophètes lui ont donné un autre nom. Isaïe dit (VII, 14) : *Voilà que la Vierge concevra et enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel.* Et ailleurs (VIII, 3) : *Appelez-le : celui qui se hâte de prendre les dépouilles, qui prend vite le butin* (IX, 6). *On l'appellera l'admirable, le conseiller, le Dieu fort, le père du siècle futur, le prince de la paix.* Zacharie dit (VI, 12) : *Voilà l'homme, son nom est l'Orient.* C'est donc à tort qu'on lui a donné le nom de Jésus.

2. Isaïe dit encore (LXII, 2) : *On vous appellera d'un nom nouveau que le Seigneur vous donnera de sa propre bouche.* Or, le nom de *Jésus* n'est pas un nom nouveau, mais il a été donné à plusieurs dans l'Ancien Testament, comme on le voit d'après la généalogie même du Christ (Luc. III). Il semble donc que ce soit à tort qu'on l'ait nommé Jésus.

3. Le mot de *Jésus* signifie salut, comme on le voit par ces paroles de l'ange (Matth. I, 21) : *Elle mettra au monde un fils à qui vous donnerez le nom de Jésus, parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés.* Or, le salut n'a pas seulement été produit par le Christ dans les circoncis, mais il l'a encore été dans les incirconcis, comme le prouve saint Paul (*Rom.* IV). C'est donc à tort que ce nom a été donné au Christ dans sa circoncision.

Mais c'est le *contraire.* L'autorité de l'Écriture prouve que ce nom est convenable, puisqu'on lit dans l'Évangile (Luc. II, 21) : que *le huitième jour, auquel l'enfant devait être circoncis, étant arrivé, on lui donna le nom de Jésus.*

CONCLUSION. — Le don de la grâce divine ayant été accordé au Christ pour qu'il fût le Sauveur de tous les hommes, c'est avec raison que le nom de Jésus lui a été donné.

Il faut répondre que les noms doivent répondre aux propriétés des choses (1). Ce principe est évident pour les noms de genres et d'espèces,

(1) Toutes les fois qu'ils sont donnés avec intention. Il arrive souvent qu'un nom propre est donné à un individu sans avoir égard aux considérations que fait ici saint Thomas, mais dans ce.

parce que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IV, text. 28), la raison que le nom exprime est la définition, qui désigne la nature propre de la chose. Les noms de tous les hommes leur sont toujours donnés d'après quelque chose qui est propre à celui qui les reçoit; soit qu'on les emprunte au temps, comme on donne les noms de quelques saints à ceux qui naissent le jour de leur fête; soit qu'ils viennent de la parenté; comme on donne au fils le nom de son père ou de quelqu'un de sa famille. C'est ainsi que les parents de saint Jean Baptiste voulaient l'appeler Zacharie du nom de son père, mais ils ne voulaient pas lui donner le nom de Jean, *parce qu'il n'y avait personne dans sa famille qui s'appelât de ce nom*, comme on le voit (Luc. I, 61). Les noms viennent encore d'un événement; c'est ainsi que Joseph appela son aîné, *Manassès*, c'est-à-dire, *Dieu m'a fait oublier toutes mes peines* (*Gen.* XLI, 51), ou bien ils sont suggérés par une des qualités de celui auquel on les impose. Ainsi l'Ecriture dit en parlant des enfants d'Isaac (*Gen.* XXV, 25) : *Parce que celui qui sortit le premier du sein de sa mère était roux et tout velu comme un manteau chargé de poils, on lui donna le nom d'Esaü*, qui signifie rouge. Mais les noms que Dieu a donnés à quelques-uns de ses serviteurs signifient toujours quelque don gratuit que le ciel leur a accordé. Ainsi il a dit à Abraham (*Gen.* XVII, 5) : *Vous vous appellerez Abraham, parce que je vous ai établi pour être le père d'une foule de nations.* Et il a dit à saint Pierre (Matth. XVI, 18) : *Vous êtes Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise.* —Par conséquent le don de la grâce ayant été accordé au Christ pour qu'il fût le sauveur de tous les hommes, c'est avec raison qu'on lui a donné le nom de Jésus, c'est-à-dire de *Sauveur* (1); l'ange ayant à l'avance fait connaître ce nom non-seulement à sa mère, mais encore à saint Joseph qui devait être son père nourricier.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous ces noms sont compris d'une certaine manière dans le nom de *Jésus* qui signifie le salut. Car le mot *Emmanuel*, qui veut dire *Dieu avec nous*, désigne la cause du salut qui est l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu, qui a fait que Dieu était avec nous et pour ainsi dire participant de notre nature. En disant : *Appelez-le celui qui se hâte de prendre les dépouilles*, on désigne l'ennemi dont il nous a sauvés, car il nous a délivrés du démon, dont il a arraché les dépouilles, d'après ces paroles de saint Paul (*Coloss.* II, 15) : *Ayant dépouillé les principautés et les puissances, il les a livrées en spectacle avec confiance.* Quand le prophète dit : *On l'appellera l'admirable*, etc., il marque la voie et le terme de notre salut, selon que nous sommes conduits par le conseil admirable de la divinité et par sa vertu à l'héritage du siècle futur dans lequel nous trouverons la paix parfaite des enfants de Dieu sous le gouvernement de Dieu lui-même. Enfin ces paroles : *Voilà l'homme, son nom est l'Orient*, se rapportent au même objet que le mot *Emmanuel*, c'est-à-dire au mystère de l'Incarnation, en ce sens que *la lumière s'est levée dans les ténèbres pour ceux qui ont le cœur droit* (*Ps.* CXI, 4).

Il faut répondre au *second*, que le nom de *Jésus* a pu convenir à ceux qui ont existé avant le Christ sous un rapport, par exemple, parce qu'ils

cas ce nom est donné sans raison; ce qui ne peut être quand il s'agit d'un nom que Dieu donne lui-même.

(1) En recevant ce nom au moment où le glaive de la circoncision tranchait sa chair, il nous a appris que c'était par son sang qu'il devait être notre sauveur. Il faut qu'il lui coûte du sang pour en recevoir le nom, dit Bossuet; ce peu de sang qu'il répand oblige à Dieu tout le reste, et c'est le commencement de la rédemption.

ont été la cause du salut temporel et particulier de leur nation ; mais ce nom est propre au Christ par rapport au salut spirituel et universel : et c'est en ce sens qu'il est dit que ce nom est nouveau.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme on le voit (*Gen.* XVII), Abraham a reçu tout à la fois le nom que Dieu lui a donné et l'ordre de se faire circoncire. C'est pour cela que les Juifs avaient la coutume de donner des noms à leurs enfants le jour de la circoncision, comme si auparavant leur être n'avait pas été parfait. C'est ainsi que maintenant encore nous donnons aux enfants des noms à leur baptême. Sur ces paroles des Proverbes (IV, 3) : *J'ai été moi-même le fils d'un père qui m'a élevé et d'une mère qui m'a aimé comme si j'eusse été son fils unique*, la glose dit : Pourquoi Salomon dit-il qu'il a été en quelque sorte le fils unique de sa mère, bien que l'Ecriture atteste qu'il eut un frère utérin qui vint au monde avant lui, sinon parce que cet enfant étant mort sans avoir reçu de nom, il le considère comme s'il n'eût pas vécu. C'est pourquoi le Christ a reçu le nom qui lui avait été donné, au moment même où il a été circoncis.

ARTICLE III.—A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST FUT OFFERT DANS LE TEMPLE (1)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût offert dans le temple. Car il est dit (*Ex.* XIII, 2) : *Consacrez-moi tous les premiers-nés qui sortent du sein de leur mère parmi les enfants d'Israël*. Sed Christus exivit de clauso virginis utero ; et itâ matris vulvam non aperuit. D'après cette loi le Christ n'eût donc pas dû être offert dans le temple.

2. Ce qui est toujours présent à quelqu'un ne peut pas lui être présenté. Or, l'humanité du Christ a toujours été présente à Dieu, puisqu'elle lui a toujours été unie dans l'unité de la personne. Il n'a donc pas fallu qu'elle fût présentée au Seigneur.

3. Le Christ est l'hostie principale à laquelle toutes les hosties de l'ancienne loi se rapportent, comme la figure à la vérité. Or, une hostie ne doit pas être substituée à une autre. Il n'a donc pas été convenable d'offrir une autre hostie pour le Christ.

4. Parmi les victimes légales la principale fut l'agneau qui était le sacrifice perpétuel, comme on le voit (*Num.* XXVIII), d'où le Christ est appelé de ce nom (Joan. I, 29) : *Voici l'agneau de Dieu*. Il eût donc été plus convenable d'offrir pour le Christ un agneau qu'une paire de tourterelles ou deux petites colombes.

Mais le *contraire* est démontré par l'Ecriture qui atteste que le fait s'est passé (Luc. II).

CONCLUSION. — **Puisque le Christ a voulu s'assujettir à la loi et qu'il a été le premier-né de sa mère, il a été convenable qu'il fût présenté dans le temple avec les offrandes prescrites par la loi.**

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. *in corp.* et ad 3), le Christ a voulu être assujetti à la loi pour racheter ceux qui y étaient assujettis, et pour que la justification de la loi s'accomplît spirituellement dans ses membres. Or, à l'égard des enfants qui venaient au monde, il y avait dans la loi deux sortes de préceptes. L'un général qui se rapportait à tout le monde, c'est que les jours de la purification de la mère étant accomplis, on offrît un sacrifice pour le fils ou la fille qu'on avait eu (*Lev.* XII). Ce sacrifice avait pour objet l'expiation du péché dans lequel l'enfant avait été conçu ou était né, et il avait aussi pour but sa consécration, parce qu'alors on

(1) Ce mystère paraît l'accomplissement de ces paroles (Malach. III) : *Statim venit ad templum suum Dominator quem vos quæritis, et angelus testamenti quem vos vultis*.

le présentait au temple pour la première fois. C'est pourquoi on offrait quelque chose en holocauste et quelque chose pour le péché. Il y avait un autre précepte particulier dans la loi à l'égard des premiers-nés des hommes aussi bien que des animaux. Car le Seigneur s'était réservé tous les premiers-nés des enfants d'Israël, parce qu'à la délivrance de son peuple il avait frappé les premiers-nés de l'Egypte depuis l'homme jusqu'aux animaux, à l'exception des premiers-nés des Israélites. Ce précepte se trouve dans la loi (*Ex.* XIII), et il figurait à l'avance le Christ qui est *le premier-né entre tous ses frères*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VIII, 29). Le Christ étant né de la femme en qualité de premier né et ayant voulu s'assujettir à la loi, l'évangéliste saint Luc montre que ces deux choses ont été observées à son égard. 1° On a observé ce qui regarde les premiers-nés, puisqu'il dit (Luc. II, 22) : *Ils portèrent Jésus à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur, tout enfant mâle premier-né sera consacré au Seigneur.* 2° On a fait aussi ce qui concerne communément tout le monde, puisque l'évangéliste ajoute : *Pour offrir en sacrifice, selon l'ordonnance de la loi, une paire de tourterelles ou deux pigeonneaux.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Grégoire de Nysse (hab. in *Cat. D. Thomæ*, sup. illud Lucæ II : *Sanctum Domino*, etc.), le précepte de la loi paraît s'être accompli dans le Dieu incarné d'une manière toute singulière et tout à fait différente des autres. Ipse namque solus ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabile signaculum castitatis. Unde quòd dicit, *adaperiens vulvam*, designat quòd nihil antea inde intraverat, vel exiverat : et per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus*, quia nihil de femineitate culpæ portavit : singulariter etiam *sanctus*, *quia terrenæ contagia corruptelæ immaculati partûs novitate non sensit* (Ambr. in hunc loc. Luc. II).

Il faut répondre au *second*, que comme le Fils de Dieu ne s'est pas fait homme et n'a pas été circoncis dans sa chair à cause de lui, mais pour nous déifier par sa grâce et pour que nous soyons circoncis spirituellement ; de même il est présenté au Seigneur à cause de nous, pour nous apprendre à nous présenter nous-mêmes à Dieu ; et cela s'est fait après sa circoncision pour montrer que si l'on n'est dépouillé de tous les vices, on n'est pas digne de paraître en la présence de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il a voulu qu'on offrît des victimes légales pour lui qui était la victime véritable, afin d'unir la figure à la vérité et d'approuver l'une par l'autre, contre ceux qui nient que le Dieu de la loi ait été prêché par le Christ dans l'Evangile. Car on ne doit pas penser, comme le dit Origène (*Hom.* XIV *in Luc.*), que le Dieu bon eût assujetti son Fils à une loi ennemie qu'il n'avait pas donnée.

Il faut répondre au *quatrième*, que la loi ordonne (*Levit.* XII) que ceux qui en auraient le moyen offriraient pour un fils ou une fille un agneau avec une tourterelle ou une colombe, et que ceux qui ne pourraient offrir un agneau, offriraient seulement deux tourterelles ou deux pigeonneaux. Par conséquent le Seigneur, qui *tout riche qu'il était s'est fait pauvre pour nous, afin que nous devenions riches par son indigence*, selon l'expression de saint Paul (II. *Cor.* VIII, 9), a voulu que l'on offrît pour lui l'offrande des pauvres. C'est ainsi que dans sa naissance il a été enveloppé de langes et couché dans une crèche. Néanmoins ces oiseaux étaient convenables comme figures. Car la tourterelle étant un oiseau qui parle indique la prédication et

la confession de la foi; parce qu'elle est chaste, elle est le symbole de la chasteté; parce qu'elle est solitaire, elle est celui de la contemplation. D'un autre côté la colombe est un animal doux et simple qui signifie la mansuétude et la simplicité; elle va par bande, et par là elle est le symbole de la vie active. C'est pourquoi cette victime signifiait la perfection du Christ et de ses membres. Ces deux animaux à cause de l'habitude qu'ils ont de gémir désignent l'un et l'autre les afflictions des saints ici-bas; la tourterelle qui est solitaire indique les larmes secrètes de leurs prières; la colombe qui va par bande signifie les prières publiques de l'Eglise. On offre une paire de l'un et de l'autre, pour que la sainteté n'existe pas seulement dans l'âme, mais encore dans le corps (1).

ARTICLE IV. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LA MÈRE DE DIEU ALLAT AU TEMPLE POUR Y ÊTRE PURIFIÉE ?

1. Il ne paraît pas convenable que la mère de Dieu soit allée au temple pour y être purifiée. Car on ne se purifie que d'une souillure. Or, il n'y a point eu de souillure dans la bienheureuse Vierge, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. ad 1, et quest. XXVII, art. 4 et 5, et quest. XXVIII). Elle n'eût donc pas dû aller au temple pour y être purifiée.

2. La loi dit (*Lev.* XII, 2) : Une femme qui a mis au monde un enfant mâle *suscepto semine*, sera souillée pendant sept jours. C'est pourquoi il lui est ordonné de ne pas entrer dans le sanctuaire, tant que les jours de sa purification ne seront pas accomplis. Or, la bienheureuse Vierge a enfanté *sine virili semine*. Elle n'eût donc pas dû venir dans le temple pour y être purifiée.

3. On n'est purifié d'une souillure que par la grâce. Or, les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient point la grâce, tandis que la bienheureuse Vierge avait plutôt avec elle l'auteur de la grâce. Il n'a donc pas été convenable qu'elle vînt dans le temple pour y être purifiée.

Mais c'est le *contraire*, d'après l'Ecriture qui dit (Luc. II, 22) : *Le temps de la purification marqué d'après la loi de Moïse étant accompli...*

CONCLUSION. — Quoique la bienheureuse Vierge n'ait pas été souillée par le péché, cependant il a été convenable, en raison de son humilité, qu'elle se présentât dans le temple comme pour y être purifiée.

Il faut répondre que comme la plénitude de la grâce découle du Christ dans sa mère, de même il a été convenable que la mère se conformât à l'humilité de son Fils. Car *Dieu donne sa grâce aux humbles*, comme le dit saint Jacques (IV, 6). C'est pourquoi, comme le Christ, quoiqu'il ne fût pas soumis à la loi, voulut cependant subir la circoncision et les autres charges légales, pour nous donner l'exemple de l'humilité et de l'obéissance, pour approuver la loi et enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier; de même il voulut aussi pour les mêmes raisons que sa mère remplît les observances de la loi, auxquelles elle n'était pas soumise.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la bienheureuse Vierge n'eût aucune souillure, elle voulut néanmoins accomplir les observances de la purification, non parce qu'elle en avait besoin, mais parce que la loi le commandait. C'est pour ce motif que l'évangéliste dit expressément que *les jours de la purification ayant été accomplis selon la loi;* car elle n'avait pas besoin de la purification considérée en elle-même.

Il faut répondre au *second*, que Moïse paraît s'être exprimé ainsi pour excepter positivement de cette souillure la mère de Dieu qui n'a pas enfanté *sus-*

(1) Voyez à ce sujet les *Elévations de Bossuet* (18e semaine, élévat. I, II et III).

cepto semine. C'est pourquoi il est évident qu'elle n'était pas obligée d'accomplir ce précepte, et qu'elle s'est soumise à cette observance volontairement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que les sacrements de l'ancienne loi ne purifiaient pas de la souillure du péché, ce qui se fait par la grâce, mais ils figuraient à l'avance cette purification. Ils purifiaient cependant par une certaine purification charnelle de la souillure de l'irrégularité, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CII, art. 5 ad 5, 6 et 7). Or, la bienheureuse Vierge n'avait contracté ni l'une ni l'autre de ces souillures (1); et c'est pourquoi elle n'avait pas besoin d'être purifiée.

QUESTION XXXVIII.

DU BAPTÊME DE JEAN.

Après avoir parlé de la circoncision et des autres observances, nous devons considérer le baptême que le Christ a reçu, et comme il a reçu le baptême de saint Jean, nous nous occuperons 1° du baptême de saint Jean en général ; 2° du baptême du Christ. — Sur la première de ces deux considérations il y a six questions à faire : 1° A-t-il été convenable que Jean baptisât ? — 2° Ce baptême était-il de Dieu ? — 3° A-t-il conféré la grâce ? — 4° D'autres que le Christ ont-ils dû recevoir ce baptême ? — 5° Ce baptême a-t-il dû cesser après que le Christ a été baptisé ? — 6° Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils ensuite recevoir le baptême du Christ ?

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE JEAN BAPTISAT (2) ?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que Jean baptisât. Car tout rit sacramentel appartient à une loi quelconque. Or, Jean n'a pas introduit une loi nouvelle. Il n'a donc pas été convenable qu'il introduisît un nouveau rit pour baptiser.

2. Jean a été envoyé de Dieu en témoignage comme un prophète, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. I, 76) : *Et vous, petit enfant, vous serez appelé le prophète du Très-Haut.* Or, les prophètes qui ont existé avant le Christ n'ont pas introduit un rit nouveau, ils engageaient seulement à observer les rits légaux, comme le fait Malachie quand il dit (ult. 4) : *Souvenez-vous de la loi de Moïse mon serviteur.* Jean n'eût donc pas dû introduire un nouveau rit pour baptiser.

3. Quand on a d'une chose plus qu'il ne faut, on ne doit pas y ajouter encore. Or, les Juifs avaient plus de baptêmes qu'il n'en fallait, parce qu'il est dit (Marc. VII, 3) : *Que les pharisiens et tous les Juifs ne mangeaient point sans se laver plusieurs fois les mains... que quand ils viennent de la place publique, ils ne mangent pas non plus, sans s'être lavés (baptizantur); qu'il y a encore beaucoup d'autres observances qu'ils ont reçues et qu'ils gardent, comme de laver (baptismata) les coupes, les pots, les vaisseaux d'airain et les lits.* Il n'a donc pas été convenable que Jean baptisât.

Mais c'est le *contraire.* L'Ecriture après avoir parlé auparavant de la sainteté de Jean ajoute (Matth. III, 6) qu'*il y en avait un très-grand nombre qui allaient à lui et qu'il les baptisait dans le Jourdain.*

CONCLUSION.—Il a été convenable que Jean baptisât pour que le Christ fût baptisé et manifesté, et pour que les hommes s'habituassent au baptême du Christ, et devinssent aptes à recevoir plus facilement les sacrements de pénitence et de baptême.

(1) Car la mère de Dieu n'avait contracté aucune des souillures ordinaires puisqu'elle était restée vierge dans son enfantement.

(2) Jean ne baptisait que d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint, suivant ses propres paroles (Joan. I) : *Qui me misit baptisare in aquâ, ille mihi dixit : Super quem videris Spiritum.*

Il faut répondre qu'il a été convenable que Jean baptisât pour quatre raisons : 1° Parce qu'il fallait que le Christ fût baptisé par Jean, pour consacrer le baptême, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* implic. tract. v). 2° Pour manifester le Christ. C'est pourquoi Jean Baptiste dit lui-même (Joan. I, 31) : *C'est pour manifester le Christ dans Israël que je suis venu baptiser dans l'eau.* Car il annonçait le Christ à toute la foule qui accourait à son baptême; ce qu'il a fait plus facilement que s'il avait parlé à chaque personne en particulier, comme l'observe saint Chrysostome (*Hom.* XVI *inter princ.*). 3° Pour accoutumer par son baptême les hommes au baptême du Christ. D'où saint Grégoire dit (*Hom.* VII *in Evang.*) que Jean a baptisé pour conserver l'ordre de sa mission de précurseur, de manière que comme il avait prévenu par sa naissance le Seigneur qui devait naître, de même il prévint par son baptême le Seigneur qui devait baptiser. 4° Pour engager les hommes à la pénitence en les préparant à recevoir dignement le baptême du Christ. D'où le vénérable Bède dit (*Hom. circumcis.*) que le baptême de Jean a servi autant avant le baptême du Christ que l'enseignement de la foi sert aux catéchumènes qui ne sont pas encore baptisés. Car, comme il prêchait la pénitence, et qu'il annonçait à l'avance le baptême du Christ, et qu'il amenait les autres à la connaissance de la vérité qui venait de paraître dans le monde; de même les ministres de l'Eglise instruisent d'abord les catéchumènes, leur font ensuite déplorer leurs péchés, et leur en promettent enfin la rémission dans le baptême du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que le baptême de Jean n'était pas un sacrement par lui-même, mais une chose sacramentelle qui disposait au baptême du Christ. C'est pourquoi il appartenait d'une certaine manière à la loi du Christ, mais non à la loi de Moïse.

Il faut répondre au *second*, que Jean n'a pas été seulement un prophète, mais *plus qu'un prophète*, comme on le voit (Matth. XVI). Car il a été le terme de la loi et le commencement de l'Evangile. C'est pourquoi il lui appartenait d'exciter les autres par ses paroles et ses œuvres à suivre la loi du Christ plutôt que d'observer la loi ancienne.

Il faut répondre au *troisième*, que ces baptêmes ou ces ablutions des pharisiens étaient vides, puisqu'elles n'avaient pas d'autre but que de purifier la chair; au lieu que le baptême de Jean avait pour but la purification spirituelle, car il portait les hommes à la pénitence, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LE BAPTÊME DE JEAN A-T-IL ÉTÉ DE DIEU?

1. Il semble que le baptême de Jean n'ait pas été de Dieu. Car les choses sacramentelles qui viennent de Dieu ne tirent jamais leur nom d'un simple mortel. Ainsi on ne dit pas que le baptême de la nouvelle loi est de Pierre ou de Paul, mais du Christ. Or, ce baptême tire son nom de Jean, d'après ce passage de l'Evangile (Matth. XXI, 25) : *D'où était le baptême de Jean? du ciel ou des hommes?* Le baptême de Jean ne venait donc pas de Dieu.

2. Toute doctrine provenant de Dieu nouvellement est démontrée par quelques prodiges. Ainsi le Seigneur donna à Moïse le pouvoir de faire des miracles (*Ex.* IV), et saint Paul dit (*Hebr.* II, 3) : *Notre foi ayant été tout d'abord annoncée par le Seigneur lui-même, a été ensuite confirmée en nous par ceux qui l'ont entendue, Dieu appuyant leur témoignage par des miracles et des prodiges.* Or, il est dit de Jean Baptiste (Joan. X, 41) : *Qu'il n'a fait aucun miracle.* Il semble donc que le baptême dont il a baptisé n'était pas de Dieu.

3. Les sacrements que Dieu a établis sont ordonnés dans quelque endroit

de l'Ecriture. Or, nulle part dans la sainte Ecriture le baptême de Jean n'est commandé. Il semble donc qu'il n'ait pas été de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Jean dit lui-même (Joan. I, 33) : *Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : Celui sur qui vous verrez l'Esprit-Saint,* etc.

CONCLUSION. — Le baptême de Jean a été de Dieu quant au rit, mais non quant à l'effet, puisqu'il ne produisait rien qui fût au-dessus des forces humaines.

Il faut répondre que dans le baptême de Jean on peut considérer deux choses, le rit du baptême et son effet. Le rit du baptême n'est pas venu des hommes, mais de Dieu qui a envoyé Jean pour baptiser d'après l'inspiration particulière de l'Esprit-Saint. Mais l'effet de ce baptême était de l'homme; parce que ce baptême ne produisait rien que l'homme ne pût faire (1). Par conséquent il n'a été de Dieu qu'autant que Dieu opère dans l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, que par le baptême de la loi nouvelle les hommes sont intérieurement baptisés par l'Esprit-Saint; ce que fait Dieu seul; au lieu que par le baptême de Jean il n'y avait que le corps qui fût purifié par l'eau. C'est pourquoi il dit (Matth. III, 11) : *Je vous baptise dans l'eau..... il vous baptisera dans l'Esprit-Saint.* C'est pour cette raison que le baptême de Jean tire de lui son nom, parce qu'il ne se faisait rien dans ce baptême qu'il ne fît lui-même; tandis que le baptême de la loi nouvelle ne tire pas son nom du ministre qui ne produit pas l'effet principal du baptême, c'est-à-dire la purification intérieure.

Il faut répondre au *second*, que la doctrine et les actions de Jean avaient pour but le Christ qui a prouvé par la multitude de ses miracles la doctrine de Jean et la sienne. Si Jean eût fait des miracles, les hommes auraient fait également attention à lui et au Christ. C'est pourquoi, pour qu'ils fissent principalement attention au Christ, il n'a pas été donné à Jean de faire des prodiges. Cependant les Juifs lui ayant demandé pourquoi il baptisait, il s'appuya sur l'autorité de l'Ecriture en leur disant : *Je suis la voix de celui qui crie dans le désert* (Joan. I, 23). L'austérité de sa vie était aussi une recommandation pour son ministère, parce que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. X), il était admirable de voir dans un corps humain une aussi grande pénitence.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême de Jean n'a été ordonné par Dieu que pour durer un temps court, à cause des raisons que nous avons données. C'est pourquoi il n'a pas été recommandé par un précepte général renfermé dans l'Ecriture, mais par une révélation particulière de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (art. préc.).

ARTICLE III. — LE BAPTÊME DE JEAN CONFÉRAIT-IL LA GRACE (2)?

1. Il semble que le baptême de Jean conférait la grâce. Car il est dit (Marc. I, 4) : *Jean était dans le désert baptisant et prêchant le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés.* Or, la pénitence et la rémission des péchés sont produites par la grâce. Le baptême de Jean la conférait donc.

(1) Parce que ce baptême ne produisait pas d'effet spirituel, comme le dit saint Thomas dans l'article suivant.

(2) Luther, Zuingle et Calvin ont prétendu qu'il n'y avait pas de différence entre le baptême de Jean et le baptême du Christ. Cet article et les précédents sont une réfutation de cette erreur, qui a d'ailleurs été ainsi condamnée par le concile de Trente (sess. VII, *De bapt.* can. 1) : *Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi, anathema sit.*

2. Ceux qui devaient être baptisés par Jean confessaient leurs péchés, comme on le voit (Matth. III, et Marc. I). Or, la confession des péchés a pour but leur rémission qui se produit par la grâce. La grâce était donc conférée dans le baptême de Jean.

3. Le baptême de Jean était plus près du baptême du Christ que la circoncision. Or, la circoncision remettait le péché originel; parce que, comme le dit Bède (*Hom. circumc.*), la circoncision était sous la loi un moyen de guérir la blessure du péché originel, comme l'est maintenant le baptême sous la loi de grâce. Donc à plus forte raison le baptême de Jean opérait-il la rémission des péchés; ce qui ne peut pas se faire sans la grâce.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Matth. III, 11) : *Je vous baptise dans l'eau pour la pénitence*, ce que saint Grégoire explique en disant (*Hom.* VII *in Ev.*): Jean ne baptisait pas dans l'Esprit, mais dans l'eau, parce qu'il ne pouvait pas effacer les péchés. Or, la grâce vient de l'Esprit-Saint et c'est par elle que les péchés sont effacés. Le baptême de Jean ne conférait donc pas la grâce.

CONCLUSION. — Le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais il y disposait par la doctrine qui préparait à la foi, au baptême et à la pénitence.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. et art. 2 ad 2), toute la doctrine et toutes les actions de Jean étaient une préparation au Christ, comme il appartient à un ministre et à un artisan inférieur de préparer la matière pour la forme qu'applique l'artisan principal. Or, la grâce devait être conférée aux hommes par le Christ, d'après ces paroles de saint Jean (I, 17) : *La grâce et la vérité ont été produites par Jésus-Christ*. C'est pour ce motif que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais il y disposait seulement de trois manières : 1° par la doctrine de Jean qui porte les hommes à la foi du Christ; 2° en habituant les hommes au rit du baptême du Christ; 3° par la pénitence en les préparant à recevoir l'effet du baptême du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après ce passage, comme le dit Bède (cap. 2 *in Marc.* sup. illud : *Fuit Joannes in deserto*), on voit qu'il y a deux sortes de baptême. L'un que Jean conférait en baptisant et qui est appelé le baptême de pénitence, parce que ce baptême était une exhortation à la pénitence et une sorte de protestation par laquelle les hommes avouaient qu'ils feraient pénitence; l'autre est le baptême du Christ par lequel les péchés sont remis, et que Jean ne pouvait donner, mais qu'il prêchait seulement en disant : *Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint*. — Ou bien on peut dire qu'il prêchait le baptême de la pénitence, c'est-à-dire celui qui y dispose, et que cette pénitence mène les hommes à la rémission des péchés. — Ou bien on peut encore répondre que le baptême du Christ, comme le dit saint Jérôme (alius auctor sup. illud Marci I : *Prædicans baptismum*), confère la grâce par laquelle les péchés sont remis gratuitement; mais ce qui est consommé par l'époux est commencé par le paranymphe (1), c'est-à-dire par Jean. D'où il est dit qu'il baptisait et qu'il prêchait le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés, non qu'il l'ait produite lui-même, mais parce qu'il y disposait en y préparant.

Il faut répondre au *second*, que cette confession des péchés ne se faisait pas pour en obtenir la rémission immédiatement au moyen du baptême de Jean, mais pour l'obtenir par la pénitence que l'on faisait ensuite et par le baptême du Christ auquel cette pénitence préparait.

(1) Les anciens appelaient ainsi celui qui faisait les honneurs de la noce, et qui se tenait à côté du nouveau marié lorsqu'il conduisait son épouse chez lui.

Il faut répondre au *troisième*, que la circoncision avait été établie pour remédier au péché originel, au lieu que le baptême de Jean n'avait pas été établi pour cela, mais il était seulement une préparation au baptême du Christ, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et art. 1 huj. quæst.). Quant aux sacrements ils produisent leur effet par la force même de leur institution.

ARTICLE IV. — INDÉPENDAMMENT DU CHRIST, D'AUTRES ONT-ILS DU ÊTRE BAPTISÉS DU BAPTÊME DE JEAN?

1. Il semble que le Christ seul ait dû être baptisé du baptême de Jean. Car, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), Jean a baptisé pour que le Christ fût, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. XIII). Or, ce qui est propre au Christ ne doit pas convenir aux autres. Aucun autre n'a donc dû recevoir ce baptême.

2. Celui qui est baptisé reçoit quelque chose du baptême ou lui confère quelque chose. Or, personne ne pouvait recevoir quelque chose du baptême de Jean, parce qu'il ne conférait pas la grâce, comme nous l'avons dit (art. préc.), et personne ne pouvait conférer quelque chose à ce baptême, à l'exception du Christ qui sanctifia les eaux par le contact de sa chair la plus pure. Il semble donc qu'il est le seul qui ait dû le recevoir.

3. Si d'autres ont été baptisés de ce baptême, c'était seulement pour être préparés au baptême du Christ. Ainsi il paraissait convenable que comme le baptême du Christ est conféré à tout le monde, aux grands et aux petits, aux gentils et aux juifs, il en devait être de même du baptême de Jean. Or, on ne voit pas qu'il ait baptisé les enfants, ni les gentils. Car il est dit (Marc. I, 5) : *Tous ceux de Jérusalem venaient à lui, et il les baptisait.* Il semble donc que le Christ seul ait dû être baptisé par saint Jean.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Luc. III, 21) : *Il arriva que comme tout le peuple recevait le baptême, Jésus ayant aussi été baptisé et faisant sa prière, le ciel s'ouvrit.*

CONCLUSION. — Non-seulement le Christ, mais encore d'autres ont dû être baptisés du baptême de Jean, soit pour être préparés à recevoir le Christ, soit aussi pour que l'on ne pensât pas que le baptême de Jean était préférable au baptême du Christ.

Il faut répondre qu'il a fallu que d'autres que le Christ reçussent le baptême de Jean pour une double cause : 1° Comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. IV et V), parce que si le Christ seul avait reçu le baptême de Jean, il y en aurait qui ne manqueraient pas de dire que le baptême de Jean que le Christ a reçu était plus noble que le baptême du Christ que les autres reçoivent. 2° Parce qu'il fallait que le baptême de Jean préparât les autres au baptême du Christ, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument, que le baptême de Jean n'a pas été établi uniquement pour que le Christ fût baptisé, mais encore pour d'autres causes, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Et néanmoins, quand il aurait été établi uniquement pour cette fin, il aurait fallu pour éviter l'autre inconvénient que d'autres le reçussent.

Il faut répondre au *second*, que les autres qui recevaient le baptême de Jean ne pouvaient à la vérité rien conférer à ce baptême; mais s'ils n'en recevaient pas la grâce, ils en recevaient du moins le signe de la pénitence.

Il faut répondre au *troisième*, que parce que ce baptême était un baptême de pénitence qui ne convient pas aux enfants, les enfants ne le recevaient pas pour ce motif. Quant aux gentils, il était réservé au Christ seul de

leur montrer la voie, car il est appelé *l'attente des nations*, comme on le voit (*Gen.* ult.). Il défendit lui-même aux apôtres de prêcher l'Evangile avant sa passion et sa résurrection. Par conséquent il convenait encore beaucoup moins que les gentils fussent admis au baptême par Jean.

ARTICLE V. — LE BAPTÊME DE JEAN A-T-IL DU CESSER AUSSITOT QUE LE CHRIST A ÉTÉ BAPTISÉ?

1. Il semble que le baptême de Jean ait dû cesser aussitôt que le Christ a été baptisé. Car Jean dit (Joan. I, 31) : *Je suis venu baptiser dans l'eau, afin que le Christ soit manifesté dans Israël.* Or, le Christ ayant été baptisé, il a été suffisamment manifesté par le témoignage de Jean, par la descente de la colombe, et par le témoignage de la voix de son Père. Il semble donc que le baptême de Jean n'ait pas dû aller au delà.

2. Saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. IV) : Le Christ a été baptisé et le baptême de Jean a cessé. Il semble donc qu'après avoir baptisé le Christ, Jean n'ait plus dû baptiser.

3. Le baptême de Jean était une préparation au baptême du Christ. Or, le baptême du Christ a commencé aussitôt que le Christ a été baptisé lui-même, parce qu'il a communiqué à l'eau sa vertu régénératrice par le contact de sa chair très-sainte, comme le dit Bède (cap. 10 in Luc. sup. illud Luc. III : *Factum est autem*). Il semble donc que le baptême de Jean ait cessé après que le Christ a été baptisé.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Joan. III, 23) : *Que Jésus vint en Judée et y baptisait, et que Jean baptisait aussi.* Or, le Christ n'a baptisé qu'après qu'il a été baptisé lui-même. Il semble donc qu'après que le Christ fut baptisé, Jean baptisait encore.

CONCLUSION. — Puisque l'ombre de la loi ancienne subsistait encore après le baptême du Christ, et qu'il ne convenait pas que le précurseur cessât jusqu'à ce que la vérité fût manifestée, le baptême de Jean n'a pas dû cesser une fois que le Christ a été baptisé.

Il faut répondre que le baptême de Jean n'a pas dû cesser après que le Christ a été baptisé : 1° Parce que, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* XXVIII *in Joan.*), si Jean eût cessé de baptiser, après avoir baptisé le Christ, on croirait qu'il l'a fait par jalousie ou par colère (1). 2° Parce que s'il eût cessé de baptiser, il aurait causé de la jalousie à ses disciples. 3° Parce qu'en continuant à baptiser, il envoyait ceux qui l'écoutaient au Christ. 4° Parce que, comme le dit Bède (hab. in glos. ord. sup. illud Joan. III : *Erat autem Joannes*) : L'ombre de l'ancienne loi subsistait encore; son ministère n'a pas dû cesser jusqu'à ce que la vérité fût manifestée.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ n'avait pas encore été manifesté lorsqu'il fut baptisé ; c'est pourquoi il était encore nécessaire que Jean baptisât.

Il faut répondre au *second*, que le Christ ayant été baptisé, le baptême de Jean a cessé, non pas immédiatement, mais après qu'il a été incarcéré. D'où saint Chrysostome dit (*Hom.* XXVIII *sup. Joan.*) : Je pense que la mort de Jean a été permise de manière qu'il cessât d'exister au moment où le Christ a commencé de prêcher ; afin que les affections de la multitude entière se portassent vers le Christ, et que les avis ne fussent plus partagés entre l'un et l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême de Jean était une préparation non-seulement pour que le Christ fût baptisé, mais encore pour que

(1) Parce qu'il aurait vu avec peine que la manifestation éclatante du Christ l'avait surpassé.

les autres se disposassent à recevoir le baptême du Christ : ce qui n'était pas encore accompli, après que le Christ a été baptisé.

ARTICLE VI. — CEUX QUI AVAIENT REÇU LE BAPTÊME DE JEAN DEVAIENT-ILS RECEVOIR ENSUITE LE BAPTÊME DU CHRIST (1)?

1. Il semble que ceux qui avaient reçu le baptême de Jean n'aient pas dû recevoir le baptême du Christ. Car Jean n'a pas été moins que les apôtres, puisqu'il a été écrit de lui (Matth. XI, 11) : *Parmi les enfants des hommes il n'y en a pas eu de plus grand que Jean Baptiste.* Or, ceux qui avaient été baptisés par les apôtres ne l'étaient pas de nouveau, mais seulement on leur imposait les mains. Car il est dit (*Act.* VIII, 16) que pour ceux qui avaient été baptisés par Philippe *au nom du Seigneur Jésus,* alors les apôtres, Pierre et Jean, *imposaient les mains sur eux et qu'ils recevaient l'Esprit-Saint.* Il semble donc que ceux qui ont été baptisés par Jean n'aient pas dû recevoir le baptême du Christ.

2. Les apôtres ont reçu le baptême de Jean; car quelques-uns d'entre eux ont été ses disciples, comme on le voit (Joan. I). Or, ils ne paraissent pas avoir reçu le baptême du Christ; puisqu'il est dit (Joan. IV, 2) que *ce n'était pas Jésus qui baptisait, mais ses disciples.* Il semble donc que ceux qui ont reçu le baptême de Jean ne devaient pas recevoir celui du Christ.

3. Celui qui est baptisé est moindre que celui qui baptise. Or, on ne voit pas que Jean ait reçu le baptême du Christ. Par conséquent ceux qui étaient baptisés par Jean avaient encore moins besoin de l'être par le Christ.

4. L'Ecriture dit (*Act.* XIX, 1) que *Paul ayant trouvé quelques disciples, il leur dit : Avez-vous reçu le Saint-Esprit depuis que vous avez embrassé la foi? Ils lui répondirent : Nous n'avons pas même ouï dire qu'il y ait un Saint-Esprit. Quel baptême, leur dit-il, avez-vous donc reçu? Ils lui répondirent : Le baptême de Jean.* Et on voit plus loin : *Qu'ils furent baptisés de nouveau au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Il semble donc que, parce qu'ils ne savaient pas que le Saint-Esprit existe, il ait fallu qu'ils fussent baptisés de nouveau, comme le disent saint Jérôme (Sup. Joel. sup. illud cap. 3 : *Effundam de Spiritu meo*) et saint Ambroise (*De Spir. sanct.* lib. I, cap. 3). Or, parmi ceux qui ont reçu le baptême de Jean, il y en avait qui ont eu une pleine connaissance de la Trinité. Ils ne devaient donc pas de nouveau recevoir le baptême du Christ.

5. Sur ces paroles de saint Paul (*Rom.* X) : *Hoc est verbum fidei quod prædicamus,* la glose de saint Augustin dit (*Ord.* tract. LXXX *in Joan.*) : D'où vient à l'eau une telle vertu qu'en touchant le corps elle purifie le cœur, sinon de l'action de la parole, non parce qu'on la prononce, mais parce qu'on y croit. D'où il est évident que la vertu du baptême dépend de la foi. Or, la forme du baptême de Jean a signifié la foi du Christ dans laquelle nous sommes baptisés. Car saint Paul dit (*Act.* XIX, 4) : *Jean baptisait le peuple du baptême de la pénitence, en disant qu'il devait croire en celui qui allait venir après lui, c'est-à-dire en Jésus.* Il semble donc qu'il ne fallait pas que ceux qui avaient reçu le baptême de Jean reçussent de nouveau celui du Christ.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. V) : Il

(1) Luther, Zuingle et Calvin n'ayant pas admis de différence entre le baptême de Jean et le baptême du Christ, ils ont nié naturellement que ceux que Jean avait baptisés aient dû être rebaptisés de nouveau par les apôtres. Saint Thomas réfute cette opinion en redressant l'erreur dans laquelle était tombé à ce sujet Pierre Lombard.

fallait que ceux qui ont reçu le baptême de Jean reçussent le baptême du Christ.

CONCLUSION. — Il a fallu que tous ceux qui avaient reçu le baptême de Jean reçussent de nouveau le baptême du Christ, qui était le seul qui conférât le caractère et la grâce du salut.

Il faut répondre que, d'après le Maître des sentences (*Sentent.* lib. IV, dist. 2), ceux qui ont été baptisés par Jean sans savoir que le Saint-Esprit existait et en mettant leur espérance dans ce baptême, ont ensuite reçu le baptême du Christ; mais que ceux qui n'ont pas mis leur espérance dans le baptême de Jean et qui croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, n'ont pas été baptisés ensuite, mais ils ont reçu l'Esprit-Saint du moment que les apôtres leur ont imposé les mains (1). — Ce sentiment est vrai quant à la première partie qui se démontre par beaucoup d'autorités; mais par rapport à la seconde il est absolument déraisonnable : 1° Parce que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce et n'imprimait pas caractère, mais qu'il consistait seulement dans l'eau, comme le dit l'Evangile (Matth. III). Par conséquent la foi ou l'espérance que ceux qui étaient baptisés avaient dans le Christ ne pouvait pas suppléer à ce défaut. 2° Parce que quand on omet dans un sacrement quelque chose qui est de nécessité, il ne faut pas seulement qu'on supplée à ce qui a été omis, mais il faut qu'on le recommence totalement. Or, il est de nécessité pour le baptême du Christ qu'il soit conféré non-seulement dans l'eau, mais encore dans l'Esprit-Saint, d'après ces paroles (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume des cieux.* Par conséquent à l'égard de ceux qui n'avaient été baptisés que dans l'eau par le baptême de Jean, non-seulement il fallait suppléer ce qui manquait (en leur donnant, par exemple, l'Esprit-Saint par l'imposition des mains), mais ils devaient être de nouveau complétement baptisés dans l'eau et l'Esprit-Saint (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. V), on devait être rebaptisé après Jean parce qu'il ne donnait pas le baptême du Christ, mais le sien, au lieu que le baptême que conférait Pierre ou qu'eût conféré Judas était celui du Christ. C'est pourquoi si Judas eût baptisé quelqu'un, il n'aurait pas fallu le baptiser de nouveau; car le baptême est tel que celui au nom duquel on le donne, mais il n'est pas tel que celui par le ministère duquel il est donné. De là il résulte que ceux qui avaient été baptisés par le diacre Philippe qui conférait le baptême du Christ, ne devaient pas être baptisés de nouveau, mais les apôtres leur imposèrent les mains; comme maintenant les évêques confirment ceux qui ont été baptisés par des prêtres.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*ad Seleucian.* epist. CCLXV), nous croyons que les disciples du Christ avaient été baptisés, soit du baptême de Jean, comme quelques-uns le pensent, soit, ce qui est plus vraisemblable, du baptême de Jésus-Christ lui-même (3). Car il n'a sans doute pas manqué de baptiser ceux par lesquels il voulait baptiser les autres, puisqu'il n'a pas dédaigné, pour leur faire une leçon d'humilité, de s'abaisser jusqu'à leur laver les pieds.

(1) Les réformateurs disaient aussi que les apôtres ne les baptisaient pas de nouveau, qu'ils se contentaient de leur imposer les mains (*Calvin. instit.* lib. IV, cap. 15, § 18).

(2) Le baptême de Jean manquait de la forme qui constitue le baptême du Christ, car en le conférant il exhortait ceux qui le recevaient à la pénitence, mais il n'invoquait pas la sainte Trinité, et ce n'était pas au nom de Jésus qu'il agissait.

(3) Car Jésus-Christ baptisait lui-même, et il faisait conférer le baptême par ses disciples (Joan. III, 22). Voyez dans cet endroit de l'Evangile la dispute qui s'éleva entre les disciples de Jean et les disciples de Jésus.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor, Sup. Matth.* hom. IV, *in op. imperf.*), Jean ayant dit au Christ : *C'est moi qui dois être baptisé par vous;* celui-ci lui répondit : *Laissez-moi faire pour l'heure*, ce qui prouve que le Christ a ensuite baptisé Jean (1), et c'est ce qui est rapporté dans quelques ouvrages apocryphes. Toutefois il est certain, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 3, super illud : *Sine modo*), que comme le Christ a été baptisé par Jean dans l'eau, de même Jean devait être baptisé par le Christ dans l'Esprit.

Il faut répondre au *quatrième*, que ceux qui ont été baptisés par Jean ont dû l'être de nouveau, non pas uniquement parce qu'ils n'avaient pas connu l'Esprit-Saint, mais parce qu'ils n'avaient pas reçu le baptême du Christ.

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 13), nos sacrements sont des signes de la grâce qui existe présentement, au lieu que les sacrements de l'ancienne loi ont été des signes de la grâce future. Ainsi par là même que Jean baptisa au nom du Christ à venir, cela nous fait comprendre qu'il ne conférait pas le baptême du Christ, qui est un sacrement de la loi nouvelle.

QUESTION XXXIX.

DU BAPTÊME DU CHRIST.

Après avoir parlé du baptême de Jean, nous devons nous occuper de l'action du Christ qui le reçut. — A ce sujet il y a huit questions à faire : 1° Le Christ a-t-il dû être baptisé? — 2° A-t-il dû être baptisé du baptême de Jean? — 3° Du temps de son baptême. — 4° Du lieu. — 5° De ce que les cieux lui ont été ouverts. — 6° De l'Esprit-Saint apparaissant sous la forme d'une colombe. — 7° Cette colombe a-t-elle été un animal véritable? — 8° De la voix qui fit entendre le témoignage du Père.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST FUT BAPTISÉ (2)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût baptisé. Car être baptisé, c'est être purifié. Or, il ne convenait pas au Christ d'être baptisé, puisqu'il n'y avait pas en lui d'impureté. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût baptisé.

2. Le Christ a reçu la circoncision pour accomplir la loi. Or, le baptême n'appartenait pas à la loi. Il ne devait donc pas le recevoir.

3. Le premier moteur en tout genre est immobile par rapport au mouvement qu'il produit; comme le ciel, qui est le premier principe du changement, est immuable. Or, le Christ est le premier qui ait baptisé, d'après ces paroles (Joan. I, 33) : *Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer l'Esprit-Saint, c'est celui qui baptise.* Il n'a donc pas été convenable qu'il fût baptisé.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile rapporte (Matth. III, 13) : *Que Jésus vint de la Galilée sur le Jourdain trouver Jean pour être baptisé par lui.*

CONCLUSION. — Quoique le Christ n'ait pas eu besoin d'être baptisé, néanmoins il a voulu l'être pour sanctifier les eaux, effacer nos souillures et nous apprendre ce que nous devons faire.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ fût baptisé : 1° parce que, comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc. super illud cap. 3 : *Factum est autem*) : Le Seigneur a été baptisé, non pour être purifié, mais pour puri-

(1) Saint Thomas croit que le sacrement de baptême a été institué par le Christ au moment où il a été baptisé par Jean dans le Jourdain. Nous retrouverons cette question, qui est d'ailleurs controversée (quest. LXVI, art. 2).

(2) Voyez sur ce mystère les *Elévations de Bossuet*, 22e semaine, élévation II.

fier les eaux, afin qu'étant purifiées par la chair du Christ, qui n'a pas connu le péché, elles eussent la vertu baptismale, et afin de laisser les eaux sanctifiées à ceux qui devaient être baptisés ensuite, selon la remarque de saint Chrysostome (*alius auctor*, *Sup. Matth.* hom. IV, *in op. imperf.*). 2° Parce que, d'après le même auteur (*ibid.*), quoiqu'il n'eût pas de péché, cependant il a pris une nature prévaricatrice et la ressemblance de notre chair de péché. C'est pour cette raison que, quoiqu'il n'ait pas eu besoin du baptême pour lui-même, sa nature charnelle en avait néanmoins besoin dans les autres. Et, selon la pensée de saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXXIX, quæ est *In sancta lumina*) : Le Christ a été baptisé pour plonger dans l'eau tout le vieil Adam. 3° Il a voulu être baptisé, comme le dit saint Augustin (*Serm. de Epiph.* XXXIX *de temp.* implic. parum à princ.), parce qu'il a voulu faire ce qu'il a commandé de faire à tous les autres. Et c'est ce qu'il dit lui-même : *Il est convenable que nous accomplissions toute justice* (Matth. III, 15). Car, comme l'observe saint Ambroise (*Sup. Luc. loc. sup. cit.*), c'est une justice que ce qu'on veut faire faire à un autre, on commence à le faire soi-même, et qu'on exhorte les autres par son exemple.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ n'a pas été baptisé pour être purifié, mais pour purifier les autres, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le Christ ne devait pas seulement accomplir ce qui appartenait à l'ancienne loi, mais encore commencer ce qui appartient à la loi nouvelle; c'est pour cela qu'il n'a pas voulu seulement être circoncis, mais encore baptisé.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ est le premier qui ait baptisé spirituellement; par conséquent il n'a pas été baptisé de la sorte, mais seulement dans l'eau.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL DU ÊTRE BAPTISÉ DU BAPTÊME DE JEAN?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû être baptisé du baptême de Jean. Car le baptême de Jean a été le baptême de la pénitence. Or, la pénitence ne convenait pas au Christ, parce qu'il n'a pas eu de péché. Il semble donc qu'il n'ait pas dû être baptisé du baptême de Jean.

2. Le baptême de Jean, comme le dit saint Chrysostome (*In Matth.* hom. XII), a tenu le milieu entre le baptême des Juifs et le baptême du Christ. Or, le milieu se sent de la nature des extrêmes. Par conséquent, puisque le Christ n'a pas été baptisé de son baptême, il semble que, pour la même raison, il n'ait pas dû recevoir le baptême de Jean.

3. Tout ce qu'il y a de meilleur dans les choses humaines doit être attribué au Christ. Or, le baptême de Jean ne tient pas le rang le plus élevé parmi les baptêmes. Il n'a donc pas été convenable que le Christ le reçût.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Matth. III, 33) : Que *Jésus est venu sur le Jourdain pour être baptisé par Jean.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ reçût le baptême de Jean pour l'approuver.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. XIII) : Le Seigneur, après son baptême, baptisait; mais il ne conférait pas le baptême qu'il avait reçu. Par conséquent, puisqu'il baptisait d'un baptême propre, il en résulte qu'il n'a pas reçu son baptême, mais le baptême de Jean. Et ce fut convenable : 1° à cause de la condition du baptême de Jean, qui n'a pas baptisé dans l'Esprit, mais seulement dans l'eau. Car le Christ

n'avait pas besoin d'un baptême spirituel, puisqu'il a été rempli de la grâce de l'Esprit-Saint depuis le commencement de sa conception, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXXIV, art. 4). C'est la raison que donne saint Chrysostome (*alius auctor*, hom. IV, *in op. imperf.*). 2° Comme le dit Bède (cap. *4 in Matth.*), il a reçu le baptême de Jean, pour approuver ce baptême par le sien. 3° D'après saint Grégoire de Nazianze (*loc. cit.* art. préc.), le Christ s'est approché du baptême de Jean pour sanctifier le baptême (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Christ a voulu être baptisé pour nous porter, par son exemple, à recevoir le baptême. C'est pourquoi, pour nous y engager d'une manière plus efficace, il a voulu recevoir un baptême dont évidemment il n'avait pas besoin, pour que les hommes s'approchassent du baptême qui leur était nécessaire. D'où saint Ambroise dit (Sup. Luc. cap. 3 : *Factum est autem*) : Que personne ne se soustraie au baptême de la grâce, puisque le Christ n'a pas craint de se soumettre à celui de la pénitence.

Il faut répondre au *second*, que le baptême des Juifs ordonné dans la loi était seulement figuratif; tandis que le baptême de Jean était réel d'une certaine manière, selon qu'il portait les hommes à s'abstenir du péché. Mais le baptême du Christ a l'efficacité de purifier du péché et de conférer la grâce. Le Christ n'avait pas besoin de recevoir la rémission de péchés qui n'existaient pas en lui, ni de recevoir la grâce dont il était rempli. De même, puisqu'il était la vérité, ce qui ne se passait qu'en figure ne lui convenait pas. C'est pourquoi il a été plus convenable qu'il reçût le baptême intermédiaire que l'un des extrêmes.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême est un remède spirituel. Plus on est parfait et moins on a besoin de remède. Par conséquent, par là même que le Christ a été le plus parfait, il a été convenable qu'il ne reçût pas le meilleur baptême; comme celui qui se porte bien n'a pas besoin d'une médecine efficace.

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ BAPTISÉ DANS LE TEMPS CONVENABLE?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été baptisé dans le temps convenable. Car le Christ a été baptisé pour exciter les autres au baptême par son exemple. Or, on baptise avec raison les chrétiens, non-seulement avant leur trentième année, mais encore pendant leur enfance. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû être baptisé à l'âge de trente ans.

2. On ne voit pas que le Christ ait enseigné, ou qu'il ait fait des miracles avant son baptême. Or, il aurait été plus utile au monde, s'il avait enseigné auparavant, en commençant à sa vingtième année ou avant. Il semble donc que le Christ qui était venu dans l'intérêt des hommes ait dû être baptisé avant sa trentième année.

3. C'est surtout dans le Christ que l'on a dû voir éclater des marques de la sagesse infuse. Or, ces marques se sont manifestées dans Daniel dès son enfance, d'après ces paroles (Dan. XIII, 45) : *Le Seigneur a suscité l'Esprit-Saint d'un jeune enfant appelé Daniel.* Donc à plus forte raison le Christ a-t-il dû être baptisé et enseigner dans son enfance.

4. Le baptême de Jean se rapporte au baptême du Christ comme à sa fin. Or, la fin est la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution. Le Christ a donc dû être baptisé le premier ou le dernier par Jean.

(1) Non le baptême de Jean, mais le baptême de la loi nouvelle, en sanctifiant les eaux et en leur donnant la vertu de purifier et de régénérer l'âme ; car dès lors, selon la remarque de Cajétan, qui suit ici l'opinion de saint Thomas, le baptême de la loi nouvelle fut institué.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Luc. III, 21) : *Il arriva que comme tout le peuple recevait le baptême, Jésus ayant été baptisé*, etc. Et plus loin : *Jésus avait environ trente ans lorsqu'il commença à paraître.*

CONCLUSION. — Pour que le Christ fût considéré comme apte à enseigner et à prêcher, et pour montrer que le baptême enfante des hommes parfaits, il convenait qu'il fût baptisé dans sa trentième année.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ fût baptisé dans sa trentième année : 1° Parce que le Christ était baptisé, comme commençant dès lors à enseigner et à prêcher, et il faut pour cela l'âge parfait tel qu'on l'a à trente ans. Ainsi la Genèse rapporte (XLI, 46) que *Joseph avait trente ans quand il reçut le gouvernement de l'Egypte.* De même il est dit (II. *Reg.* V, 4) : que *David avait trente ans quand il commença à régner.* Ezéchiel commença aussi à prophétiser dans sa trentième année, comme on le voit (Ez. I). 2° Parce que, comme l'observe saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. X), il devait arriver qu'après le baptême du Christ la loi commençât à cesser. C'est pourquoi le Christ est venu se faire baptiser à l'âge où l'on peut commettre tous les péchés, afin qu'ayant observé la loi, personne ne dise qu'il l'a abrogée, parce qu'il n'a pu l'accomplir. 3° Parce qu'en se faisant baptiser à un âge mûr, il nous a fait comprendre que le baptême enfante des hommes parfaits, d'après ces paroles de saint Paul (*Ephes.* IV, 13) : *Les pasteurs édifient le corps de Jésus-Christ jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge selon laquelle Jésus-Christ doit être pleinement formé.* D'ailleurs la propriété elle-même du nombre paraît se rapporter à cela ; car le nombre trente est composé du nombre ternaire multiplié par dix. Par le nombre ternaire on comprend la foi de la Trinité, et par le nombre dix l'accomplissement des préceptes de la loi, et la perfection de la vie chrétienne consiste dans ces deux choses.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XL), le Christ n'a pas été baptisé comme s'il avait eu besoin de purification, et il n'y avait pas de péril pour lui à différer son baptême, tandis que pour tout autre il y a le plus grand danger qu'il sorte de cette vie sans avoir revêtu le vêtement d'incorruption, c'est-à-dire sans la grâce (1). Et quoiqu'il soit bien de conserver la pureté après le baptême, cependant il vaut mieux, comme il le dit lui-même, contracter pendant un temps quelques souillures que de manquer absolument de la grâce.

Il faut répondre au *second*, que les avantages que les hommes retirent du Christ sont surtout produits par la foi et l'humilité ; sous ces deux rapports il est utile que le Christ n'ait pas commencé à enseigner dans son enfance ou dans son adolescence, mais dans l'âge mûr. C'était utile pour la foi, parce qu'on a vu en lui la véritable nature de l'humanité par là même que son corps a crû matériellement avec le temps ; et de peur que ce développement ne parût être fantastique, il n'a pas voulu manifester sa sagesse ou sa vertu avant l'âge mûr. Il y avait aussi en cela une leçon d'humilité, de peur qu'avant la maturité de l'âge on eût la présomption d'accepter l'office de prélat (2) et le ministère de la prédication.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ se proposait aux hommes

(1) Le concile de Trente a ainsi anathématisé ceux qui prétendent qu'on ne doit recevoir le baptême qu'à l'âge où le Christ a été lui-même baptisé (sess. VII, can. 12) : *Si quis dixerit neminem esse baptizandum, nisi in eâ ætate quâ Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo, anathema sit.*

(2) Par le mot prélat saint Thomas entend ici celui qui a charge d'âmes.

pour être leur exemple à tous. C'est pourquoi il a fallu montrer en lui ce qui convient à tous selon la loi commune, c'est-à-dire enseigner à l'âge mûr. Mais, comme le dit saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXXIX), ce qui arrive rarement ne fait pas loi générale, comme une hirondelle ne fait pas le printemps. Car il a été accordé à quelques-uns, d'après une disposition spéciale selon l'ordre et la raison de la divine sagesse, de commander ou d'enseigner en dehors de la loi commune avant l'âge mûr. Tels furent Salomon, Daniel et Jérémie.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ n'a dû être baptisé par Jean ni le premier, ni le dernier, parce que, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor*, hom. IV, *in op. imperf.*), il s'est fait baptiser pour confirmer la prédication et le baptême de Jean, et pour en recevoir témoignage. Or, on n'a pu croire au témoignage de Jean qu'après qu'un grand nombre ont été baptisés par lui. C'est pourquoi Jean n'a pas dû le baptiser le premier. Il n'a pas dû non plus être baptisé le dernier; parce que, d'après le même auteur, comme la lumière du soleil n'attend pas le coucher de l'étoile du matin, mais qu'il paraît lorsqu'elle brille encore, et obscurcit son éclat de sa lumière; de même le Christ n'a pas attendu que Jean eût accompli sa course, mais il s'est montré lorsqu'il enseignait et qu'il baptisait encore.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL DU ÊTRE BAPTISÉ DANS LE JOURDAIN?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû être baptisé dans le Jourdain. Car la vérité doit répondre à la figure. Or, la figure du baptême a préalablement existé dans le passage de la mer Rouge, où les Egyptiens ont été submergés, comme les péchés sont effacés dans le baptême. Il semble donc que le Christ ait dû être baptisé dans la mer Rouge plutôt que dans le fleuve du Jourdain.

2. Le mot *Jourdain* signifie descente. Or, par le baptême on monte plutôt qu'on ne descend. D'où il est dit (Matth. III, 16) que *Jésus ayant été baptisé s'éleva de l'eau aussitôt.* Il semble donc inconvenant que le Christ ait été baptisé dans le Jourdain.

3. Lorsque les enfants d'Israël passèrent le Jourdain, les eaux du fleuve se retirèrent, comme on le voit (Jos. IV, *Ps.* CXIII). Or, ceux qui sont baptisés ne vont pas en arrière, mais en avant. Il n'a donc pas été convenable que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Marc. I, 9) que *Jésus a été baptisé par Jean dans le Jourdain.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ fût baptisé dans le fleuve du Jourdain, pour désigner que par le baptême on entre dans le royaume de Dieu.

Il faut répondre que c'est par le fleuve du Jourdain que les enfants d'Israël sont entrés dans la terre promise. Or, le baptême du Christ a cela de spécial entre tous les baptêmes, c'est qu'il fait entrer dans le royaume de Dieu dont la terre promise est la figure. D'où l'Evangile dit (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* C'est aussi à cela que se rapporte l'action d'Elie, qui sépara les eaux du Jourdain, quand il devait être enlevé au ciel dans un char de feu, comme on le voit (IV. *Reg.* II), parce que l'entrée du ciel est ouverte par le feu de l'Esprit-Saint à ceux qui passent par l'eau du baptême. C'est pourquoi il a été convenable que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

Il faut répondre au *premier* argument, que le passage de la mer Rouge a figuré à l'avance le baptême en ce qu'il efface les péchés, au lieu que le passage du Jourdain l'a figuré en ce qu'il ouvre la porte du royaume céleste,

qui est un effet plus important du baptême et qui a été accompli par le Christ seul. C'est pourquoi il a été plus convenable que le Christ fût baptisé dans le Jourdain que dans la mer.

Il faut répondre au *second*, que dans le baptême on monte par le mouvement de la grâce qui demande qu'on descende par l'humilité, d'après ces paroles de saint Jacques (IV, 6) : *Le Seigneur donne sa grâce aux humbles* et c'est à cette descente qu'il faut rapporter le mot *Jourdain.*

Il faut répondre au *troisième*, que, selon la remarque de saint Augustin (*in serm. Epiph.*), comme les eaux du Jourdain se retirèrent, de même, une fois que le Christ fut baptisé, les péchés se retirèrent aussi. — Ou bien cela signifie que, contrairement aux eaux qui descendent, le fleuve des bénédictions remonte.

ARTICLE V. — LES CIEUX ONT-ILS DU S'OUVRIR QUAND LE CHRIST A ÉTÉ BAPTISÉ ?

1. Il semble que les cieux n'aient pas dû s'ouvrir quand le Christ a été baptisé. Car les cieux doivent s'ouvrir à celui qui a besoin d'y entrer et qui est en dehors. Or, le Christ était toujours dans le ciel, d'après ces paroles (Joan. III, 13) : *Le Fils de l'homme qui est au ciel.* Il semble donc que les cieux n'aient pas dû être ouverts pour lui.

2. L'ouverture des cieux s'entend spirituellement ou corporellement. Or, on ne peut pas l'entendre corporellement, parce que les corps célestes sont impassibles et que rien ne peut les rompre, d'après ces paroles de Job (XXXVII, 18) : *L'avez-vous aidé à tendre les cieux qui sont solides comme un miroir d'airain jeté en fonte ?* On ne peut non plus les entendre spirituellement, parce que les cieux n'ont pas été fermés auparavant aux yeux du Fils de Dieu. Il semble donc qu'il ne soit pas convenable de dire que les cieux ont été ouverts pour lui, après qu'il a été baptisé.

3. Les cieux ont été ouverts aux fidèles par la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* X, 19) : *Nous avons par le sang de Jésus la liberté d'entrer avec confiance dans le sanctuaire.* Par conséquent ceux qui ont reçu son baptême n'ont pu entrer dans le ciel, s'ils sont morts avant sa passion. Les cieux ont donc dû plutôt s'ouvrir pendant sa passion que pendant son baptême.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Luc. III, 20) : *Que Jésus ayant été baptisé et faisant sa prière, le ciel s'ouvrit.*

CONCLUSION. — Le Christ ayant été baptisé et priant, les cieux s'ouvrirent, pour montrer que le chemin qui y mène était ouvert à ceux qui recevaient le baptême.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le Christ a voulu être baptisé pour consacrer par son baptême celui que nous recevrions. C'est pourquoi le baptême du Christ a dû manifester ce qui appartient à l'efficacité du nôtre. A cet égard il y a trois choses à considérer : 1° La vertu principale d'où le baptême tire son efficacité et qui est une force céleste. C'est pour cela qu'*après que le Christ a été baptisé le ciel s'est ouvert*, pour montrer qu'à l'avenir la vertu céleste sanctifierait le baptême. 2° La foi de l'Eglise et de celui qui est baptisé contribue à l'efficacité du baptême ; c'est pour ce motif que ceux qui sont baptisés font une profession de foi et qu'on appelle le baptême le sacrement de la foi. Or, par la foi nous voyons les choses célestes qui surpassent le sens de l'homme et sa raison, et c'est pour signifier cet effet qu'*après que le Christ a été baptisé les cieux se sont ouverts.* 3° Parce que le baptême du Christ nous ouvre tout spécialement l'entrée du royaume céleste, qui avait été d'abord fermée à l'homme par le péché. C'est encore pour cette raison qu'*après le baptême du Christ, les*

cieux ont été ouverts, pour montrer que la voie du ciel est ouverte à ceux qui ont reçu le baptême. Après avoir reçu ce sacrement, il est nécessaire que l'homme prie continuellement pour entrer dans le ciel. Car quoique le baptême remette les péchés, il laisse néanmoins subsister le foyer de la concupiscence qui nous combat au dedans, le monde et le démon qui nous attaquent au dehors. C'est pourquoi l'Evangile dit expressément (Luc. III) que Jésus *ayant été baptisé et priant, le ciel s'est ouvert;* parce que la prière est nécessaire aux fidèles après le baptême, ou pour nous faire comprendre que si le baptême ouvre le ciel à ceux qui croient, c'est par la vertu de la prière du Christ. D'où l'Evangile dit positivement (Matth. III) que le ciel lui a été ouvert, c'est-à-dire qu'il a été ouvert à tout le monde à cause de lui, comme si un empereur disait à quelqu'un qui fait une demande pour un autre : Ce n'est pas à lui que j'accorde ce bienfait, mais c'est à vous, c'est-à-dire c'est à lui à cause de vous, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor*, *Sup. Matth.* hom. IV, *in op. imperf.*).

Il faut répondre au *premier* argument, que, selon la pensée de saint Chrysostome (*ibid. in Matth.*), comme le Christ a été baptisé par rapport à nous, quoiqu'il n'eût pas besoin du baptême pour lui-même; ainsi les cieux lui ont été ouverts de la même manière, puisque selon sa nature divine il y était toujours.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 3), les cieux ont été ouverts, après le baptême du Christ, non par la séparation des éléments, mais aux regards de l'esprit, comme Ezéchiel dit au commencement de son livre que les cieux s'ouvrirent. Saint Chrysostome le prouve en disant (*Sup. Matth. loc. sup. cit.*) : Que si la créature elle-même, c'est-à-dire les cieux avaient été séparés, l'Evangile n'aurait pas dit : *Ils lui ont été ouverts*, parce que ce qui est ouvert matériellement l'est pour tout le monde. D'où l'écrivain sacré dit expressément (Marc. I, 10) : Que *comme Jésus sortait de l'eau il vit les cieux ouverts*, comme si leur ouverture se rapportait à la vision du Christ. Il y en a qui entendent ces paroles d'une vision corporelle et qui disent qu'au moment où le Christ fut baptisé, il se fit une si grande clarté que les cieux parurent ouverts. On peut aussi les entendre de la vision imaginaire. C'est ainsi qu'Ezéchiel a vu les cieux ouverts. Car par la vertu divine et la volonté de raison il a pu se former dans l'imagination du Christ une vision semblable, pour indiquer que le baptême ouvre aux hommes l'entrée du ciel. Enfin on peut également les rapporter à la vision intellectuelle selon que le Christ a vu, après avoir sanctifié le baptême, que le ciel était ouvert aux hommes, ce qu'auparavant il avait vu comme devant se produire.

Il faut répondre au *troisième*, que la passion du Christ ouvre le ciel aux hommes, comme étant la cause commune ou générale de cette faveur. Mais il faut que cette cause commune soit appliquée à chaque individu pour qu'ils y entrent réellement, et c'est ce qui se fait par le baptême, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 3) : *Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort ?* C'est pourquoi il est plutôt parlé de l'ouverture du ciel dans le baptême que dans la passion du Christ.— Ou bien, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor*, *Sup. Matth.* hom. IV, *in op. imperf.*) : Au baptême du Christ, les cieux se sont seulement ouverts ; mais après qu'il eut vaincu le tyran par sa croix, les portes du ciel n'étaient plus nécessaires, puisqu'il ne devait plus jamais être fermé. Aussi les anges ne dirent pas : *Ouvrez les portes*, car elles l'étaient; mais *enlevez-les*. Par là saint Chrysostome nous fait comprendre que c'est

la passion du Christ qui a totalement enlevé les obstacles qui s'opposaient auparavant à l'entrée des âmes des morts dans le ciel, mais que dans son baptême les cieux se sont ouverts pour laisser voir en quelque sorte aux hommes le chemin par lequel ils doivent y entrer.

ARTICLE VI. — EST-IL CONVENABLE QUE L'ESPRIT-SAINT SOIT DESCENDU SUR LE CHRIST APRÈS SON BAPTÊME SOUS LA FORME D'UNE COLOMBE?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de dire que l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ baptisé sous la forme d'une colombe. Or, la plénitude de la grâce a été dans le Christ comme homme dès le commencement de sa conception, parce qu'il a été le Fils unique du Père, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. xxxiv, art. 4). L'Esprit-Saint n'a donc pas dû lui être envoyé dans son baptême.

2. On dit que le Christ est descendu dans le monde par le mystère de l'Incarnation, quand *il s'est anéanti en prenant la forme d'un esclave* (*Phil.* II). Or, l'Esprit-Saint ne s'est pas incarné. Il n'est donc pas convenable de dire qu'il est descendu sur le Christ.

3. On a dû voir dans le baptême du Christ, comme dans un type, ce qui se passe dans le nôtre. Or, dans notre baptême il n'y a pas une mission visible de l'Esprit-Saint. Cette mission visible n'a donc pas dû avoir lieu non plus dans le baptême du Christ.

4. L'Esprit-Saint se répand du Christ sur tous les autres, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. I, 15) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude.* Or, l'Esprit-Saint est descendu sur les apôtres, non sous la forme d'une colombe, mais sous la forme du feu. Il n'aurait donc pas dû descendre sur le Christ sous la forme d'une colombe, mais sous la forme du feu.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Luc. III, 22) : *Le Saint-Esprit descendit sur lui sous la forme sensible d'une colombe.*

CONCLUSION. — Pour montrer que tous ceux qui doivent recevoir le baptême du Christ, s'ils s'en approchent avec un cœur simple et sans dissimulation, recevront la grâce de l'Esprit-Saint, il a été convenable que le Saint-Esprit se montrât sur le Christ après son baptême, sous la forme d'une colombe, qui est un animal simple.

Il faut répondre que ce qui s'est passé à l'égard du Christ dans son baptême, se rapporte, comme le dit saint Chrysostome (*alius auct.* hom. IV *in op. imp. Sup. Matth.*), au mystère de tous ceux qui devaient être baptisés ensuite. Or, tous ceux qui sont baptisés du baptême du Christ reçoivent l'Esprit-Saint, s'ils s'approchent de ce sacrement avec droiture, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. III, 11) : *Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint.* C'est pourquoi il a été convenable que l'Esprit-Saint descendît sur le Christ baptisé.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, cap. 26), il est très-absurde de dire que le Christ ait reçu l'Esprit-Saint à l'âge de trente ans ; car il est venu se faire baptiser étant sans péché, et par conséquent il n'était pas sans l'Esprit-Saint. En effet, ajoute-t-il, s'il a été écrit de Jean qu'il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère ; que doit-on dire du Christ, de l'Homme-Dieu, dont la conception du corps n'a pas été l'œuvre de la chair, mais de l'Esprit ? Alors donc, c'est-à-dire dans son baptême, il a daigné figurer à l'avance son corps, c'est-à-dire l'Eglise, dans laquelle ce sont principalement ceux qui sont baptisés qui reçoivent l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *second*, que, selon la remarque de saint Augustin (*De Trin.* lib. II, cap. 6), on ne dit pas que l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ sous la forme sensible d'une colombe, comme si l'on eût vu la substance même de l'Esprit-Saint qui est invisible, ni comme s'il eût pris cette

créature visible de manière qu'elle ne fît qu'une seule personne avec lui. Car on ne dit pas que l'Esprit-Saint soit une colombe, comme on dit que le Fils de Dieu est homme en raison de l'union. L'Esprit-Saint n'a pas été vu non plus sous la forme d'une colombe comme Jean a vu l'agneau tué dans l'Apocalypse (*Apoc.* v); car cette vision s'est faite dans l'esprit par les images spirituelles des corps; au lieu que pour la colombe personne n'a jamais douté qu'on ne l'ait vue des yeux. L'Esprit-Saint ne s'est pas non plus manifesté sous la forme d'une colombe, comme saint Paul dit (I. *Cor.* x, 4) que *la pierre était le Christ.* Car cette pierre faisait partie des autres choses créées, et c'est par métaphore qu'elle a reçu le nom du Christ qu'elle signifiait; tandis que la colombe n'a existé immédiatement que pour signifier ce mystère, et elle a disparu ensuite, comme la flamme qui a apparu à Moïse dans un buisson ardent. Par conséquent on dit que le Saint-Esprit est descendu sur le Christ, non pas en raison de son union avec la colombe, mais soit en raison de la colombe elle-même qui le signifiait et qui est venue en descendant sur le Christ, soit en raison de la grâce spirituelle qui découle de Dieu sur la créature à la manière de ce qui descend, suivant ces paroles de saint Jacques (I, 17) : *Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des lumières.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. XII), au début des choses spirituelles il y a toujours des visions sensibles à cause de ceux qui ne peuvent avoir l'intelligence du monde immatériel, afin que si plus tard ces visions ne se renouvellent pas, du moins ils croient d'après ce qui s'est passé une première fois. C'est pourquoi quand le Christ a été baptisé, l'Esprit-Saint est descendu visiblement sous une forme sensible, pour que l'on crût ensuite qu'il descend invisiblement sur tous ceux que l'on baptise.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'Esprit-Saint a apparu sur le Christ après son baptême sous la forme d'une colombe pour quatre raisons : 1° A cause de la disposition requise dans celui qui est baptisé et qui consiste à ne pas s'approcher avec feinte; parce que, comme le dit le Sage (*Sap.* I, 5): *L'Esprit-Saint fuit le déguisement.* Or, la colombe est un animal simple, sans astuce et sans fourberie. D'où il est dit (Matth. x, 16) : *Soyez simples comme des colombes.* — 2° Pour désigner les sept dons du Saint-Esprit que la colombe signifie par ses propriétés. En effet, la colombe habite le long des fleuves, afin qu'aussitôt qu'elle aperçoit l'oiseau de proie, elle s'y plonge et lui échappe : ce qui appartient au don de sagesse qui fait que les saints se reposent près des saintes Écritures, comme près d'un fleuve protecteur, pour échapper aux attaques du démon. 2° La colombe choisit les meilleurs grains, ce qui appartient au don de science d'après lequel les saints choisissent les saines maximes pour s'en nourrir. 3° La colombe nourrit les petits des autres; ce qui appartient au don du conseil qui porte les saints à nourrir de leur conseil et de leur exemple les hommes qui ont été petits, c'est-à-dire qui ont imité le démon. 4° La colombe ne déchire rien du bec ; ce qui appartient au don d'intellect par lequel les saints ne pervertissent pas les bonnes doctrines, en les lacérant à la manière des hérétiques. 5° La colombe n'a pas de fiel : ce qui appartient au don de piété qui fait que les saints n'éprouvent pas de colère irraisonnable. 6° La colombe fait son nid dans des cavernes de pierre, ce qui se rapporte au don de force qui fait que les saints se reposent dans les plaies de la mort du Christ qui est la pierre ferme, c'est-à-dire qu'ils y établissent leur refuge et leur espérance. 7° La colombe gémit au lieu de chanter; ce qui appartient au don

de crainte qui fait que les saints se plaisent à gémir sur leurs péchés. — 3° L'Esprit-Saint s'est montré sous la forme d'une colombe, parce que le baptême a pour effet de remettre les péchés et de réconcilier avec Dieu. Car la colombe est un animal doux. C'est pourquoi, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. XII), on a vu dans le déluge cet animal portant un rameau d'olivier et annonçant la tranquillité générale du monde entier, et maintenant il apparaît dans le baptême, nous montrant notre libérateur. 4° L'Esprit-Saint s'est manifesté sous la forme d'une colombe sur le Seigneur après qu'il a été baptisé, pour désigner l'effet général du baptême, qui consiste dans la formation de l'unité de l'Eglise. D'où saint Paul dit (*Ephes.* V, 25) que *le Christ s'est livré lui-même... pour la faire paraître devant lui pleine de gloire, sans tache, sans ride, et sans aucun défaut, la purifiant par l'eau où elle est lavée et par la parole de vie.* C'est pourquoi il est convenable que l'Esprit-Saint se soit montré dans le baptême sous la forme d'une colombe, qui est un animal aimable et sociable. D'où le Christ dit de l'Eglise (*Cant.* VI, 8) : *Il n'y en a qu'une qui soit ma colombe.* — Quant aux apôtres, l'Esprit-Saint est descendu sur eux sous la forme du feu pour deux motifs : 1° Pour montrer la ferveur dont leurs cœurs devaient être embrasés pour prêcher le Christ partout au milieu des persécutions; et c'est pour cela qu'il a apparu en langues de feu. D'où saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. VI) : Le Seigneur a montré visiblement l'Esprit-Saint de deux manières : par une colombe qui s'est reposée sur le Seigneur quand il a été baptisé, et par le feu qui a apparu sur les disciples assemblés; ce qui montre d'une part la simplicité, de l'autre la ferveur. Ainsi de peur que ceux qui ont été sanctifiés par l'Esprit n'agissent par ruse, il s'est montré sous la forme d'une colombe, et de peur que la simplicité ne reste froide, il s'est montré sous la forme du feu. Et dans la crainte qu'on ne se laisse ébranler, parce que les langues ont été divisées, l'unité s'est montrée dans la colombe. 2° Parce que, comme le dit saint Chrysostome (hab. in *Cat. Div. Thomæ*, sup. illud Luc. 3 : *Jesu baptizato*), puisqu'il fallait pardonner les péchés, ce qui se fait dans le baptême, la mansuétude que la colombe démontre était nécessaire ; mais une fois que nous avons reçu la grâce, il reste le temps du jugement qui est signifié par le feu.

ARTICLE VII. — CETTE COLOMBE SOUS LAQUELLE L'ESPRIT-SAINT S'EST MANIFESTÉ ÉTAIT-ELLE UN ANIMAL VÉRITABLE ?

1. Il semble que cette colombe sous laquelle l'Esprit-Saint a apparu n'ait pas été un animal véritable. Car ce qui se montre selon la ressemblance ne paraît exister qu'en apparence. Or, l'Evangile dit (Luc. III, 21) que *l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ, comme une colombe, sous une forme sensible.* La colombe n'a donc pas été véritable, mais c'était une apparence ou la ressemblance de cet animal.

2. Comme la nature ne fait rien en vain, de même Dieu non plus, ainsi qu'on le voit (*De cœlo*, lib. I, text. 32; lib. II, text. 59). Or, puisque cette colombe n'a paru que pour signifier une chose et disparaître ensuite, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. II, cap. 6), il eût été inutile qu'elle fût véritable. Car on pouvait obtenir le même résultat par la ressemblance d'une colombe. Elle n'a donc pas été un animal véritable.

3. Les propriétés d'une chose mènent à la connaissance de sa nature. Si donc cette colombe avait été un animal véritable, ses propriétés auraient signifié la nature d'un véritable animal, mais non l'effet de l'Esprit-Saint. Il ne semble donc pas que cette colombe ait été un animal véritable.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de Agon. christ.* cap. 22) :

Nous ne prétendons pas que Jésus-Christ Notre-Seigneur ait eu seul un corps véritable, et que l'Esprit-Saint se soit manifesté aux yeux des hommes d'une manière fausse ; mais nous croyons que ces deux corps sont vrais.

CONCLUSION. — Comme le Fils de Dieu a pris un corps véritable, de même l'Esprit-Saint a formé une véritable colombe sous laquelle il s'est manifesté, quoiqu'il ne l'ait pas prise de manière à ne faire avec elle qu'une personne.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. v, art. 1), il ne convenait pas que le Fils de Dieu, qui est la vérité du Père, usât de fiction. C'est pourquoi il ne prit pas un corps fantastique, mais un corps véritable. Et comme l'Esprit-Saint est appelé l'*Esprit de vérité*, ainsi qu'on le voit (Joan. xvi), il a formé pour ce motif une colombe véritable sous laquelle il s'est manifesté, quoiqu'il ne l'eût pas prise dans l'unité de sa personne. C'est pour cela qu'après le passage cité saint Augustin ajoute : Comme il ne fallait pas que le Fils de Dieu trompât les hommes, de même il ne fallait pas non plus que l'Esprit-Saint les induisît en erreur. D'ailleurs il n'était pas difficile au Dieu tout-puissant, qui a créé de rien le monde entier, de former le corps d'une véritable colombe, sans le secours des autres colombes ; comme il ne lui a pas été difficile de former un corps véritable dans le sein de Marie sans l'action de l'homme ; puisque la créature corporelle obéit à l'ordre et à la volonté du Seigneur, pour former l'homme dans les entrailles de la femme et pour mettre au monde la colombe.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que l'Esprit-Saint est descendu sous la forme ou la ressemblance d'une colombe, non pour signifier que la colombe n'était pas véritable, mais pour montrer qu'il n'a pas apparu sous la forme de sa substance.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'a pas été inutile de former une colombe véritable pour que le Saint-Esprit parût sous la forme de cet oiseau, puisque la vérité même de la colombe désigne la vérité de l'Esprit-Saint et de ses effets.

Il faut répondre au *troisième*, que les propriétés de la colombe servent tout à la fois à manifester sa nature et à faire connaître les effets de l'Esprit-Saint. Car, par là même que la colombe a ces propriétés, on voit qu'elle est la figure de l'Esprit-Saint.

ARTICLE VIII. — EST-IL CONVENABLE QU'APRÈS LE BAPTÊME DU CHRIST ON AIT ENTENDU LA VOIX DU PÈRE QUI LE RECONNAISSAIT POUR SON FILS ?

1. Il ne semble pas convenable qu'après le baptême du Christ on ait entendu la voix du Père qui le reconnaissait pour son Fils. Car on dit que le Fils et l'Esprit-Saint ont été visiblement envoyés, selon qu'ils se sont manifestés d'une manière sensible. Or, il ne convient pas au Père d'être envoyé, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. ii, cap. 12). Il ne lui convient donc pas non plus de se manifester.

2. La voix est l'expression du Verbe conçu dans le cœur. Or, le Père n'est pas le Verbe. C'est donc à tort qu'il s'est manifesté par la voix.

3. L'homme-Christ n'a pas commencé à être le Fils de Dieu dans le baptême, comme quelques hérétiques l'ont pensé ; mais il l'a été dès le commencement de sa conception. La voix du Père eût donc dû attester la divinité du Christ plutôt à sa naissance qu'à son baptême.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Matth. iii, 17) : *On entendit du ciel une voix qui disait : Celui-là est mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai mis toutes mes complaisances.*

CONCLUSION. — Pour montrer par le baptême du Christ ce qui s'accomplit dans le nôtre, il a été convenable qu'après que le Christ a été baptisé on entendit la voix du Père qui le reconnaissait pour son Fils.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 6 huj. quæst.), dans le baptême du Christ, qui fut le type du nôtre, on a dû démontrer ce qui s'accomplit dans le nôtre. Or, le baptême que les fidèles reçoivent est consacré par l'invocation et la vertu de la Trinité, d'après ces paroles (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* C'est pourquoi dans le baptême du Christ, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Matth. 3 : *Et ecce aperti*, etc.), on a une démonstration du mystère de la Trinité. Car c'est le Seigneur qui est baptisé dans la nature humaine; l'Esprit-Saint est descendu sur lui sous la forme d'une colombe, et on a entendu la voix du Père, qui rendait témoignage à son Fils. Il a donc été convenable que le Père se manifestât alors par cette voix.

Il faut répondre au *premier* argument, que la mission visible ajoute quelque chose à l'apparition; elle y ajoute l'autorité de celui qui envoie. C'est pourquoi on dit que le Fils et le Saint-Esprit, qui viennent d'un autre, sont visiblement envoyés, et qu'ils n'apparaissent pas seulement; au lieu que le Père, qui ne procède pas d'un autre, peut apparaître, mais il ne peut pas être envoyé visiblement.

Il faut répondre au *second*, que le Père ne se montre dans la voix que comme l'auteur de cette voix ou comme parlant par elle. Et parce qu'il est propre au Père de produire le Verbe, ce qui consiste à dire ou à parler, il s'ensuit qu'il est très-convenable que le Père se soit manifesté par la voix qui signifie le Verbe. Par conséquent, c'est la voix elle-même sortie du Père qui atteste la filiation du Verbe, et comme la forme de la colombe, sous laquelle s'est montré l'Esprit-Saint, n'est pas la nature même de cet Esprit; et que d'ailleurs la forme humaine sous laquelle s'est montré le Fils lui-même, n'est pas la nature du Fils de Dieu : de même la voix n'appartient pas non plus à la nature du Verbe ou du Père qui parle. D'où le Seigneur dit, en parlant de son Père (Joan. v, 37) : *Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa forme.* Par là, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Joan.* hom. XXXIX), il les amène insensiblement aux véritables notions philosophiques, en leur montrant que Dieu n'a ni voix, ni forme sensible, mais qu'il est en dehors de toute figure et de tout langage. Et comme c'est la Trinité entière qui a produit la colombe et la nature humaine prise par le Christ, de même c'est elle qui a formé cette voix. Mais dans la voix il n'y a que le Père qui soit annoncé comme parlant, comme il n'y a que le Fils qui ait pris la nature humaine, et comme il n'y a que le Saint-Esprit qui se soit montré sous la forme d'une colombe, comme on le voit par saint Augustin (Fulgentius, *Lib. de fid. ad Pet.* cap. 9).

Il faut répondre au *troisième*, que la divinité du Christ n'a pas dû être manifestée à tout le monde dans sa naissance; elle a dû plutôt être voilée sous les défauts de l'enfance. Mais quand il est arrivé à l'âge mûr, alors qu'il fallait qu'il enseignât, qu'il fît des miracles, et qu'il convertît à lui les hommes, sa divinité devait être manifestée par le témoignage du Père, pour que sa doctrine fût plus digne de foi. C'est pourquoi il dit lui-même (Joan. v, 37) : *Mon Père qui m'a envoyé rend lui-même témoignage de moi.* Et c'est ce qui arrive principalement dans le baptême par lequel les hommes renaissent pour être les fils adoptifs de Dieu. Les fils de Dieu par adoption sont établis d'après la ressemblance qu'ils ont avec son fils naturel, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 29) : *Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils.* D'où saint Hilaire dit (*Sup. Matth.* can. 2) que l'Esprit-Saint descendit sur

Jésus après son baptême, et qu'on entendit la voix du Père qui disait : *Celui-là est mon Fils bien-aimé,* afin que d'après ce qui s'est passé dans le Christ nous sussions qu'après le baptême l'Esprit-Saint accourt des portes célestes en nous, et que nous devenons les enfants de Dieu par l'adoption du Père éternel.

QUESTION XL.

DE LA MANIÈRE DONT LE CHRIST A VÉCU.

Après avoir parlé de ce qui regarde l'entrée du Christ dans ce monde ou de ses commencements, nous avons maintenant à considérer ce qui se rapporte à son développement. — Nous traiterons : 1° de sa manière de vivre ; 2° de sa tentation ; 3° de sa doctrine; 4° de ses miracles. — Sur la première de ces considérations quatre questions se présentent : 1° Le Christ a-t-il dû mener une vie solitaire ou vivre parmi les hommes ? — 2° A-t-il dû être austère dans sa nourriture et ses habits, ou vivre de la vie commune à tout le monde ? — 3° A-t-il dû rester en ce monde dans l'abjection ou vivre dans les richesses et les honneurs ? — 4° A-t-il dû vivre conformément à la loi ?

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST VÉCUT PARMI LES HOMMES (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû vivre parmi les hommes, mais mener une vie solitaire. Car il fallait que le Christ montrât par sa manière de vivre, non-seulement qu'il est homme, mais encore qu'il est Dieu. Or, il ne convient pas que Dieu vive parmi les hommes, puisque le prophète dit (Dan. II, 11) : *Excepté les dieux, qui n'ont point de commerce avec les hommes.* Et Aristote observe (*Pol.* lib. I, cap. 2) que celui qui mène une vie solitaire est une bête sauvage, s'il le fait à cause de son humeur farouche, ou bien il est un Dieu, s'il le fait pour contempler la vérité. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ vécût parmi les hommes.

2. Le Christ a dû mener la vie la plus parfaite, tant qu'il a vécu dans un corps mortel. Or, la vie la plus parfaite est la vie contemplative, comme nous l'avons dit (2ª 2ª, quest. CLXXXII, art. 1 et 2). La solitude étant ce qui convient le mieux à la vie contemplative, d'après ces paroles du prophète (Os. II, 14) : *Je le conduirai dans la solitude, et je parlerai à son cœur;* il semble que le Christ ait dû mener une vie solitaire.

3. La vie du Christ a dû être uniforme, parce qu'on a toujours dû voir en lui ce qu'il y a de plus parfait. Or, quelquefois le Christ cherchait les lieux solitaires en s'éloignant de la foule. D'où saint Remi dit (Sup. Matth. V, hab. in *Cat. div. Thom.*) : L'Evangile nous apprend que le Seigneur a eu trois sortes de refuge : une barque, la montagne et le désert; il se retirait dans l'un de ces asiles toutes les fois que la foule le pressait. Il eut donc dû mener toujours une vie solitaire.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Baruch, III, 38) : *On l'a vu sur la terre et il a conversé avec les hommes* (2).

CONCLUSION. — Puisque le Christ est venu en ce monde pour manifester la vérité et sauver les pécheurs, et que par lui nous avons accès vers Dieu, il a été convenable qu'il menât ici-bas une vie sociale; cependant il a mené pendant un temps la vie solitaire pour donner l'exemple de l'une et de l'autre.

Il faut répondre que la vie du Christ a dû être telle qu'elle convint

(1) Cet article a pour objet de montrer que le Christ a dû mener une vie sociale plutôt qu'une vie solitaire.

(2) Saint Jean montre l'accomplissement de cette prophétie par ces paroles : *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.*

à la fin de l'incarnation pour laquelle il est venu dans le monde. Or, il y est venu : 1° pour manifester la vérité, comme il le dit lui-même (Joan. xviii, 37) : *C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité.* C'est pourquoi il ne devait pas se cacher, en menant une vie solitaire, mais se produire en public, en prêchant publiquement. D'où il dit à ceux qui voulaient le retenir (Luc. iv, 43) : *Il faut que je prêche aux autres villes le royaume de Dieu, parce que c'est pour cela que j'ai été envoyé.* 2° Il est venu pour délivrer les hommes du péché, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Tim.* i, 15) : *Jésus-Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs.* C'est pour cela, comme le dit saint Chrysostome (hab. in *Cat. aur. D. Th.* super illud Luc. iv : *Quià et aliis civitatibus*), quoique le Christ en restant dans le même lieu ait pu attirer à lui tout le monde pour entendre sa prédication, cependant il ne l'a pas fait, nous apprenant par son exemple à courir et à aller chercher celui qui périt, comme le pasteur court après la brebis perdue, comme le médecin va trouver le malade. 3° Il est venu pour que nous ayons par lui un facile accès près de Dieu, comme le dit encore saint Paul (*Rom.* v). C'est pourquoi il a été convenable qu'en conversant familièrement avec les hommes, il leur inspirât la confiance nécessaire pour approcher de lui. D'où l'Evangile dit (Matth. ix, 10) que *Jésus étant à table dans une maison, il y vint beaucoup de publicains et de pécheurs qui mangèrent avec lui et ses disciples,* ce que saint Jérôme explique en disant que les pécheurs ont vu que le publicain, converti à de meilleurs sentiments, avait enfin trouvé moyen de faire pénitence, et qu'ils ont appris par là à ne pas désespérer de leur salut.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ a voulu manifester sa divinité par son humanité. C'est pourquoi en vivant avec les hommes (ce qui est propre à chacun d'eux) il a manifesté à tous sa divinité par ses prédications, ses miracles, sa vie innocente et juste (1).

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (2ª 2æ, quest. clxxxii, art. 1, et quest. clxxxviii, art. 6), la vie contemplative est absolument meilleure que la vie active qui a pour objet les actes corporels ; mais la vie active par laquelle on transmet aux autres par l'enseignement et la prédication ce que l'on a contemplé est plus parfaite que la vie qui se borne à la contemplation seule, parce que cette vie présuppose que l'on contemple beaucoup. C'est pourquoi le Christ a choisi celle-là.

Il faut répondre au *troisième*, que les actions du Christ ont eu pour objet notre instruction. C'est pourquoi pour donner aux prédicateurs l'exemple de ne pas se donner toujours en public, il a voulu quelquefois s'éloigner de la foule. On voit qu'il l'a fait pour trois motifs : 1° Quelquefois pour se reposer corporellement. Ainsi l'Evangile rapporte (Marc. vi, 31) que le Seigneur dit à ses disciples : *Venez à l'écart dans un lieu désert et reposez-vous un peu; car comme il y avait plusieurs personnes qui venaient vers lui, les unes après les autres, ils ne pouvaient pas seulement trouver le temps de manger.* 2° D'autres fois c'était pour prier. Ainsi il est dit ailleurs (Luc. vi, 12) : *En ce temps-là Jésus s'en étant allé sur une montagne pour prier, il y passa toute la nuit en prières ;* ce qui fait dire à saint Ambroise qu'il nous apprend par ses exemples à suivre ses préceptes. 3° Dans d'autres circonstances c'était pour nous apprendre à éviter la faveur humaine. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (Matth. v : *Videns Jesus turbas*) saint Chrysostome

(1) C'est ce qui permettrait aux apôtres de dire : *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt, de verbo vitæ... annuntiamus vobis* (I. Joan. i).

dit (*Hom.* XVI *in Matth.*) : En refusant de s'arrêter dans la ville et sur la place publique pour se retirer sur la montagne et dans la solitude, il nous a appris à ne rien faire avec ostentation et à nous éloigner du tumulte, et surtout quand il faut parler de ce qui est nécessaire.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL DU MENER ICI-BAS UNE VIE AUSTÈRE ?

1. Il semble que le Christ ait dû mener ici-bas une vie austère. Car le Christ a beaucoup plus prêché la vie parfaite que Jean. Or, Jean a mené une vie austère pour porter les hommes à la perfection par son exemple; puisque l'Evangile dit (Matth. III, 4) que *Jean avait un vêtement de poils de chameau et une ceinture de cuir autour de ses reins, qu'il vivait de sauterelles et de miel sauvage;* ce que saint Chrysostome explique en disant (*Hom.* x *in Matth.*) : Qu'il était admirable de voir dans un homme tant de patience et que c'est là ce qui attirait le plus les Juifs à lui. Il semble donc qu'une vie austère aurait à plus forte raison convenu au Christ.

2. L'abstinence se rapporte à la continence; car il est dit (Os. IV, 10) : *Ils mangeront et ils ne seront pas rassasiés; ils s'abandonneront à la fornication et ne cesseront de le faire.* Or, le Christ a observé la continence en lui-même et il a proposé aux autres de la garder, quand il dit (Matth. XIX, 12) : *Il y en a qui se sont faits eunuques pour le royaume des cieux; qui peut comprendre ceci, le comprenne.* Il semble donc que le Christ ait dû mener une vie austère parmi ses disciples.

3. Il paraît ridicule qu'on commence à mener une vie très-resserrée et qu'ensuite on se relâche; car on peut faire dire à son désavantage (Luc. XIV, 30) : *Cet homme a commencé à bâtir et il n'a pu achever.* Or, le Christ a commencé à mener la vie la plus austère après son baptême, en demeurant dans le désert et en y jeûnant pendant quarante jours et quarante nuits. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable qu'après une vie aussi sévère il soit retourné à une vie commune.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Matth. XI, 19) : *Le Fils de l'homme est venu buvant et mangeant.*

CONCLUSION. — Puisqu'il a été convenable que le Christ vécût avec les hommes, il est évident qu'il convenait absolument qu'il bût et mangeât comme tous les autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il convenait à la fin de l'incarnation que le Christ ne menât pas une vie solitaire, mais qu'il vécût avec les autres hommes. Or, il est très-convenable que celui qui vit avec d'autres se conforme à leur manière de vivre, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* IX, 22) : *Je me suis fait tout à tous.* C'est pourquoi il convenait que le Christ bût et mangeât communément comme le font tous les autres hommes. D'où saint Augustin observe (*Cont. Faust.* lib. XVI, cap. 31) qu'on dit que Jean ne buvait, ni ne mangeait, parce qu'il ne faisait pas usage de la même nourriture que les Juifs. Par conséquent si le Seigneur n'en eût pas fait usage, on n'aurait pas dit par rapport à lui qu'il mangeait et buvait.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans sa vie le Seigneur a donné l'exemple de la perfection pour toutes les choses qui appartiennent par elles-mêmes au salut. Mais l'abstinence du boire et du manger n'appartient pas par elle-même au salut, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* XIV, 17) : *Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire, ni dans le manger.* Et saint Augustin (*De quæst. Evang.* quest. XI) expliquant ce passage de l'Evangile (Matth. XI) : *Justificata est sapientia à filiis suis*, dit que les saints apôtres ont compris que le royaume de Dieu ne consiste ni dans

le boire, ni dans le manger, mais dans cette égalité d'âme qui fait qu'on ne se laisse pas enorgueillir par la fortune, ni abattre par l'indigence. Et ailleurs le même docteur ajoute (*De doct. christ.* lib. III, cap. 12) : Dans tout cela ce n'est pas l'usage des choses, mais c'est la passion de celui qui s'en sert qui est coupable. Ainsi ces deux vies sont l'une et l'autre louables et permises ; c'est-à-dire que l'on peut faire abstinence après s'être séparé de la société des hommes, et celui qui est appelé à vivre au milieu d'eux peut mener la vie commune. C'est pour cela que le Seigneur a voulu donner l'exemple de l'une et l'autre. Quant à Jean, comme l'observe saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. XXXVIII), il n'avait pour se faire connaître que sa vie et sa justice, au lieu que le Christ avait ses miracles pour lui rendre témoignage. Ayant donc laissé Jean se distinguer par le jeûne, il marcha dans une voie contraire et il s'assit à la table des publicains où il but et mangea.

Il faut répondre au *second* argument, que comme les autres hommes obtiennent par l'abstinence la vertu de se contenir, de même le Christ comprimait la chair dans ses disciples par la vertu de sa divinité. C'est pour cela que l'Evangile dit (Matth. IX) : que les pharisiens et les disciples de Jean jeûnaient, mais qu'il n'en était pas de même des disciples du Christ. Ce que Bède explique en disant (cap. 12 in Marc. et Ambros. super illud Luc. I : *Ne timeas, Maria*) : que Jean ne but ni vin, ni liqueur forte, parce que l'abstinence augmente le mérite de celui qui n'a sur le corps aucun pouvoir par nature. Mais le Seigneur ayant naturellement le pouvoir de pardonner les péchés, pourquoi aurait-il délaissé ceux qu'il pouvait rendre plus purs que ceux qui font abstinence ?

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. XIII), pour nous apprendre combien le jeûne est grand et de quel secours il est contre le démon, et parce qu'après le baptême il ne faut pas se livrer à la bonne chère, mais à la mortification (1), le Christ lui-même a jeûné, non qu'il en eût besoin, mais pour notre instruction. Cependant il n'a pas jeûné plus de temps que Moïse et Elie pour ne pas rendre incroyable son incarnation. Selon l'interprétation mystique de saint Grégoire (*Hom.* XVI *in Evang.*), à l'exemple du Christ nous jeûnons quarante jours, parce que la vertu du Décalogue est remplie par les quatre livres de l'Evangile ; car le nombre dix répété quatre fois donne quarante. Ou bien parce que dans ce corps mortel nous subsistons d'après les quatre éléments et que c'est en voulant le satisfaire que nous allons contre les préceptes du Seigneur qui nous sont transmis par le Décalogue (2). — Ou encore d'après saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 81) : Toute la science de la sagesse consiste à connaître le Créateur et la créature. Le Créateur est la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il y a des créatures qui sont invisibles, comme l'âme à laquelle on attribue le nombre ternaire ; car nous devons aimer Dieu de trois manières, de tout notre cœur, de toute notre âme et de tout notre esprit. Il y en a d'autres qui sont visibles, comme le corps, auxquels se rapporte le nombre quaternaire, à cause du chaud, de l'humide, du froid et du sec. Par conséquent, le nombre dix qui embrasse la science de la sagesse tout entière étant multiplié par quatre, c'est-à-dire par le nombre qu'on attribue au corps, il produit le nombre quarante. C'est pourquoi le temps pendant lequel nous gémissons et nous faisons pénitence comprend une période de quarante jours. Néanmoins il était convenable qu'après avoir jeûné et après

(1) Bossuet exprime la même pensée, 15e semaine, élévat. I.

(2) Saint Grégoire ajoute une troisième raison que saint Thomas a rapportée précédemment (Voy. tom. V, p. 518).

avoir vécu dans le désert, le Christ revint à la vie commune. Car ceci convient à la vie qui a pour objet de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé et qui est celle que le Christ a prise. Il faut d'abord qu'on se livre à la contemplation et qu'ensuite on paraisse en public pour vivre avec les autres. C'est ce qui fait dire au vénérable Bède (Super Marc. II et Ambros. *loc. sup. citat.*) : Le Christ a jeûné pour que vous ne puissiez pas vous soustraire à ce précepte ; il a mangé avec les pécheurs pour qu'en voyant sa grâce vous reconnaissiez sa puissance.

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL DU MENER UNE VIE PAUVRE EN CE MONDE (1) ?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû mener une vie pauvre en ce monde. Car il a dû prendre la vie qui est la plus préférable. Or, la vie la plus préférable est celle qui tient le milieu entre les richesses et la pauvreté. Et le Sage dit (*Prov.* XXX, 8) : *Ne me donnez ni la pauvreté, ni les richesses ; accordez-moi seulement ce qui m'est nécessaire pour vivre.* Le Christ n'a donc pas dû mener une vie pauvre, mais une vie moyenne.

2. Les richesses extérieures se rapportent à l'usage du corps, quant à la nourriture et au vêtement. Or, le Christ a mené une vie commune pour la nourriture et le vêtement, selon les habitudes de ceux avec lesquels il vivait. Il semble donc qu'il ait dû aussi pour les richesses et la pauvreté prendre le mode de vie le plus commun, sans tomber dans l'indigence la plus profonde.

3. Le Christ a invité principalement les hommes à imiter son humilité, en disant (Matth. XI, 29) : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur.* Or, c'est surtout dans les riches que l'humilité est louable. D'où l'Apôtre dit (I. *Tim.* ult. 17) : *Commandez aux riches de ce siècle de ne point s'enorgueillir.* Il semble donc que le Christ n'ait pas dû mener une vie pauvre.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Matth. VIII, 20) : *Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête* ; c'est comme si le Christ disait, d'après saint Jérôme (in illud Matth. VIII : *Accedens unus scriba*) : Pourquoi désirez-vous me suivre à cause des richesses et des profits du siècle, puisque je suis si pauvre que je n'ai pas même une maison et que ce n'est pas sous mon toit que je m'abrite. Et à l'occasion de ces autres paroles (Matth. XVII) : *Ut non scandalizemus eos, vade ad mare*, saint Jérôme dit : Ces paroles édifient celui qui les entend, quand il apprend que le Seigneur était tellement pauvre qu'il n'avait pas de quoi payer le tribut pour lui et pour l'apôtre saint Pierre.

CONCLUSION. — Le Christ a mené ici-bas une vie pauvre, soit parce que ce genre de vie convenait au ministère de la prédication, soit pour nous distribuer les richesses spirituelles, soit ensuite pour que sa prédication ne fût pas attribuée à la cupidité.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ menât une vie pauvre en ce monde. 1° Parce que c'était convenable à l'office de la prédication pour lequel il dit qu'il est venu (Marc. I, 38) : *Allons dans les bourgs et les cités du voisinage, car c'est pour cela que je suis venu.* En effet il faut que ceux qui prêchent la parole de Dieu soient absolument délivrés du souci des choses du siècle, pour se livrer totalement à leur ministère ; ce que ne peuvent faire ceux qui possèdent des richesses. D'où le Seigneur envoyant

(1) Les prophètes avaient annoncé que le Christ mènerait une vie pauvre (*Ps.* LXIX) : *Ego verò egenus et pauper sum.* (*Ps.* XXXIX) : *Ego autem mendicus sum et pauper.* (*Ps.* CVIII) : *Persecutus est hominem inopem et mendicum.* (Hier. *Thren.* cap. III) : *Recordare paupertatis meæ, absinthii et fellis.*

ses apôtres prêcher leur dit (Matth. x, 9) : *Ne possédez ni or, ni argent*, et c'est pour cela que les apôtres disent eux-mêmes (*Act.* vi, 2) : *Il n'est pas raisonnable que nous quittions la parole de Dieu pour le service des tables.* 2° Parce que comme il a pris la mort corporelle pour nous donner la vie spirituelle, de même il s'est soumis à la pauvreté du corps pour nous donner les richesses de l'âme, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* viii, 9) : *Vous savez la grâce que vous a faite Notre-Seigneur Jésus-Christ qui s'est rendu pauvre à cause de nous, afin que vous devinssiez riches par sa pauvreté.* 3° De peur que s'il eût possédé des richesses, on eût attribué sa prédication à la cupidité. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (*Sup. Matth.* in illud cap. 10 : *Nolite possidere aurum*), que si les disciples avaient eu des richesses, ils auraient paru prêcher non pour sauver les hommes, mais pour faire fortune ; et on peut appliquer au Christ le même raisonnement. 4° Afin que sa divinité se manifestât avec d'autant plus d'éclat que par sa pauvreté il paraissait plus abject. D'où il est dit (*in quod. serm. Ephes. concil.*, pars. iii, cap. 9) : Il a choisi tout ce qu'il y a de pauvre et de vil, tout ce qu'il y a de médiocre et d'obscur, pour que l'on sût que sa divinité avait transformé le monde. C'est pourquoi il a choisi une mère pauvre, une patrie plus pauvre encore, et qu'il a vécu sans ressources, comme on le voit dans la crèche (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ceux qui veulent vivre vertueusement doivent éviter l'excès des richesses et la mendicité, selon qu'ils sont des occasions de pécher. Car l'excès des richesses est une occasion de s'enorgueillir ; et la mendicité est une occasion de voler, de mentir ou de se parjurer. Mais parce que le Christ n'était pas capable de pécher, il ne devait pas éviter la mendicité pour la raison qui portait Salomon à la fuir. D'ailleurs toute mendicité n'est pas une occasion de vol et de parjure, et Salomon paraît le dire plus loin ; mais il n'y a que celle qui est contraire à la volonté. On vole et l'on se parjure pour l'éviter. Mais la pauvreté volontaire (2) n'a pas ce danger, et c'est celle-là que le Christ a choisie.

Il faut répondre au *second*, que l'on peut mener une vie commune quant à la nourriture et au vêtement non-seulement en possédant des richesses, mais encore en recevant des femmes et des riches le nécessaire. C'est ce que le Christ a fait. Car l'Evangile dit (Luc. viii, 2) : *Il y avait des femmes qui suivaient le Christ et qui l'assistaient de leurs biens.* Car, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 27 : *Erant ibi mulieres*), c'était la coutume parmi les Juifs ; et on ne trouvait pas mauvais d'après les mœurs antiques que les femmes se servissent de leurs biens pour nourrir et pour vêtir leurs maîtres. Mais comme les gentils pouvaient s'en scandaliser, saint Paul dit qu'il ne l'a pas fait. Ainsi on pouvait donc mener une vie commune sans avoir les soucis qui empêchent le ministère de la prédication, et cependant sans posséder de richesses (3).

Il faut répondre au *troisième*, que dans celui qui est pauvre par nécessité, l'humilité n'est pas très-recommandable ; mais dans celui qui est pauvre volontairement (comme l'a été le Christ) la pauvreté elle-même est la marque de la plus grande humilité.

(1) C'est en effet une des preuves les plus remarquables de la divinité de la religion.

(2) Cajétan fait remarquer que par la pauvreté volontaire saint Thomas entend celle qu'on accepte sans peine, mais non la pauvreté dont on a fait vœu, parce que si l'on a regret de son vœu, la pauvreté qu'on s'est engagé à garder devient forcée et involontaire.

(3) Voyez sur la mendicité du Christ ce que nous avons dit (tom. v, pag. 651).

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL VÉCU EN CETTE VIE SELON LA LOI?

1. Il semble que le Christ n'ait pas vécu conformément à la loi. Car la loi ordonnait de ne rien faire dans le sabbat, comme *Dieu s'est reposé le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites* (*Gen.* II). Or, il a guéri un homme le jour du sabbat et lui a ordonné de porter son lit. Il semble donc qu'il n'ait pas agi selon la loi.

2. Le Christ a fait ce qu'il a enseigné d'après ces paroles de l'Ecriture (*Act.* I, 1): *Jésus commença à faire et à enseigner*. Or, l'Evangile dit (Matth. XV, 11) : *Que tout ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme;* ce qui est contraire au précepte de la loi qui disait que l'homme devenait impur par la nourriture qu'il prenait, comme on le voit (*Lev.* XI). Il semble donc qu'il ne se soit pas conformé à la loi.

3. Il semble qu'on doive juger de même celui qui fait l'action et celui qui y consent, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 32) : *Non-seulement ceux qui font l'action, mais encore ceux qui y consentent.* Or, le Christ a consenti à l'action de ses disciples qui transgressaient la loi en arrachant des épis le jour du sabbat et il les a excusés (Matth. XII). Il semble donc qu'il n'ait pas vécu selon la loi.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit lui-même (Matth. V, 17) : *Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes.* Ce que saint Chrysostome explique en disant (*Hom.* XVI *in Matth.*) : Il a accompli la loi, d'abord en ne transgressant aucune des observances légales, ensuite en justifiant par la foi, ce que la loi prise à la lettre ne pouvait pas faire.

CONCLUSION. — Le Christ a vécu en ce monde suivant les préceptes de la loi pour approuver la loi ancienne, la consommer en lui-même en l'observant et enlever aux Juifs l'occasion de calomnier.

Il faut répondre que le Christ s'est conformé en tout aux préceptes de la loi. La preuve en est qu'il a voulu être circoncis; car la circoncision est un engagement que l'on prend de suivre la loi, d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* V, 3) : *Je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il s'oblige à garder toute la loi.* Et il a voulu vivre ainsi conformément à la loi : 1° pour l'approuver; 2° pour la consommer en lui-même en l'observant et la mener à sa fin, en montrant qu'elle se rapportait à lui; 3° pour enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier; 4° pour délivrer les hommes de la servitude de cette loi, suivant ces autres paroles du même apôtre (*Gal.* IV, 4) : *Dieu a assujetti son Fils à la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur prouve lui-même qu'il n'a pas transgressé la loi de trois manières : 1° Parce que le précepte qui ordonne la sanctification du sabbat n'interdit pas l'œuvre divine, mais l'œuvre humaine. Car quoique Dieu ait cessé le septième jour de créer de nouvelles créatures, cependant il opère toujours pour conserver et gouverner celles qu'il a créées. Les miracles que le Christ faisait étaient des œuvres divines. C'est pour cela qu'il dit (Joan. V, 17) : *Mon Père ne cesse d'agir et j'agis toujours aussi.* 2° Il se justifie parce que la loi ne défend pas les œuvres qui sont nécessaires au salut, même au salut corporel. D'où le Seigneur dit (Luc XIII, 15) : *Y a-t-il quelqu'un de vous qui ne délie pas son bœuf ou son âne le jour du sabbat et qui ne les tire pas de l'étable pour les mener boire.* Et plus loin (XIV, 5) : *Qui est celui d'entre vous, dont l'âne ou le bœuf soit tombé dans un puits et qui ne l'en retire pas aussitôt le jour du sabbat.* Or, il est évident que les miracles que le Christ faisait appartenaient au salut du corps et de l'âme. 3° Parce que la loi ne défend pas les œuvres qui appartiennent au culte de Dieu. D'où il est dit (Matth. XII, 5) : *N'avez-vous*

pas lu dans la loi qu'aux jours du sabbat les prêtres violent le sabbat dans le temple sans être coupables. Et ailleurs (Joan. VII, 23) : *On circoncit un homme le jour du sabbat.* En commandant au paralytique de porter son lit le jour du sabbat, cette action appartenait au culte de Dieu, c'est-à-dire à la louange de la vertu divine. Ainsi il est évident que le Christ n'a pas transgressé le sabbat, quoique les Juifs le lui aient faussement reproché en disant (Joan. IX, 16) : *Cet homme n'est point envoyé de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat.*

Il faut répondre au *second,* que le Christ a voulu montrer par ces paroles que l'âme de l'homme ne devient pas immonde par suite de l'usage qu'il fait de certains aliments considérés d'après leur nature, mais seulement d'après leur signification. Et si dans la loi il y avait des aliments qu'on considérait comme immondes, c'était d'après leur signification. D'où saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. VI, cap. 7) : Si on nous interroge sur le porc et l'agneau, nous dirons qu'ils sont l'un et l'autre purs par leur nature, parce que toute créature de Dieu est bonne; mais par rapport à la signification, l'agneau est pur, le porc est immonde.

Il faut répondre au *troisième,* que les disciples, quand ils arrachaient des épis le jour du sabbat pour se nourrir, ne transgressaient pas la loi, parce qu'ils étaient pressés par la faim. C'est ainsi que David n'a pas transgressé la loi, quand, par nécessité, il a mangé les pains sacrés qu'il ne lui était pas permis de toucher.

QUESTION XLI.

DE LA TENTATION DU CHRIST.

Après avoir parlé de la vie du Christ, nous devons nous occuper de sa tentation. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° A-t-il été convenable que le Christ fût tenté ? — 2° Du lieu de sa tentation. — 3° Du temps. — 4° Du mode et de l'ordre.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST FUT TENTÉ?

1. Il semble qu'il ne convenait pas que le Christ fût tenté. Car tenter c'est faire une expérience : ce qui n'a lieu qu'à l'égard de ce qu'on ne connaît pas. Or, la vertu du Christ était connue des démons : puisqu'il est dit (Luc. IV, 41) : qu'*il ne laissait pas parler les démons, parce qu'ils savaient qu'il est le Christ.* Il semble donc que le Christ n'ait pas dû être tenté.

2. Le Christ était venu pour détruire l'œuvre du démon, d'après ces paroles (Joan. III, 8) : *Le Fils de Dieu a paru en ce monde pour détruire les œuvres du démon.* Or, il n'appartient pas au même individu de détruire les œuvres de quelqu'un et de les souffrir. Par conséquent il paraît inconvenant que le Christ ait souffert d'être tenté par le diable.

3. Il y a trois sortes de tentation, l'une qui vient de la chair, l'autre du monde et la troisième du démon. Or, le Christ n'a été tenté ni par la chair, ni par le monde. Il n'a donc pas dû non plus être tenté par le démon.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Matth. IV, 1) que *Jésus a été conduit par l'esprit dans le désert pour être tenté par le démon.*

CONCLUSION. — Le Christ a voulu être tenté pour nous servir d'exemple et d'aide contre les tentations et nous apprendre de quelle manière nous pourrions les vaincre.

Il faut répondre que le Christ a voulu être tenté : 1° Pour nous donner un secours contre les tentations. D'où saint Grégoire dit (*Hom.* XVI *in Ev.*) : Il n'était pas indigne de notre Rédempteur, qui était venu pour être mis à

mort, de se laisser tenter; car il était juste qu'il vainquît nos tentations par les siennes, comme il était venu vaincre notre mort par la sienne. 2° Pour que nous fussions sur nos gardes, afin que personne, quelque saint qu'il fut, ne se crût tranquille et à l'abri de la tentation. C'est pour cela qu'il a voulu être tenté par le baptême, parce que, comme le dit saint Hilaire (*Sup. Matth.* can. III) : Quand nous sommes sanctifiés les efforts du démon redoublent, parce qu'il désire davantage remporter la victoire sur les saints. D'où l'Ecriture dit (*Eccli.* II, 1) : *Mon fils, lorsque vous entrerez au service de Dieu, demeurez ferme dans la justice et dans la crainte, et préparez votre âme à la tentation.* 3° A cause de l'exemple, pour nous apprendre le moyen de triompher des tentations du démon. D'où saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 12) : Que le Christ se laissa tenter par le démon pour être notre médiateur et nous aider à surmonter les tentations, non-seulement par son secours, mais encore par son exemple. 4° Pour que nous ayons confiance dans sa miséricorde. D'où saint Paul dit (*Hebr.* IV, 15) : *Nous n'avons pas un pontife qui ne puisse compatir à nos infirmités, ayant été tenté en toutes choses, et étant semblable à nous, sauf le péché.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. IX, cap. 21), le Christ s'est fait connaître aux démons autant qu'il l'a voulu, non par ce qui est la vie éternelle (1), mais par des effets temporels de sa vertu, d'après lesquels ils conjecturaient qu'il était le Fils de Dieu. Mais comme d'ailleurs ils voyaient en lui des signes de faiblesse humaine, ils ne savaient pas avec certitude qu'il était le Fils de Dieu, et c'est pour cela qu'ils voulurent le tenter. C'est ce qu'exprime l'Evangile (Matth. IV), quand il dit qu'après que *le Seigneur eut faim, le tentateur s'approcha de lui;* parce que, selon la remarque de saint Hilaire (*loc. sup. cit.*), le démon n'aurait pas osé tenter le Christ, s'il n'eût reconnu en lui, d'après l'infirmité de la faim, ce qui appartient à l'homme. Ce qui est évident d'après la manière même dont il l'a tenté, puisqu'il dit : *Si tu es le Fils de Dieu;* ce que saint Ambroise explique en disant (Luc. IV) : Pourquoi emploie-t-il cette manière de s'exprimer, sinon parce qu'il savait que le Fils de Dieu viendrait, mais il ne pensait pas qu'il était venu à cause de cette infirmité corporelle.

Il faut répondre au *second*, que le Christ était venu détruire les œuvres du démon, non en agissant par sa puissance, mais plutôt en souffrant de lui et de ses membres tous les affronts, de manière à triompher du diable par la justice et non par la force. C'est ainsi que saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 13) que le diable n'a pas dû être vaincu par la puissance de Dieu, mais par sa justice. C'est pourquoi, à l'égard de la tentation du Christ, il faut considérer ce qu'il a fait par sa volonté propre et ce qu'il a souffert de la part du démon. Ainsi il s'est livré au tentateur par sa volonté propre. D'où il est dit (Matth. IV) : *Jésus a été conduit dans le désert par l'Esprit pour être tenté par le diable.* Saint Grégoire dit (*Hom.* XVI *in Evang.*) que ce passage doit s'entendre de l'Esprit-Saint, de manière que son Esprit l'a conduit là où l'esprit malin l'a trouvé pour le tenter. Il a souffert que le démon l'enlevât sur le faîte du temple, ou sur une montagne très-élevée. Il n'est pas étonnant, ajoute le même docteur (*ibid.*), qu'il lui ait permis de le conduire sur une montagne, puisqu'il a permis à ses membres de le crucifier. On entend qu'il s'est laissé transporter par le démon, non par nécessité, mais, selon l'expression d'Origène (*Sup. Luc.* hom. XXXI), il

(1) Il ne lui a pas manifesté son essence divine dont la vue est l'objet de la vie éternelle.

le suivait pour être tenté, comme un athlète qui s'offre de lui-même au combat.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* IV, 15) : *Le Christ a voulu être tenté en toutes choses*, *sauf le péché*. La tentation qui vient de l'ennemi peut être sans péché, parce qu'elle est produite uniquement par la suggestion extérieure (1), au lieu que la tentation qui vient de la chair ne peut exister sans péché (2), parce que cette espèce de tentation est produite par la délectation et la concupiscence; et, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 4), il y a péché quand la chair lutte contre l'esprit. C'est pourquoi le Christ a voulu être tenté par l'ennemi, mais non par la chair.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL DU ÊTRE TENTÉ DANS LE DÉSERT?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû être tenté dans le désert. Car le Christ a voulu être tenté pour nous servir d'exemple, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, un exemple doit être proposé manifestement à ceux qui doivent le suivre. Il n'a donc pas dû être tenté dans le désert.

2. Saint Chrysostome dit (*Sup. Matth.* hom. XIII) que le démon se presse plus vivement pour tenter quand il voit des solitaires. C'est pourquoi dans le commencement il a tenté la femme, lorsqu'il l'a trouvée sans son mari; et par là il semble que le Christ en se retirant dans le désert pour être tenté s'est de lui-même exposé à la tentation. Par conséquent puisque sa tentation est l'exemple que nous devons suivre, il semble que les autres devraient aussi s'exposer aux tentations; ce qui cependant paraît être dangereux, puisque nous devons plutôt en éviter les occasions.

3. Saint Matthieu raconte (IV) que dans la seconde tentation le diable *transporta le Christ dans la cité sainte et le plaça sur le sommet du temple;* ce qui n'avait pas lieu dans le désert. Il n'a donc pas été tenté là seulement.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Marc. I, 13) : *Que Jésus demeura quarante jours et quarante nuits dans le désert et qu'il y fut tenté par Satan.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ fût tenté dans le désert, pour délivrer de l'exil l'homme qui avait été chassé du paradis dans un lieu désert.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), le Christ s'est soumis au démon par sa volonté propre pour être tenté, comme aussi il s'est volontairement soumis à ses suppôts pour être mis à mort; autrement le diable n'aurait pas osé venir à lui. Le démon tente plus fortement celui qui est solitaire, parce que, selon la pensée de l'Ecriture (*Eccl.* IV, 12) : *Si quelqu'un a de l'avantage sur l'un, tous les deux lui résistent.* D'où il suit que le Christ est allé dans le désert comme dans un champ de bataille, pour y être tenté par le diable. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 4) que le Christ se retirait à dessein dans le désert pour y provoquer le démon. Car si le démon n'eût pas combattu, ajoute-t-il, le Christ ne l'aurait pas vaincu pour moi. Il ajoute encore d'autres raisons en disant que le Christ a ainsi agi par mystère pour délivrer de l'exil Adam, qui avait été chassé du paradis dans le désert, et aussi pour nous apprendre par son exemple que le démon porte envie à ceux qui tendent à ce qu'il y a de plus parfait.

(1) La tentation du Christ a été purement extérieure. Saint Grégoire distingue à ce sujet dans toute tentation trois degrés : la suggestion, la délectation et le consentement. Le démon n'a pu aller au delà de la suggestion dans la tentation du Christ.

(2) Cette lutte de la chair contre l'esprit est un péché, parce qu'elle se fait en dehors de la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ nous est donné à tous pour exemple par la foi, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* XII, 2) : *Nous avons les yeux sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi.* Or, la foi, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* X, 17), *vient de l'ouïe,* et non de la vue ; le Seigneur dit lui-même (Joan. XX, 29) : *Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru.* C'est pourquoi pour que la tentation du Christ nous servît d'exemple, il n'a pas fallu que les hommes la vissent, mais il a suffi de la leur raconter.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes d'occasion de tentation. L'une vient de l'homme, comme quand quelqu'un s'expose prochainement au péché sans en éviter les occasions. Cette occasion de tentation doit être évitée, comme on le voit d'après ces paroles (*Gen.* XIX, 17) : *Ne restez pas dans tout le pays qui est autour de Sodome.* L'autre occasion de tentation vient du démon, qui porte toujours envie à ceux qui tendent à la perfection, comme le dit saint Ambroise (*loc. sup. cit.*). On ne doit pas éviter cette occasion de tentation. D'où saint Chrysostome dit (*alius auctor sup. Matth.* hom. V, *in op. imperf.*) que le Christ n'a pas été seul conduit dans le désert par l'Esprit, mais qu'il en est de même de tous les enfants de Dieu qui ont l'Esprit-Saint. Car ils ne se contentent pas de rester oisifs ; mais l'Esprit-Saint les pousse à entreprendre une grande chose, qui consiste à se retirer dans le désert relativement au démon, parce qu'il n'y a pas là d'injustice dans laquelle le diable se délecte. D'ailleurs toute bonne œuvre est déserte quant à la chair et au monde ; parce qu'elle n'est conforme ni à la volonté de la chair, ni à celle du monde. Il n'est pas dangereux de donner au diable cette occasion de tentation ; car c'est plutôt un conseil de l'Esprit-Saint, qui est l'auteur de toute perfection, qu'une attaque du diable jaloux.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y en a qui prétendent que toutes les tentations ont eu lieu dans le désert. Quelques-uns d'entre eux disent que le Christ a été conduit dans la cité sainte, non pas réellement, mais en imagination ; d'autres veulent que la cité sainte, c'est-à-dire Jérusalem, ait été appelée le désert, parce que Dieu l'avait abandonnée. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à ces hypothèses ; car saint Marc dit à la vérité que le démon l'a tenté dans le désert, mais il ne dit pas qu'il ne l'ait tenté que là.

ARTICLE III. — LA TENTATION DU CHRIST A-T-ELLE DU AVOIR LIEU APRÈS SON JEUNE ?

1. Il semble que la tentation du Christ n'ait pas dû avoir lieu après son jeûne. Car nous avons dit (quest. préc. art. 2) qu'il ne lui convenait pas d'avoir une vie austère. Or, c'est un acte d'austérité extrême que de rester quarante jours et quarante nuits sans manger. Car c'est ainsi que l'on entend que le Christ a jeûné pendant quarante jours et quarante nuits ; puisque, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XVI *in Evang.*), pendant tout ce temps il n'a pris aucune nourriture. Il ne semble donc pas qu'un pareil jeûne ait dû précéder sa tentation.

2. L'Evangile dit (Marc. I, 13) : qu'*il était dans le désert depuis quarante jours et quarante nuits et qu'il était tenté par Satan.* Or, il jeûna quarante jours et quarante nuits. Il semble donc qu'il n'ait pas été tenté par le démon après son jeûne, mais pendant qu'il jeûnait.

3. On ne voit pas que le Christ ait jeûné plus d'une fois. Mais il est dit qu'il n'a pas été tenté qu'une fois par le démon, puisque d'après saint Luc (IV, 13) : *Quand le diable eut achevé toutes ses tentations, il se retira de lui*

pour un temps. Par conséquent comme le jeûne n'a pas précédé la seconde tentation, de même il n'a pas dû précéder la première.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Matth. IV, 2) : *Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits il eut faim, et alors le tentateur s'approcha de lui.*

CONCLUSION. — C'est avec raison que le Christ a voulu être tenté, après avoir jeûné, pour notre exemple et notre instruction, afin de nous apprendre à être humbles, quand nous voyons quelque chose de bien en nous.

Il faut répondre que c'est avec raison que le Christ a voulu être tenté après avoir jeûné : 1° A cause de l'exemple; parce que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), puisqu'il importe à tous de se tenir en garde contre les tentations, en jeûnant avant la tentation qui devait l'assaillir, il nous a appris que c'était par le jeûne qu'il fallait nous armer contre nos propres tentations. C'est pourquoi l'Apôtre compte le jeûne parmi les armes de la justice (II. *Cor*. VI). 2° Pour nous montrer que le diable vient tenter ceux qui jeûnent aussi bien que les autres qui se livrent à de bonnes œuvres. C'est pour cela que le Christ est tenté après son baptême, comme après son jeûne. D'où saint Chrysostome dit (*Sup. Matth*. hom. XIII) : Pour nous apprendre combien le jeûne est salutaire et de quel secours il est contre le démon et pour nous faire voir qu'après le baptême il ne faut pas s'abandonner au plaisir, mais s'exercer au jeûne; le Christ a jeûné, sans avoir besoin de le faire, mais pour notre instruction. 3° Parce qu'après le jeûne il a ressenti la faim, ce qui a donné au démon l'audace de l'attaquer, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Toutefois quand il eut faim, comme le dit saint Hilaire (*Sup. Matth*. can. III), ce ne fut pas par indigence ou par besoin, mais il abandonna l'homme à sa nature, parce que le diable ne devait pas être vaincu par Dieu, mais par la chair que le Verbe a prise. C'est pour cela, ajoute saint Chrysostome (ut sup.), qu'il ne jeûna pas plus longtemps que Moïse et Elie, dans la crainte qu'on ne cessât de croire que sa chair était véritable.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'a pas été convenable que la vie du Christ fût austère, pour qu'il se montrât comme ceux auxquels il a prêché. Mais personne ne doit se charger de l'office de la prédication, s'il n'est d'abord pur et d'une vertu parfaite. C'est ainsi qu'il est dit du Christ (*Act*. I, 1) : *Qu'il commença à agir et à enseigner*. C'est pourquoi, immédiatement après son baptême, le Christ prit un genre de vie austère, pour nous apprendre que c'est après avoir dompté leur chair, que les autres doivent se livrer à l'office de la prédication, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor*. IX, 27) : *Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé.*

Il faut répondre au *second*, que ce passage de l'Evangile saint Marc peut signifier que le Seigneur *a été dans le désert quarante jours et quarante nuits*, pendant lesquels il a jeûné. Ces paroles : *Il a été tenté par Satan*, ne doivent pas s'entendre des quarante jours et des quarante nuits pendant lesquels il a jeûné; mais du temps qui a suivi, puisque saint Matthieu dit : qu'*après avoir jeûné pendant quarante jours et quarante nuits, il eut faim;* et c'est de là que le tentateur a pris occasion de s'approcher de lui. Ce qu'il ajoute, en disant que *les anges le servaient*, doit s'entendre du temps qui s'est écoulé après la tentation. C'est ce que prouve saint Matthieu, qui dit (IV, 11) : *Alors le démon le laissa*, c'est-à-dire après la tentation, *et voici que les anges s'approchèrent et le servirent*. Quant à ce que saint Marc intercale, en disant (cap. I, 13), *il était avec les bêtes*, saint Chrysostome pense (*Hom*. XIII *in Matth.*) qu'il a eu pour but de montrer par là quel

était ce désert, en faisant voir qu'il était inaccessible aux hommes et rempli de bêtes. — Cependant, d'après l'explication de Bède (cap. 5 *in Marc.*), le Seigneur a été tenté quarante jours et quarante nuits. Mais ceci ne doit pas s'entendre des tentations visibles que rapportent saint Matthieu et saint Luc, qui ont eu lieu évidemment après le jeûne, mais de certaines autres attaques que le Christ a souffertes de la part du démon pendant qu'il jeûnait (1).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 4, super illud : *Et consummatâ*, etc.), le démon s'est éloigné du Christ jusqu'à un temps, parce qu'il n'est plus venu ensuite pour le tenter, mais pour le combattre ouvertement, c'est-à-dire au temps de sa passion (2). Cependant par ces combats il semblait tenter le Christ par rapport à la tristesse et à la haine du prochain, comme dans le désert il le tenta du côté de la gourmandise et du mépris de Dieu par l'idolâtrie.

ARTICLE IV. — L'ORDRE ET LE MODE DE LA TENTATION DU CHRIST ONT-ILS ÉTÉ CONVENABLES ?

1. Il semble que le mode et l'ordre de la tentation n'aient pas été convenables. Car la tentation du démon porte au péché. Or, si le Christ était venu en aide à ceux qui ont faim en changeant les pierres en pain, il n'aurait pas péché ; comme il n'a pas péché en multipliant les pains; ce qui n'en a pas moins été un miracle qu'il a fait pour secourir la foule qui avait besoin. Il semble donc qu'il n'y ait point eu là de tentation.

2. Celui qui veut persuader une chose joue mal son rôle, s'il persuade le contraire de ce qu'il s'est proposé. Or, le démon, en élevant le Christ au-dessus du pinacle du temple, se proposait de le tenter du côté de l'orgueil et de la vaine gloire. C'est donc à tort qu'il lui a conseillé de se jeter en bas, ce qui est contraire à l'orgueil, ou à la vaine gloire qui cherche toujours à monter.

3. Il est convenable qu'une tentation ne se rapporte qu'à un seul péché. Or, dans la tentation qui a eu lieu sur la montagne, le démon a conseillé deux péchés, la cupidité et l'idolâtrie. Le mode de cette tentation ne paraît donc pas avoir été convenable.

4. Les tentations ont les péchés pour but. Or, il y a sept vices capitaux, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LXXXIV, art. 4). La tentation ne s'est rapportée qu'à trois, la gourmandise, la vaine gloire et la cupidité. Le mode de la tentation ne paraît donc pas avoir été suffisant.

5. Après avoir vaincu tous les vices, il reste à l'homme la tentation de l'orgueil ou de la vaine gloire; parce que l'orgueil tend un piége aux bonnes œuvres pour les faire périr, selon l'expression de saint Augustin (*Ep.* CCXI). C'est donc à tort que saint Matthieu met en dernier lieu la tentation de la cupidité sur la montagne, et qu'il met au milieu la tentation de vaine gloire dans le temple, surtout puisque saint Luc suit un ordre contraire.

6. Saint Jérôme dit (*Sup. Matth.* sup. illud cap. 4 : *Non in solo pane*), que le but du Christ a été de vaincre le démon par l'humilité et non par la puissance. Il n'aurait donc pas dû le repousser impérieusement en lui disant avec réprimande : *Retire-toi en arrière, Satan.*

(1) Cajétan fait observer avec raison que ce sentiment du vénérable Bède n'est pas à négliger, parce qu'indépendamment des tentations visibles dont parlent les évangélistes le Christ a pu être souvent tenté sous des formes différentes.

(2) Ce fut dans ce moment que les efforts du démon durent être les plus grands, parce que, comme le dit Bossuet, c'est aux approches de la mort qu'on est le plus tenté : c'est le temps de la décision, c'est le temps de la faiblesse.

7. Le récit de l'Evangile paraît renfermer une chose fausse, car il ne paraît pas possible que le Christ ait pu se tenir sur le sommet du temple sans être vu par d'autres; et il n'y a pas de montagne assez haute, pour qu'on puisse voir de là l'univers entier, et pour qu'il ait été possible de faire voir au Christ tous les royaumes du monde. La tentation du Christ n'a donc pas été convenablement décrite.

Mais c'est le *contraire*. Le témoignage de l'Ecriture est irréfragable (Matth. IV et Luc. IV).

CONCLUSION. — La triple tentation du Seigneur dans le désert a été exposée par les évangélistes dans un ordre convenable.

Il faut répondre que la tentation qui vient du démon se fait par manière de suggestion, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XVI *in Evang.*). On ne peut pas suggérer quelque chose à tout le monde de la même manière; mais on suggère à chaque individu quelque chose, d'après ce qui se rapporte à ses affections. C'est pourquoi le diable ne tente pas immédiatement l'homme spirituel au sujet de péchés graves, mais peu à peu il commence par les plus légers, pour le conduire ensuite aux plus graves. D'où saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17), expliquant ce passage (Job, XXXIX) : *Il sent de loin le combat, l'exhortation des chefs et le cri de l'armée*, dit : C'est avec raison qu'on dit que les chefs exhortent et que l'armée crie; parce que les premiers vices s'insinuent dans l'âme abusée sous une apparence de raison; mais les fautes innombrables qui suivent, quand ils l'ont pervertie, se précipitent sur elle avec une sorte de clameur bestiale. — C'est aussi ce que le diable a observé dans la tentation du premier homme. En effet, il l'a d'abord excité à manger du fruit défendu, en disant (*Gen.* III, 1) : *Pourquoi Dieu vous a-t-il ordonné de ne pas manger des fruits de tous les arbres du paradis?* En second lieu, il l'a tenté du côté de la vaine gloire, quand il a dit : *Vos yeux seront ouverts.* Enfin, en dernier lieu, il l'a tenté du côté de l'orgueil, quand il lui a dit : *Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal.* — Il a conservé cet ordre dans la tentation du Christ; car il l'a tenté : 1° à l'égard de ce que les hommes désirent, quelque spirituels qu'ils soient, c'est-à-dire au sujet de la nourriture qui soutient le corps naturellement. 2° Il est arrivé à ce qui est quelquefois une occasion de chute pour les hommes spirituels, c'est-à-dire à ce qui fait qu'ils agissent quelquefois par ostentation, ce qui appartient à la vaine gloire. 3° Il a poussé la tentation à ce qui n'appartient déjà plus aux hommes spirituels, mais aux hommes charnels, et qui consiste à rechercher les richesses et la gloire du monde jusqu'au mépris de Dieu. C'est pourquoi, dans les deux premières tentations, il a dit : *Si vous êtes le Fils de Dieu*, tandis qu'il ne s'est pas servi de cette expression dans la troisième, qui ne peut convenir, comme les deux autres, aux hommes spirituels qui sont les enfants de Dieu par adoption. — Le Christ a résisté à ces tentations par les témoignages de la loi, et non par la puissance de sa vertu; afin d'honorer par là l'homme davantage et de punir davantage son adversaire, en faisant vaincre l'ennemi du genre humain, non par Dieu, mais par l'homme (1), selon la pensée du pape saint Léon (*Serm.* I *Quadrag.* cap. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que faire usage de ce qui est nécessaire pour vivre, ce n'est pas un péché de gourmandise; mais il appartient à ce vice que l'homme fasse quelque chose de déréglé, d'après le désir qu'il a d'avoir sa subsistance. Or, c'est une chose déréglée que de vouloir

(1) Voyez sur l'ordre et la nature de ces tentations les *Elévations de Bossuet*, 25e semaine, élévat. 3 et 4.

se procurer sa nourriture par un miracle, dès qu'on peut avoir recours à des moyens humains pour l'entretien de son corps. C'est pourquoi le Seigneur a donné miraculeusement aux Israélites la manne dans le désert où l'on ne pouvait autrement se procurer de quoi vivre, et le Christ a également nourri par miracle la multitude dans un désert où l'on ne pouvait la nourrir autrement. Mais il pouvait satisfaire sa faim autrement que par un miracle, comme on voit que l'a fait Jean Baptiste (Matth. III), ou bien en allant dans les lieux les plus voisins. C'est pourquoi le diable pensait que le Christ pécherait si, étant un homme (1) comme les autres, il cherchait à faire des miracles pour apaiser sa faim.

Il faut répondre au *second*, qu'on cherche souvent dans l'humiliation extérieure la gloire dont on s'enorgueillit au sujet des biens spirituels. D'où saint Augustin dit (*De serm. Dom. in mont.* lib. II, cap. 19) : Il est à remarquer que l'orgueil ne se rencontre pas seulement dans l'éclat et la pompe des choses corporelles, mais qu'il peut se cacher sous l'extérieur le plus négligé. C'est pour cela que le démon a conseillé au Christ de se jeter corporellement en bas pour rechercher la gloire spirituelle.

Il faut répondre au *troisième*, que c'est un péché de rechercher les richesses et les honneurs de ce monde, quand on le fait déréglément. C'est ce qui se manifeste principalement, quand pour acquérir ces biens on fait quelque chose qui n'est pas honnête. C'est pourquoi le diable ne s'est pas contenté de conseiller le désir des richesses et des honneurs; mais il a porté le Christ à l'adorer pour les obtenir, ce qui est le plus grand crime et ce qui est contre Dieu. Non-seulement il a dit : *Si vous m'adorez*, mais il a ajouté : *Si vous vous prosternez*, parce que, comme le dit saint Ambroise (sup. illud Luc. IV : *Duxit illum*), l'ambition a un danger de servilité; car pour dominer les autres on sert d'abord soi-même, et on se montre obséquieux pour obtenir des honneurs; et quand on s'abaisse davantage, c'est alors qu'on veut être plus élevé. De même, dans les tentations précédentes, le démon s'est efforcé d'amener le Christ du désir d'un péché dans un autre. C'est ainsi que du désir de la nourriture il s'est efforcé de le faire tomber dans la vaine gloire en l'engageant à faire des miracles sans motif, et du désir de la vaine gloire il s'est efforcé de l'amener à tenter Dieu en se précipitant du haut du temple.

Il faut répondre au *quatrième*, que, selon la remarque de saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 4, in illud : *Et consummatâ omni*, etc.), l'Ecriture n'aurait pas dit qu'après avoir achevé toutes ses tentations, le diable s'était éloigné de lui, si les trois tentations précédentes n'embrassaient la matière de tous les péchés; parce que les causes de ces tentations sont les causes de toutes les convoitises, c'est-à-dire les jouissances de la chair, l'espérance de la gloire, et l'avidité de la puissance (2).

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme le dit saint Augustin (*De cons. Evangel.* lib. II, cap. 16) : On ne sait pas quel a été le premier de ces faits. Lui a-t-on montré d'abord les royaumes de la terre et l'a-t-on élevé ensuite sur le faîte du temple, ou bien est-ce ce dernier fait qui s'est passé le premier (3)? Peu importe, du reste, pourvu qu'il soit manifeste que tous ces

(1) Car si l'on considère le Christ comme le Seigneur de toutes choses, il est évident qu'il n'aurait pas péché en changeant les pierres en pain, puisqu'il peut user de sa puissance infinie comme bon lui semble.

(2) C'est ce qu'exprime saint Jean par ces paroles (I. *Ep.* cap. II, 16) : *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

(3) Cajétan pense qu'il n'y a pas d'incertitude à cet égard, parce que, d'après le texte, on voit que saint Matthieu suit l'ordre des temps, puisqu'il dit : *Iterùm assumpsit... tunc assumpsit... iterùm*, tandis que saint Luc n'emploie pas cette manière de dire.

faits se sont passés. Quant aux évangélistes ils paraissent avoir suivi un ordre différent : parce que quelquefois on va de la vaine gloire à la cupidité et que d'autres fois c'est le contraire.

Il faut répondre au *sixième*, que, quand il a souffert l'injure de la tentation, et lorsque le diable lui a dit : *Si vous êtes le Fils de Dieu jetez-vous en bas,* le Christ ne fut point troublé et il ne gourmanda pas le tentateur. Mais quand le diable eut revendiqué pour lui les honneurs divins en disant : *Je vous donnerai toutes ces choses, si vous vous prosternez pour m'adorer,* il s'irrita et le repoussa en disant : *Retirez-vous, Satan;* pour nous apprendre par son exemple à supporter les injures qui nous regardent personnellement avec une grande égalité d'âme, mais à ne pas même vouloir entendre les injures faites à Dieu.

Il faut répondre au *septième,* que, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor,* hom. v, *in op. imperf.*), le diable élevait le Christ sur le sommet du temple pour le faire voir à tout le monde; mais lui, sans que le diable le sût, faisait qu'il n'était vu de personne. Quant à ces paroles : *Il lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire,* elles ne signifient pas qu'il vit les royaumes eux-mêmes, leurs cités, leurs habitants, l'or ou l'argent qu'ils renferment; mais le diable montrait du doigt au Christ les parties de la terre dans lesquelles chaque royaume ou chaque cité se trouve, et il lui décrivait par ses discours la gloire et l'état de chacun de ces empires. Ou bien, d'après Origène (*Hom.* XXX *in Luc.*), il lui montra comment il régnait lui-même dans le monde par divers vices.

QUESTION XLII.

DE LA DOCTRINE DU CHRIST.

Nous avons maintenant à nous occuper de l'enseignement du Christ. — A ce snjet il y a quatre questions à examiner : 1° Le Christ n'a-t-il dû prêcher qu'aux Juifs ou s'il a dû encore prêcher aux gentils? — 2° A-t-il dû éviter d'offenser les Juifs dans sa prédication? — 3° A-t-il dû prêcher publiquement ou en secret? — 4° A-t-il dû enseigner seulement par parole ou par écrit? — Nous avons parlé (quest. XXXIX, art. 3) du temps où il a commencé à prêcher, quand il s'est agi de son baptême.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST PRÊCHAT AUX JUIFS ET NON AUX GENTILS (1)?

1. Il semble que le Christ ait dû prêcher non-seulement aux Juifs, mais encore aux gentils. Car le prophète dit (Is. XLIX, 6) : *C'est parce que vous me serviez pour rétablir les tribus d'Israël et réparer les ruines de Jacob, que je vous ai établis pour être la lumière des nations et le salut que j'envoie jusqu'aux extrémités de la terre.* Or, le Christ a éclairé et sauvé les hommes par sa doctrine. Il semble donc que c'eût été bien peu, s'il ne l'eût prêchée qu'aux Juifs et non aux gentils.

2. L'Evangile dit (Matth. VII, 29) : *Il les enseignait comme ayant puissance.* Or, la puissance de la doctrine se montre surtout dans l'instruction de ceux qui ne savaient absolument rien, comme les gentils. D'où l'Apôtre dit (*Rom.* XV, 20) : *J'ai eu soin de prêcher l'Evangile là où le Christ n'avait point encore été annoncé, pour ne pas bâtir sur le fondement d'autrui.* Par

(1) Les prophètes disent dans une foule d'endroits que l'Evangile devait être annoncé d'abord aux Juifs et ensuite aux gentils. C'est pourquoi Paul et Barnabé dirent aux Juifs *Act.* XIII, 46 : *Vobis oportebat primùm loqui verbum Dei; sed quoniàm repellitis illud, et indignos vos judicatis æternæ vitæ, ecce convertimur ad Gentes. Sic enim præcepit nobis Dominus : Posui te in lucem gentibus, ut sis in salutem usque ad extremum terræ.*

conséquent, le Christ eût dû prêcher beaucoup plus aux gentils qu'aux Juifs.

3. L'instruction d'un grand nombre est plus utile que celle d'un seul. Or, le Christ a instruit quelques gentils, comme la Samaritaine (Joan. IV) et la Chananéenne (Matth. XV). Il semble donc que le Christ eût dû plutôt prêcher à la multitude des nations.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. XV, 24) : *Je n'ai été envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël qui sont perdues*. Or, l'Apôtre s'écrie (*Rom*. X, 15) : *Comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés?* Le Christ n'a donc dû prêcher qu'aux Juifs.

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ ne prêchât d'abord le salut qu'aux Juifs, soit par les apôtres, soit par lui-même, afin de montrer que les promesses faites autrefois aux Juifs avaient été accomplies par son avénement.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ ne prêchât d'abord qu'aux Juifs par lui-même et par ses apôtres. 1° Pour montrer que son avénement était l'accomplissement des promesses faites autrefois aux Juifs et non aux gentils. C'est ce qui fait dire à saint Paul (*Rom*. XV, 8) : *Je déclare que Jésus-Christ a exercé son ministère à l'égard du peuple circoncis*, c'est-à-dire qu'il a été l'apôtre et le prédicateur des Juifs, *pour montrer que Dieu est vrai et accomplir les promesses faites à nos pères*. 2° Pour faire voir que son avénement vient de Dieu. Car *ce qui vient de Dieu est ordonné*, comme le dit encore saint Paul (*Rom*. XIII, 1). Or, l'ordre légitime exigeait que la doctrine du Christ fût d'abord proposée aux Juifs, qui étaient les plus rapprochés de Dieu par la foi et le culte de l'unité de Dieu, et qu'elle fût transmise par eux aux gentils; comme dans la hiérarchie céleste la lumière divine est transmise par les anges supérieurs aux inférieurs. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Matth. XV) : *Je n'ai été envoyé qu'aux brebis d'Israël qui périssaient*, saint Jérôme observe que par là il ne dit pas qu'il n'a pas été envoyé aux nations, mais qu'il a été d'abord envoyé vers Israël. D'où le prophète dit (Is. ult. 19) : *J'enverrai aux nations ceux des Juifs qui auront été sauvés, et ils leur annonceront ma gloire*. 3° Pour enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier. C'est pourquoi sur ces paroles de l'Evangile (Matth. X) : *In viam gentium ne abieritis*, saint Jérôme dit : Il fallait d'abord que l'arrivée du Christ fût annoncée aux Juifs, pour qu'ils ne puissent pas légitimement s'excuser en disant, qu'ils ont repoussé le Seigneur, parce qu'il a envoyé ses apôtres aux gentils et aux Samaritains. 4° Parce que le Christ a mérité par la victoire de la croix la puissance et l'empire sur les nations. D'où il dit lui-même (*Ap*. II, 26) : *Celui qui aura vaincu, je lui donnerai la puissance sur les nations..... comme je l'ai reçue de mon Père*. Et saint Paul dit de lui (*Phil*. II, 8) que *parce qu'il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix Dieu l'a élevé, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse et que toute langue le bénisse*. C'est pourquoi il n'a pas voulu que sa doctrine fût prêchée aux nations avant sa passion, mais après il a dit à ses disciples (Matth. ult. 16) : *Allez, enseignez toutes les nations*. C'est pour ce motif qu'à la veille de sa passion, des gentils ayant voulu le voir il leur dit (Joan. XII, 24) : *Si le grain de froment ne meurt après qu'on l'a jeté en terre, il demeure seul; mais quand il est mort, il porte beaucoup de fruit*, et, selon la pensée de saint Augustin (*Tract*. LI *in Joan*.), il se disait le grain que l'infidélité des Juifs devait faire périr et que la foi de tous les peuples devait multiplier.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ a été la lumière et le salut des nations par ses disciples qu'il a envoyés pour prêcher à tous les peuples.

Il faut répondre au *second*, qu'il ne faut pas moins de puissance, mais qu'il en faut même davantage pour faire une chose par les autres que par soi-même (1). C'est pourquoi la puissance divine s'est surtout montrée dans le Christ en ce qu'il a donné à ses disciples une doctrine si puissante qu'ils ont converti à lui des nations qui n'avaient jamais entendu son nom. Quant à la puissance du Christ lui-même elle se considère par rapport aux miracles par lesquels il confirmait sa doctrine, par rapport à son efficacité persuasive, par rapport à l'autorité de sa parole, parce qu'il parlait comme ayant une puissance supérieure à la loi, quand il disait : *Et moi je vous dis*, enfin par rapport à la droiture de sa vertu qu'il manifestait dans sa conduite, en vivant sans péché.

Il faut répondre au *troisième*, que comme le Christ n'a pas dû dès le commencement instruire indifféremment tous les gentils de sa doctrine, mais qu'il a dû d'abord faire connaître sa doctrine aux Juifs qui étaient, pour ainsi dire, le premier-né d'entre les peuples; de même il n'a pas dû repousser absolument les gentils, de peur que l'espérance du salut ne leur fût enlevée. C'est pour ce motif qu'il a reçu en particulier quelques gentils à cause de l'excellence de leur foi et de leur dévotion.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL DU PRÊCHER AUX JUIFS SANS LES OFFENSER?

1. Il semble que le Christ ait dû prêcher aux Juifs sans les offenser. Car, comme le dit saint Augustin (*Lib. de Agon. christ.* cap. 11), le Fils de Dieu s'est montré en Jésus-Christ pour nous servir d'exemple. Or, nous devons éviter d'offenser non-seulement les fidèles, mais encore les infidèles, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* x, 32) : *Ne donnez aucun sujet de scandale ni aux Juifs, ni aux gentils, ni à l'Eglise de Dieu.* Il semble donc que le Christ ait dû aussi éviter d'offenser les Juifs par sa doctrine.

2. Aucun sage ne doit faire une chose qui puisse compromettre l'effet de son œuvre. Or, en troublant les Juifs par sa doctrine, le Christ en empêchait les effets. Car il est dit (Luc. xi, 53) : que quand le Seigneur eut repris les pharisiens et les scribes, ils se *mirent à le presser vivement et à l'accabler par une multitude de questions, lui tendant des piéges et cherchant à tirer de sa bouche de quoi l'accuser.* Il ne semble donc pas convenable qu'il les ait blessés par sa doctrine.

3. L'Apôtre dit (I. *Tim.* v, 1) : *Ne reprenez pas durement celui qui est avancé en âge, mais exhortez-le comme s'il était votre père.* Or, les prêtres et les princes des Juifs étaient les anciens de la nation. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû leur faire de dures réprimandes.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète avait annoncé (Is. viii, 14), *que le Christ serait pour les deux maisons d'Israël une pierre d'achoppement et de scandale.*

CONCLUSION. — Puisque les scribes et les pharisiens et les princes des Juifs étaient opposés au salut général de tous les hommes, le Christ a dû, sans craindre de les offenser, enseigner la vérité publiquement et s'élever contre leur conduite.

Il faut répondre que le salut de la multitude doit être préféré à la paix de quelques individus en particulier. C'est pourquoi quand il y a des hommes qui par leur perversité empêchent le salut de la multitude, celui qui prêche ou qui enseigne ne doit pas craindre de les offenser pour pourvoir au salut de la multitude. Or, les scribes, les pharisiens et les princes des Juifs étaient un grand obstacle au salut du peuple ; soit parce qu'ils

(1) C'est encore une des preuves les plus frappantes de sa divinité, qu'il n'ait rien fait pour son œuvre pendant sa vie, et qu'il ait néanmoins prononcé sur la croix le fameux *consummatum est*, que les événements ont parfaitement justifié.

étaient les ennemis de la doctrine du Christ qui était le seul moyen par lequel on pouvait être sauvé; soit parce qu'ils corrompaient la vie du peuple par leurs mœurs déréglées. C'est pourquoi le Seigneur, sans craindre de les offenser, enseignait publiquement la vérité qu'ils haïssaient et leur reprochait leurs vices. Aussi les disciples ayant dit au Seigneur (Matth. XV, 12) : *Savez-vous bien que les pharisiens ayant entendu cette parole, s'en sont scandalisés?* il leur répondit : *Laissez-les : ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles; si un aveugle sert de guide à un autre, ils tombent tous les deux dans la même fosse.*

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne doit scandaliser personne, c'est-à-dire qu'on ne doit être pour personne par ses paroles ou ses actions une occasion de ruine; mais quand c'est la vérité qui scandalise, on doit supporter le scandale plutôt que d'abandonner la vérité (1), comme le dit saint Grégoire (*Hom.* VII *in Ezech.*).

Il faut répondre au *second*, qu'en reprenant publiquement les scribes et les pharisiens, le Christ n'a pas empêché sa doctrine de porter ses fruits, mais il l'a plutôt favorisée; parce que le peuple, qui reconnaissait leurs vices, était moins éloigné du Christ à cause des paroles des scribes et des pharisiens qui étaient toujours opposés à sa doctrine.

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage de l'Apôtre doit s'entendre des vieillards qui sont tels non-seulement par l'âge ou l'autorité, mais encore par la vertu, d'après ces paroles de la loi (*Num.* XI, 16) : *Assemblez-moi soixante et dix hommes d'entre les anciens d'Israël que vous saurez être du nombre des anciens du peuple.* Mais si les vieillards font de leur autorité un instrument de malice, en péchant publiquement, on doit les reprendre ouvertement et vivement, comme l'a fait Daniel (Dan. XIII, 52). *Inveterate dierum malorum*, etc.

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL DU ENSEIGNER TOUTES CHOSES PUBLIQUEMENT (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû enseigner toutes choses publiquement. Car nous voyons qu'il a dit à ses disciples beaucoup de choses à part, comme on le voit dans le sermon de la cène. D'où il dit lui-même (Matth. X, 27) : *Ce que vous avez entendu à l'oreille sera prêché sur les toits.* Il n'a donc pas tout enseigné publiquement.

2. On ne doit exposer les profondeurs de la sagesse qu'aux parfaits, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* II, 6) : *Nous prêchons la sagesse aux parfaits.* Or, la doctrine du Christ renfermait la sagesse la plus profonde. Elle ne devait donc pas être communiquée à la multitude qui est imparfaite.

3. Il revient au même de garder le silence sur une vérité et de l'exprimer par des paroles obscures. Or, le Christ cachait à la foule la vérité qu'il lui prêchait, en lui parlant en termes obscurs, puisqu'*il ne s'exprimait qu'en paraboles* (Matth. XIII, 34). Il pouvait donc pour la même raison garder le silence à son égard.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Joan. XVIII, 20) : *Je n'ai point parlé en secret.*

CONCLUSION. — La doctrine du Christ n'a pas été tenue secrète par envie de la part du maitre, ni à cause du petit nombre de ceux auxquels il la proposait, mais

(1) Voyez ce que nous avons dit du scandale (tome IV, p. 348).

(2) Tous les sages de l'antiquité ont eu une doctrine *ésotérique*, parce qu'ils ne la communiquaient qu'à leurs initiés. C'est de la sorte que les prêtres de l'Egypte et de l'Orient ont confisqué la vérité à leur profit, et l'ont, pour ainsi dire, enfermée dans leur sanctuaire. Le Christ, au contraire, a annoncé publiquement sa doctrine; il a voulu qu'elle fût prêchée à tous les hommes sans distinction, et c'est encore une des preuves de sa divinité que tous les apologistes ont fait valoir avec avantage.

seulement quant à la manière d'enseigner certaines choses que la multitude n'était pas capable de saisir.

Il faut répondre que la doctrine de quelqu'un peut être secrète de trois manières: 1° Par rapport à l'intention du maître qui se propose de ne pas manifester sa doctrine à beaucoup de monde, mais plutôt de la cacher. Ce qui a lieu pour un double motif: quelquefois par envie de la part du maître qui veut l'emporter par sa science et qui ne veut pas pour ce motif la communiquer aux autres. C'est ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, auquel l'Ecriture fait dire (*Sap.* VII, 13) : *J'ai appris la sagesse sans déguisement, j'en fais part aux autres sans envie, et je ne cache point les richesses qu'elle renferme.* D'autres fois on le fait à cause de l'immoralité des choses que l'on enseigne. Car, comme le dit saint Augustin (*Tract.* XCVI *sup. Joan.*), il y a des horreurs que la pudeur de l'homme ne peut pas supporter. Ainsi il est dit de la doctrine des hérétiques (*Prov.* IX, 17) : *que les eaux dérobées sont plus douces.* Mais la doctrine du Christ n'a rien d'erroné, ni d'immoral. C'est pourquoi le Seigneur dit (Marc. IV, 21) : *Fait-on apporter une lampe*, c'est-à-dire la doctrine vraie et pure, *pour la mettre sous le boisseau?* 2° Une doctrine est occulte parce qu'elle est proposée à peu de monde. Le Christ n'a rien enseigné en secret de cette manière, parce qu'il a proposé sa doctrine ou à la foule entière ou à tous ses disciples en général. D'où saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. CXIII) : Parle-t-il en secret celui qui parle devant les hommes; surtout s'il dit à quelques-uns ce que par eux il veut faire connaître à une multitude d'autres? 3° Une doctrine est occulte quant à la manière de l'enseigner. Il y avait des choses que le Christ disait à la foule d'une manière qui était ainsi cachée; se servant de paraboles pour annoncer les mystères spirituels qu'elle n'était ni capable, ni digne de comprendre. Toutefois il était encore mieux pour elle d'entendre ainsi la doctrine spirituelle sous le voile des paraboles que d'en être absolument privée. Mais le Seigneur exposait la vérité simple et nue de ces paraboles à ses disciples pour qu'ils la transmissent à d'autres qui seraient capables d'en profiter, suivant ces paroles de saint Paul (II. *Tim.* II, 2): *Ce que vous avez appris de moi devant un grand nombre de témoins, donnez-le en dépôt à des hommes fidèles qui seront eux-mêmes capables d'en instruire d'autres.* C'est ce que signifie le passage de la loi (*Num.* IV), où il est ordonné aux enfants d'Aaron d'envelopper les vases du sanctuaire, pour que les lévites les portent.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Hilaire (*Sup. Matth.* can. X) en expliquant ce passage, nous ne voyons pas que le Seigneur ait eu la coutume de prêcher la nuit et d'exposer sa doctrine dans les ténèbres, mais il s'exprime ainsi parce que tous ses discours sont ténèbres pour les hommes charnels et que sa parole est obscure, comme la nuit, pour les incrédules. C'est pourquoi il veut que ce qu'il dit soit rendu avec la liberté de la foi et de ceux qui la confessent. — Ou bien, d'après saint Jérôme (*in hunc loc.*), il parle par manière de comparaison; parce qu'il instruisait ses disciples dans la Judée, qui était une contrée très-resserrée relativement au monde entier, dans lequel sa doctrine devait être prêchée par les apôtres.

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur n'a pas manifesté par sa doctrine tuos les secrets de sa sagesse, non-seulement à la foule, mais même à ses disciples auxquels il a dit (Joan. XVI, 12): *J'ai encore beaucoup d'autres choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant.* Cependant tout ce qu'il a jugé digne de transmettre aux autres à l'égard de sa sagesse, il ne le leur a pas proposé en secret, mais en public, quoiqu'il ne

fût pas compris de tout le monde. D'où saint Augustin observe (*Sup. Joan.* tract. CXIII) : que quand le Seigneur dit : *J'ai parlé publiquement au monde ;* on doit entendre cette parole comme s'il avait dit : un grand nombre m'ont entendu. Ce qu'il disait n'était cependant pas manifeste, parce qu'ils ne le comprenaient pas.

Il faut répondre au *troisième*, que le Seigneur parlait à la foule en paraboles, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) : parce qu'elle n'était ni digne, ni capable de recevoir la vérité nue qu'il exposait à ses disciples. Quant à ce que dit l'évangéliste, qu'*il ne leur parlait pas sans paraboles*, on doit l'entendre, d'après saint Chrysostome (*Hom.* XLVIII *in Matth.*), du discours dont il s'agit en cet endroit; car ailleurs il a dit à la foule beaucoup de choses sans paraboles. — Ou bien, d'après saint Augustin (*Lib. de quæst. Evang.* quæst. XV), l'évangéliste parle ainsi, non parce qu'il n'a rien dit dans un sens propre, mais parce qu'il n'a presque rien expliqué sans faire usage de quelque parabole, quoiqu'il y ait eu des choses prises dans leur sens propre.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL DU LAISSER SA DOCTRINE PAR ÉCRIT (1)?

1. Il semble que le Christ ait dû laisser sa doctrine par écrit. Car l'écriture a été inventée pour transmettre la doctrine à la mémoire des générations à venir. Or, la science du Christ devait durer éternellement, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. XXI, 33) : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas.* Il semble donc que le Christ ait dû transmettre par écrit sa doctrine.

2. La loi ancienne a été préalablement la figure du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* X, 1) : *La loi avait l'ombre des biens à venir.* Or, cette loi a été écrite par Dieu, d'après ces paroles (*Ex.* XXIV, 22) : *Je vous donnerai deux tables de pierre, la loi et les préceptes que j'ai écrits.* Il semble donc que le Christ ait dû écrire sa doctrine.

3. C'était au Christ, qui *était venu éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et les ombres de la mort* (Luc. I, 79), qu'il appartenait d'écarter toutes les occasions d'erreur et d'ouvrir la voie de la foi. Or, il l'aurait fait en écrivant sa doctrine. Car saint Augustin dit (*De consens. Evang.* lib. I, cap. 7) : Il y en a qui s'étonnent que le Christ n'ait rien écrit, et qu'on soit obligé de croire à d'autres qui ont écrit sur lui. C'est la question que se font surtout les païens, qui n'osent pas accuser ou blasphémer le Christ, qui lui reconnaissent une très-grande sagesse, mais qui ne voient en lui qu'un homme; prétendant que ses disciples ont accordé à leur maître plus qu'il n'était en le disant Fils de Dieu et Verbe de Dieu par lequel tout a été fait. Puis il ajoute : qu'ils paraissent prêts à croire de lui ce qu'il en aurait écrit lui-même, mais qu'ils ne veulent pas admettre ce qu'il a plu à d'autres d'en dire. Il semble donc que le Christ ait dû transmettre sa doctrine par écrit.

Mais c'est le *contraire*. Car dans le canon des saintes Ecritures il n'y a pas de livres qui aient été écrits par le Christ.

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ n'écrivît pas lui-même sa doctrine, soit à cause de l'excellence du maître, soit à cause de celle de la doctrine.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ n'écrivît pas sa doctrine. 1° A cause de sa dignité; car un maître d'un ordre supérieur doit enseigner de la manière la plus excellente. C'est pourquoi il convenait au

(1) Le Christ n'a rien écrit pour montrer que son œuvre ne reposait pas sur l'écriture, mais sur la parole, et, par conséquent, indépendamment de la tradition écrite, on doit reconnaître dans l'Eglise une tradition orale.

Christ, comme au premier des maîtres, d'imprimer sa doctrine dans l'âme de ses auditeurs. C'est ce qui fait dire (Matth. VII, 16): qu'il les *enseignait comme ayant puissance*. C'est ainsi que chez les gentils, Pythagore et Socrate, qui ont été les maîtres les plus remarquables, n'ont rien voulu écrire. Car on n'écrit que pour imprimer sa doctrine dans le cœur de ses disciples, sans avoir d'autre but. 2° A cause de l'excellence de la doctrine du Christ qu'aucun livre ne peut contenir, d'après ces paroles de saint Jean (ult. 25): Jésus *a fait encore beaucoup d'autres choses, et si on les rapportait toutes en détail, je ne crois pas que le monde même pût contenir les livres qu'on en écrirait.* Saint Augustin observe à cet égard (*Tract. ult. in Joan.*) que ce n'est pas le défaut d'espace qui empêcherait le monde de les contenir, mais c'est parce que ceux qui les liraient ne pourraient les comprendre. Et si le Christ eût écrit sa doctrine, les hommes n'en auraient pas eu une idée plus haute que celle que l'Ecriture leur en aurait donnée. 3° Pour que la doctrine découlât de lui sur tous les hommes d'après un certain ordre. Ainsi il a enseigné lui-même immédiatement tous ses disciples qui ont ensuite instruit les autres par leur parole et leurs écrits; au lieu que s'il eût écrit, sa doctrine serait immédiatement parvenue à tout le monde. D'où il est dit de la sagesse de Dieu (*Prov.* IX, 3) qu'*elle a envoyé ses servantes pour appeler les autres sur les lieux les plus élevés.* — Cependant on doit se rappeler, comme le dit saint Augustin (*De consens. Evang.* lib. I, cap. 9 et 10), qu'il y a des gentils qui ont cru que le Christ avait composé des livres qui renfermaient les arts magiques par lesquels il faisait ses miracles; ce que la doctrine catholique condamne. Aussi, ajoute le même docteur, ceux qui disent qu'ils ont lu ces livres du Christ, n'ont cependant rien fait de semblable aux merveilles dont ils prétendent que ces livres renferment le secret. Dieu a permis qu'ils se trompassent au point de dire que ces mêmes livres avaient été adressés à Pierre et à Paul, parce que dans beaucoup d'endroits ils les ont vus peints avec le Christ. Ils ont été évidemment trompés par cette peinture, puisque pendant tout le temps que le Christ a été sur la terre avec ses disciples, saint Paul n'était pas l'un d'eux.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (eod. lib. cap. ult. ad fin.), le Christ est à ses disciples ce que la tête est aux membres du corps. C'est pourquoi puisqu'ils ont écrit ce qu'il leur a montré et ce qu'il leur a dit (1), on ne doit pas dire qu'il n'a pas écrit, les membres ayant écrit sous la dictée du chef; car tout ce qu'il a voulu nous apprendre de ses actions et de ses paroles, il leur a commandé de l'écrire, comme à ses propres mains.

Il faut répondre au *second*, que la loi ancienne ayant été donnée sous des figures sensibles, il est convenable qu'elle ait été écrite par des signes sensibles. Au contraire la doctrine du Christ, qui est la loi spirituelle de vie, n'a *pas dû être écrite avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les cœurs, comme sur des tables de chair*, ainsi que le dit l'Apôtre (II. *Cor.* III, 3).

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui n'ont pas voulu croire au récit des apôtres sur le Christ, n'auraient pas cru davantage aux écrits du Christ lui-même dont ils attribuaient les miracles à la magie (2).

(1) Ce qu'il leur a dit d'écrire; car leurs écrits ne renferment pas toute la doctrine qu'ils avaient eux-mêmes prêchée aux fidèles (Vid. I. *Cor.* XI, 2; II. *Thess.* II, 14; I. *Tim.* VI, 20; II. *Tim.* II, 2, et Joan. ad fin.).

(2) Sur la tradition et l'écriture, consultez Bellarmin, *De verbo scripto et tradito*; Mœhler, *De la symbolique et de l'unité de l'Eglise*; de Maistre, *Du principe générateur*.

QUESTION XLIII.

DES MIRACLES FAITS PAR LE CHRIST EN GÉNÉRAL.

Nous devons considérer les miracles faits par le Christ. — Nous les examinerons : 1° en général ; 2° nous traiterons en particulier de chaque genre de miracles ; 3° nous nous occuperons spécialement de sa transfiguration. — Sur la première de ces considérations il y a quatre questions à faire : 1° Le Christ a-t-il dû faire des miracles? — 2° Les a-t-il faits par sa vertu divine? — 3° En quel temps a-t-il commencé à faire des miracles? — 4° A-t-il suffisamment montré par ses miracles sa divinité?

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL DU FAIRE DES MIRACLES (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû faire des miracles. Car ses actes ont dû être d'accord avec ses paroles. Or, il dit lui-même (Matth. XII, 39) : *Cette race méchante et adultère demande un prodige; il ne lui en sera point donné d'autre que celui du prophète Jonas.* Il n'a donc pas dû faire des miracles.

2. Comme le Christ doit venir dans son second avénement avec *une grande vertu et une grande majesté*, selon l'expression de l'Evangile (Matth. XXIV, 30), de même dans son premier avénement il est venu dans la faiblesse, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 3) : *C'est un homme de douleurs qui connaît l'infirmité.* Or, il appartient à la force plutôt qu'à la faiblesse de faire des miracles. Il n'a donc pas été convenable que le Christ en fît à son premier avénement.

3. Le Christ est venu pour sauver les hommes par la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* XII, 2) : *Jetant les yeux sur Jésus l'auteur et le consommateur de la foi.* Or, les miracles diminuent le mérite de la foi; d'où saint Jean dit (IV, 48) : *Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croyez point.* Il ne semble donc pas que le Christ ait dû faire des miracles.

Mais c'est le *contraire.* Les adversaires du Christ disaient entre eux (Joan. XI, 47) : *Que ferons-nous? car cet homme fait beaucoup de miracles.*

CONCLUSION. — Puisqu'il fallait manifester aux hommes que Dieu était dans le Christ, non par la grâce d'adoption, mais par celle d'union, et que sa doctrine vient de Dieu, il a été convenable qu'il fit des miracles sur la terre.

Il faut répondre que la Divinité accorde à l'homme de faire des miracles pour deux motifs. Premièrement et principalement pour confirmer la vérité que l'on enseigne. Car les choses qui sont de foi surpassent la raison humaine; on ne peut les prouver par des raisonnements, mais il faut les prouver par l'argument de la puissance divine (2); de manière que quand on fait des œuvres que Dieu seul peut faire, on croie que les choses que l'on dit viennent de Dieu; comme quand on apporte des lettres marquées du sceau d'un roi, on croit que ce qu'elles renferment est émané de la volonté du roi lui-même. 2° Pour montrer la présence de Dieu dans l'homme par la grâce de l'Esprit-Saint, afin que l'homme faisant les œuvres de Dieu, on croie que Dieu habite en lui par la grâce. C'est ce qui fait dire à saint Paul (*Gal.* III, 5) : *Celui qui vous communique l'Esprit-Saint fait des miracles parmi vous.* Or, il fallait manifester aux hommes ces deux choses à l'égard du Christ; c'est que Dieu était en lui non par la grâce d'adoption, mais par

(1) Les prophètes avaient annoncé que le Christ ferait des miracles (Is. XXXV) : *Deus ipse veniet, et salvabit nos : tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt; tunc saliet sicut cervus claudus, et aperta erit lingua mutorum.* Le Christ donne constamment ses miracles comme une preuve de sa mission (Matth. II) : *Ite et renuntiate Joanni quæ vidistis : cæci vident, claudi ambulant, surdi audiunt, mortui resurgunt.*

(2) On les prouve par des preuves extrinsèques, et non par des arguments intrinsèques.

celle d'union, et que sa doctrine surnaturelle venait de Dieu. C'est pourquoi il a été très-convenable qu'il fît des miracles. D'où il dit lui-même (Joan. x, 38) : *Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres*, et ailleurs (Joan. v, 36) : *Les œuvres que mon Père m'a donné pouvoir de faire, ce sont elles qui rendent témoignage de moi.*

Il faut répondre au *premier* argument, que par ces paroles : *Il ne leur sera pas donné d'autre signe que celui du prophète Jonas*, on doit entendre, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* XLIV *in Matth.*), qu'ils n'obtinrent pas un signe tel qu'ils le demandèrent, c'est-à-dire un signe du ciel, mais elles ne veulent pas dire qu'il ne leur en ait donné aucun autre ; ou bien elles signifient qu'il faisait des prodiges, non pour ceux qu'il savait durs comme la pierre, mais pour en gagner d'autres. C'est pour cela qu'il ne donnait pas de signes à ces derniers, mais qu'il en accordait aux autres.

Il faut répondre au *second*, que quoique le Christ soit venu dans l'infirmité de la chair, ce qui s'est manifesté par ses souffrances, il est venu aussi avec la puissance de Dieu, et c'est ce qu'il devait manifester par ses miracles.

Il faut répondre au *troisième*, que les miracles diminuent le mérite de la foi, selon qu'ils montrent la dureté de ceux qui ne veulent croire les choses que les saintes Ecritures renferment qu'autant qu'elles sont démontrées par des prodiges. Cependant il vaut mieux pour eux d'être convertis à la foi par des miracles que de rester absolument dans l'incrédulité. Car il est dit (I. *Cor.* XIV, 22) : que *les signes* ou les prodiges *sont pour les infidèles*, afin qu'ils se convertissent à la foi.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL FAIT SES MIRACLES PAR LA VERTU DIVINE (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas fait ses miracles par la vertu divine. Car la vertu divine est toute-puissante. Or, il semble qu'il n'ait pas été tout-puissant en faisant ses miracles ; puisqu'il est dit (Marc. VI, 5) : *Qu'il ne pouvait dans son pays faire aucun prodige*. Il semble donc qu'il n'ait pas fait ses miracles par sa vertu divine.

2. Il n'appartient pas à Dieu de prier. Or, quelquefois le Christ priait en faisant des miracles, comme on le voit dans la résurrection de Lazare (Joan. XI) et dans la multiplication des pains (Matth. XIV). Il semble donc qu'il n'ait pas fait de miracles par sa vertu divine.

3. Ce qui est produit par la vertu divine ne peut être produit par la vertu d'aucune créature. Or, les choses que le Christ faisait pouvaient être produites par la vertu d'une créature. C'est pourquoi les pharisiens lui disaient qu'*il chassait les démons au nom de Béelzébut, le prince des démons* (Luc. XI, 15). Il semble donc que le Christ n'ait pas fait ces miracles par sa vertu divine.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. XIV, 10) : *Mon Père qui demeure en moi fait lui-même les œuvres que je fais.*

CONCLUSION. — Tous les miracles que le Christ a faits ont été produits par sa vertu divine, puisqu'ils étaient de vrais miracles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (part. I, quest. CX, art. 4), les vrais miracles ne peuvent être produits que par la vertu divine ; parce que Dieu seul peut changer l'ordre de la nature ; ce qui appartient à l'essence du miracle. D'où le pape saint Léon dit (*Epist.* XXVIII *ad Flav.* cap. 4) : que dans le Christ il y a deux natures, l'une divine qui brille par les miracles, l'autre humaine qui succombe sous les injures. — Toutefois

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des pharisiens, qui attribuaient au démon les miracles du Christ, et de celle des hérétiques, qui prétendaient qu'il faisait usage des arts magiques.

l'une d'elles agit en communication avec l'autre, c'est-à-dire en tant que la nature humaine est l'instrument de l'action divine, et que l'action humaine tire sa vertu de la nature divine (1), comme nous l'avons vu (quest. XIII, art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que s'il est dit : *Que le Christ ne pouvait faire dans son pays aucun miracle*, ces paroles ne doivent pas se rapporter à sa puissance absolue, mais à ce qui peut être fait avec convenance. Car il n'était pas convenable que le Christ fît des miracles parmi des incrédules. Aussi l'écrivain sacré ajoute : *Qu'il était dans l'étonnement à cause de leur incrédulité*. C'est ainsi qu'il est dit (*Gen.* XVIII, 17) : *Pourrai-je cacher à Abraham ce que je dois faire?* (XIX, 22) : *Je ne pourrai rien faire jusqu'à ce que vous soyez entré dans ce lieu.*

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Chrysostome (Sup. illud Matth. XIV : *Acceptis quinque panibus*, hom. L), il fallait croire du Christ qu'il vient de son Père et qu'il lui est égal. C'est pourquoi, pour montrer l'un et l'autre, tantôt il fait ses miracles par sa puissance, tantôt en priant : pour les moindres choses il regarde au ciel, comme dans la multiplication des pains; mais pour les plus grandes que Dieu seul peut faire, il agit de lui-même avec autorité, comme quand il pardonne les péchés et qu'il ressuscite les morts. Quant à ce que dit saint Jean (XI) que dans la résurrection de Lazare il leva les yeux vers le ciel, il ne le fit pas par nécessité, mais pour nous donner l'exemple : d'où il dit : *J'ai prié à cause du peuple qui m'environne, afin qu'il croie que vous m'avez envoyé.*

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ chassait les démons d'une autre manière que les démons les chassent par leur vertu. En effet, les démons sont chassés du corps des hommes par la vertu des démons supérieurs, de manière cependant qu'ils continuent à exercer leur empire sur l'âme. Car le diable n'agit pas contre son propre royaume. Au contraire le Christ chassait les démons non-seulement du corps, mais surtout de l'âme. C'est pourquoi il repoussa le blasphème des pharisiens qui prétendaient qu'il chassait les démons par la vertu des démons : 1° parce que Satan n'est pas divisé contre lui-même; 2° par l'exemple des autres qui chassaient les démons par l'esprit de Dieu; 3° parce qu'il n'aurait pu chasser le démon, s'il ne l'eût vaincu par la vertu divine; 4° parce qu'il n'y avait aucun rapport entre ses œuvres et celles de Satan, ni entre leurs effets; puisque Satan désirait disperser ceux que le Christ réunissait.

ARTICLE III. — EST-CE AUX NOCES DE CANA QUE LE CHRIST A COMMENCÉ A FAIRE DES MIRACLES?

1. Il semble que le Christ n'ait pas commencé à faire des miracles aux noces de Cana, en changeant l'eau en vin. Car on lit dans le livre de l'enfance du Sauveur (2) que le Christ a fait beaucoup de miracles dans son enfance. Or, il a fait le miracle du changement de l'eau en vin à l'âge de trente ou de trente et un ans. Il semble donc qu'il n'ait pas commencé alors à faire des miracles.

2. Le Christ faisait des miracles selon la vertu divine. Or, la vertu divine existait en lui dès le commencement de sa conception; car dès lors il fut

(1) Le Christ était Dieu, et c'est comme Dieu qu'il faisait ses miracles, d'après cette décision du cinquième concile général, tenu à Constantinople (sess. VIII, cap. 5) : *Si quis dicit... non unum qui Christum Dei verbum incarnatum et hominem factum, atque ejusdem miracula et passiones quas spontè passus est in carne : talis anathema sit.*

(2) Cet ouvrage est apocryphe, et il est cité dans le décret du pape Gélase (*Decret.* dist. XV, cap. *Sancta romana*).

Dieu et homme. Il semble donc qu'il ait fait des miracles dès le commencement.

3. Le Christ a commencé à réunir ses disciples après son baptême et sa tentation, comme on le voit (Matth. IV et Joan. I). Or, ses disciples se sont joints à lui surtout à cause de ses miracles ; c'est ainsi qu'il est dit (Luc. V) qu'il appela Pierre, frappé d'étonnement par le miracle qu'il avait fait dans la pêche des poissons. Il semble donc qu'il ait fait d'autres miracles avant celui qu'il a fait aux noces de Cana.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean dit (II, 11) : *Tel fut le premier des miracles que fit Jésus à Cana de Galilée* (1).

CONCLUSION. — Puisque les miracles que le Christ a faits avaient pour but de confirmer sa doctrine et de prouver sa divinité, il n'a dû les faire que dans l'âge mûr, après qu'il eut prêché, comme il l'a fait aux noces de Cana.

Il faut répondre que le Christ a fait des miracles pour confirmer sa doctrine et pour montrer la vertu divine qui était en lui. Sous le premier rapport, il n'a pas dû faire des miracles avant de commencer à enseigner, et il n'a pas dû commencer à enseigner avant l'âge mûr, comme nous l'avons dit (quest. XXXIX, art. 3) en traitant de son baptême. Sous le second rapport, il a dû montrer sa divinité par des miracles, de manière à laisser croire la vérité de son humanité. C'est pourquoi, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Joan.* hom. XX), il a été convenable qu'il n'ait pas commencé à faire des miracles dans le premier âge ; car on aurait pensé que son incarnation était un fantôme, et les Juifs l'auraient crucifié avant le temps convenable.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Chrysostome, d'après ces paroles de saint Jean Baptiste : *Ut manifestetur in Israel* (hom. XVI), il est évident que les miracles que le Christ a faits dans son enfance sont des mensonges et des fictions. Car si le Christ eût fait des miracles dès son enfance, Jean ne l'aurait pas ignoré, et le reste de la multitude n'aurait pas eu besoin de maître pour le manifester.

Il faut répondre au *second*, que la vertu de Dieu opérait dans le Christ, selon qu'il était nécessaire au salut des hommes, pour lequel il s'était incarné. C'est pourquoi il a fait des miracles par sa vertu divine, de manière à ne pas porter préjudice à la foi qu'on avait dans la vérité de sa chair.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui fait l'éloge des disciples du Christ, c'est de l'avoir suivi, sans l'avoir vu faire aucun miracle, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* V *in Evang.*). Et saint Chrysostome dit (*Hom.* XXII *in Joan.*) : Il fut surtout nécessaire de faire des prodiges, quand ses disciples furent réunis, dévoués et attentifs à ce qu'il faisait. Aussi quand saint Jean dit (II, 11) : *Ses disciples crurent en lui*, ces paroles ne signifient pas qu'ils commencèrent à croire, mais qu'ils crurent plus vivement et plus parfaitement. Ou bien il appelle disciples ceux qui devaient l'être, comme le dit saint Augustin (*De consensu Evang.* lib. II, cap. 17).

ARTICLE IV. — LES MIRACLES FAITS PAR LE CHRIST ONT-ILS SUFFISAMMENT MONTRÉ SA DIVINITÉ (2)?

1. Il semble que les miracles que le Christ a faits n'aient pas été suffisants pour montrer sa divinité. Car il est propre au Christ d'être Dieu et

(1) Quelques interprètes pensent que ce miracle ne fut pas le premier que fit le Christ, mais qu'il fut le premier de ceux qu'il fit à Cana dans la Galilée. Le sens contraire adopté par saint Thomas est le plus universellement reçu.

(2) Tous les apologistes de la religion chrétienne s'appuient sur les miracles du Christ pour démontrer sa divinité. Consultez à ce sujet Bergier, *Traité de la religion*, ou les excellentes dissertations de M. de la Luzerne.

homme. Or, les miracles que le Christ a faits ont été produits aussi par d'autres. Il semble donc qu'ils n'aient pas été suffisants pour montrer sa divinité.

2. Il n'y a rien de plus grand que la vertu divine. Or, il y en a qui ont fait des miracles plus grands que le Christ. Car il est dit (Joan. XIV, 12) : *Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes.* Il semble donc que les miracles que le Christ a faits n'aient pas été suffisants pour montrer sa divinité.

3. Le particulier ne suffit pas pour prouver l'universel. Or, chacun des miracles du Christ a été une œuvre particulière. Aucun d'eux n'a donc pu manifester suffisamment la divinité du Christ, à laquelle il appartient d'avoir une puissance universelle sur toutes choses.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Joan. V, 36) : *Les œuvres que mon Père m'a donné le pouvoir de faire rendent témoignage de moi.*

CONCLUSION. — Puisque les miracles du Christ surpassaient les forces humaines et étaient produits par sa vertu propre, ils prouvaient parfaitement sa divinité.

Il faut répondre que les miracles que le Christ a faits étaient suffisants pour manifester sa divinité de trois manières : 1° d'après l'espèce même des œuvres qui surpassaient toute la puissance d'une vertu créée; c'est pour cela qu'elles ne pouvaient être produites que par la vertu divine. C'est ce qui faisait dire à l'aveugle, après qu'il eut recouvré la vue (Joan. IX, 32) : *Depuis le commencement du monde, on n'a jamais ouï dire que personne ait ouvert les yeux à un aveugle-né; si cet homme n'était de Dieu, il ne pourrait rien faire de semblable.* 2° A cause de la manière dont il faisait ses miracles, parce qu'il les faisait par sa propre puissance, sans avoir besoin de prier, comme les autres. D'où il est dit (Luc. VI, 19) : qu'*une vertu sortait de lui et guérissait tout le monde.* Ce qui montre, comme le dit saint Cyrille (*Thes.* lib. XII, cap. 14), qu'il ne recevait pas sa puissance d'un autre; mais qu'étant Dieu par nature, il montrait sa propre vertu en guérissant les infirmes, et pour cela il faisait des miracles innombrables. Aussi, à l'occasion de ces paroles : *Ejiciebat spiritus verbo* (Matth. VIII), saint Chrysostome dit (*Hom.* XXVIII *in Matth.*) : Remarquez combien grande est la multitude des hommes guéris que les évangélistes indiquent, sans raconter chacune des guérisons, mais embrassant dans un seul mot un océan indicible de miracles. Par là il montrait qu'il avait une vertu égale à Dieu son Père, d'après ces paroles de saint Jean (V, 19) : *Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi.* Et plus loin : *Comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il lui plaît.* 3° D'après la doctrine par laquelle il se disait Dieu, qui, si elle n'était pas véritable, ne pourrait être confirmée par des miracles faits par la vertu divine. C'est pourquoi il est dit (Marc. I, 27) : *Quelle est cette nouvelle doctrine? Il commande même avec empire aux esprits impurs, et ils lui obéissent* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection a été faite par les gentils, et saint Augustin la rapporte (*Epist. ad Volus.* CXXXVII) : Il n'a rien paru en lui, dit-on, qui soit proportionné à une si grande majesté; puisque les démons chassés, les malades guéris, les morts ressuscités, sont peu de chose pour un Dieu, surtout quand on considère que d'autres en ont fait autant. Et il répond : Nous demeurons d'accord que les prophètes ont fait de semblables miracles; mais Moïse et les autres prophètes ont

(1) Saint Thomas passe rapidement sur cette question, que les théologiens ont dû depuis examiner avec plus de détails, pour répondre à toutes les subtilités modernes, mais il donne néanmoins les trois raisons fondamentales sur lesquelles peut reposer cette thèse.

tous prophétisé Jésus-Christ et lui ont rendu la plus grande gloire. C'est pourquoi s'il a voulu faire les mêmes miracles qu'eux, c'est parce qu'il aurait été absurde qu'il ne fît pas par lui-même ce qu'il avait fait par eux. Mais il en a dû faire aussi qui lui fussent particuliers, comme sa naissance d'une vierge, sa résurrection, son ascension. Si on trouve que cela est peu de chose pour Dieu, je ne sais ce qu'on peut désirer de plus. Fallait-il qu'après s'être fait homme il créât un autre monde, pour nous convaincre que c'était par lui que le monde actuel avait été fait? Ne voit-on pas qu'un monde ni plus grand, ni aussi grand que celui-ci ne se pouvait faire dans celui-ci. Et s'il en avait fait un moindre, ne dirait-on pas encore que ce serait peu de chose pour Dieu? — Toutefois ce que les autres ont fait, le Christ l'a fait d'une manière plus excellente. D'où le même docteur dit (*Tract.* XCI, sup. illud Joan. XV : *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit*, etc.) que dans les œuvres du Christ il n'y en a pas qui paraissent plus grandes que la résurrection des morts. Nous savons à la vérité que les prophètes ont fait de pareils prodiges. Mais le Christ a aussi fait des choses qu'aucun autre n'a faites. Il est vrai qu'on nous répond que les autres en ont fait qu'il n'a pas faites. Mais on ne voit pas qu'aucun des anciens ait guéri avec autant de puissance une multitude aussi considérable de vices, d'infirmités et de maladies. Car, pour ne pas parler de tous les individus qu'il a guéris par ses ordres à mesure qu'il les rencontrait, saint Marc dit que partout où il entrait dans les bourgs, les villes ou les cités, on apportait des malades sur les places publiques et qu'ils demandaient à toucher les franges de son vêtement, et que tous ceux qui les touchaient étaient sauvés. C'est ce qu'aucun autre n'a fait en eux. Car il est à remarquer qu'il dit en eux, et non parmi eux, ou en leur présence, mais en eux, parce qu'il les a guéris. Cependant nul autre n'a jamais fait en eux de pareilles œuvres; parce que tout autre homme a fait quelqu'une de ces œuvres par l'effet de sa coopération, au lieu qu'il les a produites sans avoir besoin de leur secours.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin (*Tract.* LXXI, ad fin.) expliquant ce passage de saint Jean dit : Quelles sont ces œuvres plus grandes que doivent faire ceux qui croient en lui? Est-ce que par hasard leur ombre guérissait les malades à leur passage? Car c'est une plus grande chose de guérir par son ombre que par son vêtement. Mais quand le Christ parlait ainsi, il recommandait les effets et les œuvres de ses paroles. En effet, quand il a dit : Mon Père qui demeure en moi a fait ces œuvres, de quelles œuvres parlait-il alors, sinon des paroles qu'il proférait? Le fruit de ses paroles était la foi. Aussi quand ses disciples prêchèrent, ils n'amenèrent pas à la foi un nombre aussi peu considérable qu'ils étaient, mais des nations entières (quæ seq. hab. tract. LXXII). Ce riche qui lui avait demandé conseil pour arriver à la vie éternelle ne n'en est-il pas allé ensuite plein de tristesse? Et cependant ce qu'un seul homme n'a pas fait, après l'avoir entendu, une multitude d'individus l'ont fait, lorsqu'il a parlé par ses disciples. Voilà comment il a opéré de plus grands prodiges, lorsqu'il a été prêché par ceux qui croient que lorsqu'il a parlé à ceux qui l'écoutaient. Néanmoins il y a encore une chose qui étonne, c'est qu'il ait fait ses plus grandes choses par les apôtres. Mais ce n'est pas seulement d'eux qu'il a parlé, quand il dit : *Celui qui croit en moi fera lui-même les œuvres que je fais.* Ecoutez donc et comprenez : celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais. Je les ferai d'abord et en-

(1) Nicodème dit au Christ (Joan. III, 2) : *Rabbi, scimus quia à Deo venisti magister, nemo enim potest hæc signa facere quæ tu facis*, et le Christ dit lui-même (Joan. XV, 24) : *Si opera non fecissem quæ nemo alius facit, peccatum non haberent.*

suite il les fera; parce que je ferai qu'il les fasse. Quelles œuvres? sinon celles qui consistent à faire d'un impie un homme juste? Ce que le Christ à la vérité opère dans les hommes, mais ce qu'il ne fait pas sans eux. Je considère cette œuvre comme beaucoup plus grande que la création du ciel et de la terre. Car le ciel et la terre passeront, tandis que le salut et la justification des prédestinés demeurera. Or, dans le ciel les anges sont les œuvres du Christ. Mais celui qui coopère avec le Christ pour sa justification ne fait-il pas quelque chose de plus grand que ces œuvres? Que celui qui le peut juge si c'est une plus grande chose de créer les justes que de justifier les impies. Assurément si de part et d'autre la puissance est égale, cette dernière action suppose une miséricorde plus grande. D'ailleurs nous ne sommes pas obligés de croire qu'il s'agit de toutes les œuvres du Christ, quand il dit : *Il fera des choses encore plus grandes que celles-là.* Car il n'a sans doute voulu parler que de celles qu'il faisait alors. Or, il prononçait alors des paroles de foi. Et certainement c'est une chose moindre de prêcher les paroles de la justice, ce qu'il a fait sans nous, que de justifier les impies, ce qu'il fait en nous de manière que nous le fassions aussi.

Il faut répondre au *troisième*, que quand une œuvre particulière est propre à un agent, alors elle prouve toute sa vertu; ainsi le raisonnement étant le propre de l'homme, un individu montre qu'il est homme par là même qu'il raisonne sur une proposition particulière. De même puisqu'il n'appartient qu'à Dieu de faire des miracles par sa propre vertu, le Christ a suffisamment démontré qu'il était Dieu par un miracle quelconque qu'il a fait par sa vertu propre.

QUESTION XLIV.

DE CHAQUE ESPÈCE DE MIRACLES QUE LE CHRIST A OPÉRÉS.

Après avoir parlé des miracles du Christ en général, nous devons nous occuper de chacune de leurs espèces en particulier. — Nous nous occuperons : 1° des miracles qu'il a faits à l'égard des substances spirituelles; 2° des miracles qu'il a faits à l'égard des corps célestes; 3° des miracles qu'il a faits à l'égard des hommes; 4° des miracles qu'il a faits à l'égard des créatures irraisonnables.

ARTICLE I. — LES MIRACLES FAITS PAR LE CHRIST A L'ÉGARD DES SUBSTANCES SPIRITUELLES ONT-ILS ÉTÉ CONVENABLES (1)?

1. Il semble que les miracles que le Christ a faits à l'égard des substances spirituelles n'aient pas été convenables. Car parmi les substances spirituelles les anges l'emportent sur les démons; parce que, comme l'observe saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 6) : L'esprit raisonnable qui est prévaricateur et pécheur est régi par l'esprit de vie raisonnable qui est pieux et juste. Or, on ne voit pas que le Christ ait fait des miracles à l'égard des bons anges. Il n'eût donc pas dû en faire non plus à l'égard des mauvais.

2. Les miracles du Christ avaient pour but de manifester sa divinité. Or, la divinité du Christ ne devait pas être manifestée aux démons, parce que cette connaissance aurait empêché le mystère de sa passion, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* II, 8) : *S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire ils ne l'auraient pas crucifié.* Il n'a donc pas dû faire des miracles à l'égard des démons.

(1) Cet article a pour objet de montrer qu'il était convenable que le Christ chassât les démons; ce qui se trouve en opposition avec les incrédules et les protestants modernes qui prétendent qu'il n'y a jamais eu d'obsédés ni de possédés, et que le Christ et les apôtres n'ont parlé des démoniaques que pour condescendre à l'erreur du vulgaire.

3. Les miracles du Christ avaient pour but la gloire de Dieu : d'où il est dit (Matth. IX, 8) : que la foule voyant un paralytique guéri par le Christ, *fut saisie de crainte et qu'elle rendit gloire à Dieu de ce qu'il avait donné une telle puissance aux hommes*. Or, il n'appartient pas aux démons de glorifier Dieu; parce que *sa louange n'est pas bien placée dans la bouche des pécheurs*, comme le dit l'Ecriture (*Eccli*. XV, 9). Aussi les évangélistes rapportent (Marc. I, Luc. IV) : que le Christ ne laissait pas les démons dire les choses qui se rapportaient à sa gloire. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable qu'il fît des miracles à leur égard.

4. Les miracles faits par le Christ ont pour but le salut des hommes. Or, il y a des démons qui ont été chassés du corps des hommes quelquefois au détriment corporel de ces derniers. Ainsi il est dit (Marc. IX, 25) : que *le démon ayant jeté un grand cri et ayant agité l'enfant où il était par de violentes convulsions, sortit, et que l'enfant devint comme mort; de sorte que plusieurs disaient qu'il l'était réellement*. D'autres fois ce fut avec perte pour leurs biens, comme quand à la demande des démons, il les envoya dans les pourceaux qu'ils précipitèrent dans la mer. C'est pourquoi les habitants de ce pays le prièrent de s'écarter des limites de leur contrée, comme on le voit (Matth. VIII). Il semble donc qu'il ait à tort fait ces prodiges.

Mais c'est le *contraire*. Car c'était prédit par ces paroles du prophète (Zach. XIII, 2) : *Je ferai disparaître de la terre l'esprit impur*.

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ délivrât, par la vertu de sa divinité, tous ceux qui étaient obsédés par le démon.

Il faut répondre que les miracles que le Christ a faits sont des preuves de la foi qu'il enseignait. Or, il devait se faire que par la vertu de sa divinité il bannît la puissance des démons des hommes qui devaient croire en lui, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. XII, 31) : *C'est maintenant que le prince de ce monde va être chassé dehors* (1). C'est pourquoi il a été convenable que parmi ses autres miracles il délivrât ceux qui étaient obsédés du démon.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme les hommes doivent être délivrés de la puissance des démons par le Christ, ils devaient être par lui associés aux anges, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Coloss*. I, 20) : *Il a pacifié par le sang qu'il a répandu sur la croix ce qui est au ciel et sur la terre*. C'est pourquoi il n'était pas convenable qu'il fît à l'égard des anges d'autres miracles que de les faire apparaître pour se montrer aux hommes, ce qui a eu lieu dans sa naissance, dans sa résurrection et son ascension.

Il faut répondre au *second*, que comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 21) : Le Christ ne s'est manifesté aux démons qu'autant qu'il l'a voulu, et il ne l'a voulu qu'autant qu'il l'a fallu. D'ailleurs il ne s'est pas montré à eux comme aux saints anges par ce qui constitue la vie éternelle (2), mais par des effets temporels de sa puissance. D'abord en voyant que le Christ avait faim après avoir jeûné, ils ont pensé qu'il n'était pas le Fils de Dieu. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles : *Si vous êtes le Fils de Dieu* (Luc. IV), saint Ambroise dit : Que signifie cette manière de s'exprimer, sinon qu'il savait que le Fils de Dieu viendrait, mais qu'il n'a

(1) Il y a une foule de passages dans l'Evangile, où il s'agit des merveilles que le Christ opérait sur le démon. Perrone les indique dans la thèse qu'il soutient à ce sujet contre les rationalistes (*Tractatus de Deo creatore*, part. I, cap. V, prop. 1).

(2) Ce qui constitue la vie éternelle, c'est la lumière surnaturelle de la grâce. Le Christ ne s'est pas manifesté de la sorte aux démons, et c'est pour ce motif qu'ils n'ont pas été absolument certains de sa divinité. Ils n'ont pu que le conjecturer d'après ses paroles et ses miracles, et c'est ce qui nous explique comment ils l'ont crucifié.

pas pensé qu'il était venu à la vue de ses infirmités corporelles? Mais ensuite, après avoir été témoin de ses miracles, il a commencé à conjecturer d'après certains soupçons qu'il était le Fils de Dieu. C'est pour ce motif que sur ces paroles (Marc. I) : *Je sais que vous êtes le saint de Dieu*, saint Chrysostome dit (hab. in *Catenâ D. Thomæ* et in lib. *Quæst. Vet. et Nov. Testam.* quest. LXVI, int. op. August.) : qu'il n'avait pas une connaissance certaine et ferme de l'avénement de Dieu, mais qu'il savait qu'il était le Christ promis dans la loi. C'est ce qui fait dire (Luc. IV, 41) : *Qu'ils savaient qu'il était le Christ.* Mais en confessant qu'il était le Fils de Dieu, ils parlaient plutôt d'après des soupçons qu'avec certitude. D'où le vénérable Bède observe (*Sup. Luc.* cap. 14) : *Que les démons confessaient le Fils de Dieu*, comme on dit plus loin : *Qu'ils savaient qu'il était le Christ*, parce que le diable l'ayant vu fatigué par le jeûne, il crut qu'il était un homme véritable, mais parce qu'en le tentant il ne put pas le vaincre, il se douta qu'il était le Fils de Dieu. Par la puissance de ses miracles il comprit ou plutôt il soupçonna aussi ce qu'il était. C'est pourquoi il a conseillé aux Juifs de le crucifier, non parce qu'il a pensé que le Christ n'était pas le Fils de Dieu, mais parce qu'il n'a pas prévu que sa mort serait sa propre ruine. Car c'est de ce mystère, caché dès le commencement des siècles, que l'Apôtre dit : qu'aucun des princes de ce siècle ne l'a connu; parce que *s'ils l'eussent connu, ils n'auraient jamais sacrifié le Seigneur de la gloire.*

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ en chassant les démons n'a fait de miracles que dans l'intérêt des hommes, pour qu'ils le glorifiassent. C'est pourquoi il les a empêchés de dire ce qui se rapportait à sa louange. 1° Pour l'exemple, parce que, comme le dit saint Athanase (implic. in *Epist. de synod. Arim. et Seleuc. et Chrysost.* conc. II), il leur fermait la bouche, quoiqu'ils eussent dit vrai, pour nous habituer à ne pas nous occuper d'eux, quand même ils paraîtraient dire la vérité. Car il ne nous est pas permis, puisque nous avons la parole de Dieu entre les mains, de nous instruire près du démon. D'ailleurs, c'est dangereux parce que les démons mêlent souvent le mensonge à la vérité. 2° Parce que, comme le dit saint Chrysostome (hab. in *Catenâ aureâ*), il ne fallait pas leur laisser prendre la gloire de la charge apostolique, et il ne convenait pas que le mystère du Christ fût publié par une langue souillée, parce que sa louange est déplacée dans la bouche des pécheurs. 3° Parce que, comme le dit Bède (*loc. sup. cit.* et Theophyl. *in hunc. loc.*), il ne voulait pas par là exciter l'envie des Juifs. Aussi recommande-t-il à ses apôtres eux-mêmes de ne pas parler de lui, de peur qu'en faisant connaître sa divinité, l'œuvre de sa passion ne soit différée.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ était venu tout particulièrement enseigner et faire des miracles dans l'intérêt des hommes, surtout par rapport au salut de leur âme. C'est pourquoi il a permis aux démons qu'il chassait de faire aux hommes quelque tort dans leur corps et dans leurs biens, pour le salut de leur âme, c'est-à-dire pour leur instruction. D'où saint Chrysostome dit (*Sup. Matth.* hom. XXIX) : que le Christ a permis aux démons d'entrer dans des pourceaux, sans qu'il se soit laissé persuader par eux ; mais il l'a fait 1° pour nous montrer l'étendue du tort que causent les démons qui tendent des embûches aux hommes ; 2° pour nous apprendre à tous qu'ils n'osent rien faire, même contre des porcs, sans son consentement ; 3° pour nous faire voir qu'ils auraient fait plus de mal à ces hommes qu'aux porcs, si la providence divine n'était pas venue à leur secours. C'est encore pour les mêmes motifs qu'il a permis que l'enfant qu'il déli-

vrait des démons, fût sur l'heure plus gravement affligé; mais il l'a délivré aussitôt de cette affliction. Par là il nous montre aussi, comme le dit Bède (id. sub Greg., *Hom.* II *in Evang.*), que souvent quand nous nous efforçons de revenir à Dieu après avoir péché, notre ancien ennemi nous tend de nouveaux piéges et nous attaque plus vivement. Il le fait soit pour nous rendre la vertu odieuse, soit pour venger l'injure que nous lui avons faite, en le bannissant. Celui qui était guéri est devenu comme mort, selon la remarque de saint Jérome *(in hunc locum)*, parce que c'est de ceux qui sont guéris qu'il est dit (I. *Coloss.* III, 3) : *Vous êtes mort et votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ.*

ARTICLE II. — EST-IL CONVENABLE QUE LE CHRIST AIT FAIT DES MIRACLES A L'ÉGARD DES CORPS CÉLESTES (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des corps célestes. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), il n'appartient pas à la divine providence de corrompre la nature, mais de la sauver. Or, les corps célestes sont incorruptibles et inaltérables d'après leur nature, comme on le voit (*De cœlo*, lib. I, text. 20). Il n'a donc pas été convenable que le Christ produisît aucun changement dans l'ordre des corps célestes.

2. Le mouvement des corps célestes marque la marche des temps, d'après ces paroles de la Genèse (I, 14) : *Qu'il y ait des corps lumineux dans le firmament du ciel et qu'ils servent de signes pour marquer les temps, les jours et les années.* En troublant la marche des corps célestes, on change donc aussi la distinction et l'ordre des temps. Cependant on ne voit pas que ces changements aient été aperçus par les astronomes, qui *observent les astres et calculent les mois*, selon l'expression du prophète (Is. XLVII, 13). Il semble donc que le Christ n'ait pas produit de changement à l'égard du mouvement des corps célestes.

3. Il convenait au Christ de faire des miracles pendant sa vie, lorsqu'il prêchait, plutôt qu'à sa mort : soit parce que, selon la pensée de l'Apôtre (II. *Cor.* ult. 4) : *Bien qu'il ait été crucifié selon la faiblesse de la chair, il était néanmoins plein de vie par sa vertu divine*, d'après laquelle il faisait des miracles; soit parce que ses miracles avaient pour but d'établir sa doctrine. Cependant on ne voit pas que le Christ ait fait des miracles à l'égard des corps célestes pendant sa vie, et même quand les pharisiens lui demandèrent des signes dans le ciel, il refusa de leur en donner, comme on le voit (Matth. XII et XVI). Il semble donc qu'il n'ait pas dû en faire aucun de ce genre à sa mort.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Luc. XXIII, 44) que *toute la terre fut couverte de ténèbres jusqu'à la neuvième heure et que le soleil fut obscurci.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ fît des miracles, non-seulement à l'égard des créatures inférieures, mais encore à l'égard des corps célestes, pour mieux prouver sa divinité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4), les miracles du Christ devaient être tels qu'ils démontrassent suffisamment sa divinité. Or, elle ne se démontre pas aussi évidemment par les transformations des corps inférieurs, qui peuvent être produites par d'autres causes, que par le changement du cours des corps célestes que Dieu seul a réglés d'une manière immuable. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*Epist.* VII *ad*

(1) Dans cette question, saint Thomas passe en revue successivement tous les êtres, pour montrer qu'ils étaient tous soumis au Christ, et qu'il pouvait agir sur eux avec une puissance absolue.

Polycarp.), il faut savoir qu'on ne peut produire un changement dans l'ordre et le mouvement des corps célestes, qu'autant que ce changement a pour cause celui qui a tout fait et qui change tout par sa parole. C'est pourquoi il a été convenable que le Christ fît des miracles à l'égard des corps célestes.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme il est naturel que les corps inférieurs soient mus par les corps célestes qui leur sont supérieurs selon l'ordre de la nature ; de même il est naturel à chaque créature d'être transformée par Dieu selon sa volonté. D'où saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XXVI, cap. 3, et hab. in gloss. ord. *Rom.* XI, sup. illud : *Contra naturam insertus es*, etc.) : Dieu, le créateur et l'auteur de toutes les natures, ne fait rien contre nature ; parce que ce qu'il fait, c'est là ce qui constitue la nature de chaque chose. Ainsi la nature des corps célestes n'est pas altérée, quand Dieu change leur cours ; mais elle le serait, si elle était modifiée par une autre cause.

Il faut répondre au *second*, que le miracle produit par le Christ n'a pas bouleversé l'ordre des temps. Car, d'après quelques auteurs, ces ténèbres ou l'obscurcissement du soleil qui arriva dans la passion du Christ, sont provenus de ce que le soleil a retiré ses rayons, sans qu'il y ait eu pour cela aucun changement dans le mouvement des corps célestes qui sont la mesure du temps. D'où saint Jérôme dit (*Sup. Matth.* cap. 27 : *A sextâ autem horâ*) : L'astre le plus éclatant paraît avoir retiré alors ses rayons pour ne pas voir le Seigneur en croix, ou pour que les impies qui le blasphémaient ne jouissent pas de sa lumière. Mais ce mouvement de rétraction ne doit pas s'entendre, comme si le soleil avait en son pouvoir la faculté d'émettre ses rayons ou de les retirer ; car il ne les émet pas d'après son élection, mais d'après sa nature, selon la pensée de saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). En disant que le soleil a retiré ses rayons, on entend donc par là que la vertu divine a été cause que ses rayons ne sont pas parvenus jusqu'à terre. Origène dit que cela s'est fait par l'interposition des nuages, et il s'exprime ainsi (*Sup. Matth.* tract. XXXV) : Il est convenable d'admettre qu'alors une foule de nuées très-étendues et très-épaisses se sont rassemblées sur Jérusalem et sur la Judée, et qu'il en est résulté de profondes ténèbres depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième. Car je pense, ajoute-t-il, que ce signe, comme tous les autres qui ont eu lieu dans la passion, tels que le déchirement du voile du temple, le tremblement de terre, etc., ne s'est passé qu'à Jérusalem. Ou bien on peut étendre ce prodige à la terre de Judée, parce qu'il est dit : *Que les ténèbres se répandirent sur toute la terre*, ce qui s'entend de la terre de Judée (1). C'est ainsi qu'Abdias dit à Elie (III. *Reg.* XVIII) : *Vive le Seigneur votre Dieu, parce qu'il n'y a pas de nation, ou de royaume, où mon maître ne vous ait envoyé chercher*, indiquant par là qu'il l'avait cherché dans les nations qui sont autour de la Judée. — Mais à cet égard on doit plutôt s'en rapporter à saint Denis (2), qui a vu de ses propres yeux que ce prodige était arrivé par l'interposition de la lune entre nous et le soleil. Car il dit (*Epist. ad Polyc.* VII) qu'étant en Egypte, il a vu à son grand étonnement la lune s'interposer entre le soleil et la terre, et à ce sujet il distingue quatre mi-

(1) Quelle que soit l'opinion à laquelle on s'arrête, le fait ne peut être mis en doute, parce qu'il est rapporté par tous les évangélistes, qui le racontent à leurs contemporains, et qui n'auraient pu s'exposer à recevoir ainsi le démenti le plus formel.

(2) Au moyen âge, les écrits de saint Denis l'Aréopagite étaient considérés comme authentiques, et l'on croyait qu'il avait été le contemporain de Notre-Seigneur et des apôtres. Quoique quelques critiques modernes aient essayé de soutenir cette opinion, elle nous paraît peu probable. On peut voir à ce sujet les dissertations de Noël Alexandre et du P. Honoré de Sainte-Marie, qui sont ses plus illustres défenseurs.

racles. Le premier c'est qu'une éclipse naturelle de soleil n'arrive jamais que par l'interposition de la lune, ce qui n'a lieu que dans le temps de la conjonction de ces deux astres. La lune était alors en opposition, puisqu'elle était à son quinzième jour, parce que c'était alors la pâque des Juifs. D'où saint Denis remarque que ce n'était pas le temps de la conjonction. Le second miracle c'est qu'à l'heure de sexte, on vit la lune avec le soleil au milieu du ciel, et que le soir elle reparut à sa place, c'est-à-dire à l'orient à l'opposé du soleil. D'où il ajoute : Nous l'avons vue de nouveau à la neuvième heure, c'est-à-dire au moment où les ténèbres cessèrent, elle s'éloigna du soleil, et de cet astre vint surnaturellement se remettre en face c'est-à-dire de manière qu'elle lui fût diamétralement opposée. Par conséquent il est évident que le cours ordinaire des temps n'a pas été troublé, parce que la vertu divine a été cause que la lune s'est approchée surnaturellement du soleil dans un temps où ce phénomène ne devait pas avoir lieu, et qu'ensuite elle s'en est écartée pour revenir à sa place dans le temps convenable. Le troisième miracle c'est qu'une éclipse naturelle commence toujours par la partie occidentale du soleil et parvient jusqu'à la partie orientale ; et il en est ainsi parce que la lune selon son mouvement propre, d'après lequel elle se meut d'occident en orient, est plus rapide que le soleil dans son propre mouvement. C'est pourquoi la lune qui vient d'occident atteint le soleil et passe sous lui en se dirigeant vers l'orient. Mais alors la lune était passée au delà du soleil, et elle en était éloignée d'un demi-cercle puisqu'elle était en opposition. C'est pour cela qu'il fallut qu'elle revînt vers l'orient du côté du soleil et qu'elle l'atteignît dans sa partie orientale, en allant ensuite vers l'occident. C'est ce qui fait dire à saint Denis : Nous avons vu l'éclipse commencer à l'orient, s'étendre jusqu'à l'extrémité du disque du soleil, parce que le soleil a été totalement éclipsé, et rétrograder ensuite. Le quatrième miracle a consisté en ce que dans une éclipse naturelle le soleil commence à réapparaître par l'endroit qui a été d'abord obscurci, parce que la lune en arrivant sous le soleil le dépasse vers l'orient par son mouvement naturel, et commence ainsi à abandonner la partie occidentale qu'elle avait tout d'abord occupée. Mais dans ce cas la lune étant revenue par miracle de l'orient vers l'occident, elle n'est pas allée au delà du soleil en suivant son premier mouvement ; mais une fois parvenue à l'extrémité du disque du soleil elle est retournée vers l'orient, et par conséquent la partie du soleil qu'elle a abandonnée la première, c'est celle qu'elle a occupée la dernière. Ainsi l'éclipse a commencé par la partie orientale, et c'est dans la partie occidentale que la lumière a commencé à reparaître. C'est ce qui fait dire au même Père : Nous avons vu la décroissance et la réapparition de la lumière, non dans la même partie du soleil, mais dans un sens tout à fait opposé. — Saint Chrysostome ajoute un cinquième miracle en disant (*Sup. Matth.* hom. LXXXIX) que les ténèbres ont duré trois heures, tandis qu'une éclipse de soleil passe en un moment ; car elle ne dure pas longtemps (1), comme le savent les observateurs. Ce qui suppose que la lune est restée immobile sous le soleil ; à moins que l'on ne dise que le temps que les ténèbres ont duré se compte depuis l'instant où le soleil a commencé à s'obscurcir jusqu'à celui où il a complétement recouvré sa clarté. Mais, selon la remarque d'Origène (*Sup. Matth.* loc. sup. cit.), les enfants du siècle font une objection à ce sujet en disant : Comment se fait-il que chez les Grecs ou chez les barbares aucun écrivain n'ait rapporté cet événement merveilleux ? Il dit qu'un nommé Phlégon (2) en a parlé dans ses Chroniques

(1) Du moins elle n'est pas longtemps centrale.

(2) Ce silence des auteurs anciens à ce sujet nous

et qu'il place ce fait sous le principat de Tibère ; mais il n'a pas remarqué que c'était alors pleine lune. Il a donc pu se faire que tous les astronomes qui existèrent alors n'aient pas songé à observer cette éclipse, parce que ce n'était pas le temps de les observer, et qu'ils aient attribué cette obscurité à quelque chose qui se serait passé dans l'air. Mais en Egypte, où l'on voit moins de nuages à cause de la sérénité du ciel, saint Denis en fut frappé ainsi que ses compagnons, et ils observèrent les phénomènes que nous avons décrits plus haut.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ devait montrer sa divinité par des miracles principalement au moment où on voyait le mieux en lui l'infirmité de la nature humaine. C'est pour cette raison qu'à sa naissance on a vu une nouvelle étoile au ciel. D'où saint Maxime dit (*Serm. Nativ.* IV): Si vous méprisez la crèche, élevez un peu les yeux et regardez au ciel une étoile nouvelle qui apprend au monde la naissance du Seigneur. Mais dans la passion le Christ a paru encore plus faible dans son humanité. C'est pourquoi il a fallu qu'il fît de plus grands miracles à l'égard des principaux astres qui éclairent le monde. Et, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. LXXXIX), c'est le signe qu'il promettait de donner à ceux qui lui en demandaient, lorsqu'il disait : Cette génération dépravée et adultère demande un signe, elle n'en aura pas un autre que le signe du prophète Jonas, indiquant par là sa croix et sa résurrection. Car il était bien plus étonnant que ce prodige se fît pendant qu'il était sur la croix que lorsqu'il marchait librement sur la terre.

ARTICLE III. — EST-IL CONVENABLE QUE LE CHRIST AIT FAIT DES MIRACLES A L'ÉGARD DES HOMMES (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas opéré convenablement les miracles qu'il a faits à l'égard des hommes. Car dans l'homme l'âme vaut mieux que le corps. Or, le Christ a fait beaucoup de miracles à l'égard des corps, et l'on ne voit pas qu'il en ait fait un seul à l'égard des âmes. En effet il n'a point converti d'incrédules à la foi par sa vertu, mais il l'a fait en les avertissant, et en leur montrant ses miracles extérieurs; on ne voit pas non plus qu'il ait rendu sages les insensés. Il semble donc qu'il n'ait pas convenablement opéré les miracles qu'il a faits à l'égard des hommes.

2. Comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), le Christ faisait des miracles par la vertu divine, dont le propre est d'opérer subitement et parfaitement sans le secours de quoi que ce soit. Or, le Christ n'a pas toujours guéri subitement les hommes quant au corps ; car il est dit (Marc. VIII, 23) : qu'*ayant pris un aveugle par la main, il le mena hors du bourg, il lui mit de sa salive sur les yeux, et lui ayant imposé les mains, il lui demanda s'il voyait quelque chose. Cet homme regardant lui dit : Je vois marcher des hommes qui me paraissent comme des arbres. Jésus lui mit une seconde fois les mains sur les yeux ; alors il commença à voir, et la vue lui fut tellement rendue, qu'il voyait clairement toutes choses.* Ainsi il est évident qu'il ne l'a pas guéri subitement, mais il l'a d'abord guéri imparfaitement et au moyen de sa salive. Il semble donc qu'il n'ait pas convenablement fait ses miracles à l'égard des hommes.

3. Il n'est pas nécessaire que l'on enlève simultanément des choses qui ne résultent pas l'une de l'autre. Or, la maladie du corps ne résulte pas

porterait à admettre, avec Bergier, le sentiment d'Origène, qui attribuait à un nuage les ténèbres qui se répandirent alors sur la terre.

(1) C'était surtout ce genre de miracles qui avait été annoncé par les prophètes (Is. XXXV) : *Tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt ; tunc saliet, sicut cervus, claudus, et aperta erit lingua mutorum.*

toujours du péché, comme on le voit par ces paroles du Seigneur (Joan. IX, 3) : *Ce n'est point à cause de ses péchés, ni des péchés de ses parents qu'il est né aveugle.* Il n'était donc pas nécessaire qu'il remît les péchés aux hommes qui cherchent leur guérison corporelle, comme on voit qu'il l'a fait à l'égard du paralytique (Matth. IX), surtout parce que la guérison corporelle étant moindre que la rémission des péchés, il ne semble pas que ce soit une preuve suffisante pour démontrer qu'on peut les remettre.

4. Les miracles du Christ ont été faits pour confirmer sa doctrine et prouver sa divinité, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4). Or, personne ne doit empêcher la fin de son œuvre. Il semble donc que le Christ ait eu tort de commander à quelques-uns de ceux qu'il avait guéris miraculeusement de ne le dire à personne, comme on le voit (Matth. IX et Marc. VIII), surtout puisqu'il a commandé à d'autres de publier les miracles qu'il avait faits en leur faveur. C'est ainsi qu'il a dit à celui qu'il avait délivré des démons (Marc. V, 19) : *Allez chez vous trouver vos proches et annoncez-leur tout ce que le Seigneur a fait pour vous.*

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Marc. VII, 37) : *Il a bien fait toutes choses, il a fait entendre les sourds et parler les muets.*

CONCLUSION. — Pour montrer qu'il était le Dieu et le Sauveur des hommes, il a été convenable qu'il fît des miracles à leur égard.

Il faut répondre que les moyens doivent être proportionnés à la fin. Or, le Christ était venu en ce monde et il enseignait pour sauver les hommes, d'après ces paroles de saint Jean (III, 17) : *Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui.* C'est pourquoi il a été convenable que le Christ, en guérissant tout particulièrement les hommes par ses miracles, montrât qu'il était le Sauveur universel et spirituel du genre humain (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les moyens se distinguent de la fin elle-même. Or, les miracles du Christ avaient pour fin le salut de l'âme raisonnable qui consiste dans les lumières de la sagesse et dans la justification de l'homme. La première de ces deux choses présuppose la seconde, parce que, comme le dit le Sage (*Sap.* I, 4) : *Le Seigneur n'entrera pas dans une âme qui veut le mal, et n'habitera pas dans un corps soumis au péché.* Or, il ne convient de justifier les hommes qu'autant qu'ils le veulent; car autrement ce serait contraire à la nature de la justice qui demande la droiture de la volonté, et ce serait aussi contraire à l'essence de la nature humaine qui doit être amenée au bien par le libre arbitre et non par contrainte. Le Christ a donc justifié intérieurement les hommes par sa vertu divine, mais il ne l'a pas fait malgré eux : cet effet ne rentre pas parmi les miracles, mais il est le but pour lequel les miracles se font. De même il a répandu sa sagesse sur ses disciples par sa vertu divine. C'est pourquoi il leur dit (Luc. XXI, 15) : *Je vous donnerai moi-même des paroles et une sagesse à laquelle tous vos ennemis ne pourront résister, ni rien opposer.* Quant à l'illumination intérieure, ce prodige n'est pas compté parmi les miracles visibles, mais seulement quant à l'acte extérieur, en ce sens qu'on voyait des hommes qui avaient été ignorants et simples parler avec sagesse et fermeté (2). C'est pourquoi il est dit (*Act.* IV, 13) : *que les Juifs voyant la fermeté de Pierre et de Jean, sachant d'ailleurs*

(1) En guérissant les hommes de leurs infirmités corporelles, le Christ leur prouvait, de la meilleure manière, qu'il pouvait aussi guérir leurs infirmités spirituelles.

(2) Le don des langues, le don de prophétie, et en général toutes les grâces gratuitement données, peuvent être de véritables miracles. C'est pourquoi on tire avec raison du changement subitement opéré dans les apôtres par l'Esprit-Saint une preuve de la divinité de la religion.

que c'étaient des hommes sans lettres et du commun du peuple, ils furent frappés d'étonnement. Quoique ces effets spirituels se distinguent des miracles visibles, ils sont néanmoins des témoignages de la doctrine et de la vertu du Christ, d'après ce passage de saint Paul (*Hebr.* II, 4) : *Dieu appuyait leur témoignage par des miracles, des prodiges, par les différents effets de sa puissance et par les grâces du Saint-Esprit qu'il a partagées comme il lui a plu.* — Cependant le Christ a fait quelques miracles à l'égard des âmes des hommes, surtout en agissant sur leurs puissances inférieures. D'où saint Jérôme dit (sup. illud : *Cum transiret, vidit hominem,* etc. Matth. IX) : L'éclat et la majesté de sa divinité cachée qui brillait sur son visage d'homme pouvait attirer à lui dès le premier aspect ceux qui le voyaient. Et à l'occasion de ces paroles (Matth. XXI) : *Ejiciebat omnes vendentes et ementes*, le même docteur ajoute : Parmi tous les prodiges que le Seigneur a faits, rien ne me paraît plus étonnant que de voir qu'un seul homme qui paraissait méprisable à cette époque, ait pu avec un simple fouet chasser une aussi grande multitude. C'est qu'il s'échappait de ses yeux des traits de feu et de lumière et que la majesté de la divinité brillait sur son visage. Origène dit (*Sup. Joan.* tom. II) qu'il y eut là un plus grand miracle que quand l'eau fut changée en vin ; parce que dans ce dernier cas il ne s'agissait que d'une matière inanimée, au lieu que dans l'autre il fallait dompter le génie de plusieurs milliers d'hommes. Sur ces paroles (Joan. XVIII) : *Abierunt retrorsum et ceciderunt in terram*, saint Augustin dit (*Tract.* CXII *in Joan.*) : Une seule parole a frappé, repoussé et renversé, sans avoir besoin du fer, une foule immense que la haine rendait furieuse et qui était redoutable par ses armes. Car Dieu se cachait sous la chair. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ces paroles de saint Luc (IV, 30), qui dit que *Jésus s'en allait passant au milieu d'eux.* D'où saint Augustin remarque (hom. XLVII) qu'en se tenant au milieu de ceux qui lui tendaient des embûches sans se laisser prendre, il montrait par là sa divinité. Il en est de même de ces paroles de saint Jean (VIII, 59) : *Jésus se cacha et sortit du temple,* que Théophylacte interprète en disant : Il ne se cacha pas dans un coin du temple, comme s'il eût eu peur ou qu'il se fût dérobé derrière un mur ou une colonne ; mais par sa puissance divine il se rendit invisible à ceux qui lui tendaient des embûches, et il sortit en passant au milieu d'eux. D'après tous ces faits, il est évident que le Christ, quand il l'a voulu, a agi sur les âmes des hommes par sa vertu divine, non-seulement en les justifiant et en leur communiquant la sagesse (ce qui appartient à la fin des miracles), mais encore en les attirant extérieurement ou en les frappant de terreur ou de stupéfaction : ce qui appartient aux miracles eux-mêmes.

Il faut répondre au *second,* que le Christ était venu sauver le monde non-seulement par sa vertu divine, mais par le mystère de son incarnation. C'est pourquoi souvent en guérissant les malades, il n'usait pas seulement de sa puissance divine en les guérissant par un ordre, mais il le faisait en employant encore quelque chose qui appartenait à son humanité. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (Luc. IV) : *Il guérissait tout le monde en imposant à chacun les mains,* saint Cyrille dit (lib. IV in Joan. sup. illud Joan. IV : *Nisi manducaveritis carnem,* etc., et hab. in *Cat. Div. Th.* sup. Luc.), que quoiqu'il eût pu comme Dieu dissiper toutes les maladies d'un seul mot, néanmoins il touche les malades pour montrer que sa chair a l'efficacité nécessaire pour les guérir. Et sur ces paroles de saint Marc (VIII) : *Expuens in oculos ejus, impositis manibus,* etc., saint Chrysostome dit (id. hab. Victor Antioch. in hunc loc.) : Il met de la salive sur les yeux de

l'aveugle et il lui impose les mains pour montrer que la parole de Dieu jointe à l'action produit les miracles; car la main est le signe de l'opération, et la salive celui de la parole qui sort de la bouche. A l'occasion de ce passage de saint Jean (IX, 6) : *Fecit lutum ex sputo et linivit lutum super oculos cæci*, saint Augustin dit (*Tract.* XLIV *in Joan.*) : Il fait de la boue avec sa salive, parce que le Verbe s'est fait chair. Ou bien encore il le fait pour indiquer que c'était lui qui avait formé l'homme du limon de la terre, d'après la remarque de saint Chrysostome (*Hom.* LV *in Joan.*). — Mais il est à remarquer, à l'égard des miracles du Christ, qu'il faisait communément les œuvres les plus parfaites. C'est pourquoi au sujet de ces paroles (Joan. II) : *Omnis homo primum bonum vinum ponit*, saint Chrysostome dit (*Hom.* XXI *in Joan.*) : Tels sont les miracles du Christ qu'ils sont plus beaux et plus utiles que les œuvres produites par la nature. De même il rendait aux infirmes une santé parfaite instantanément. D'où saint Jérôme dit (sup. illud : *Cum venisset Jesus*) : La santé que le Seigneur donne revient tout entière subitement. Le contraire eut lieu en particulier pour cet aveugle à cause de son défaut de foi, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* IX *in Matth.*), ou bien, selon la pensée de Bède (cap. 34 in Marc.), celui que d'un mot il pouvait à l'instant complétement guérir, il le guérit peu à peu, pour montrer la grandeur de l'aveuglement des hommes qui reviennent difficilement et comme par degrés à la lumière, et pour nous faire voir qu'il aide par sa grâce chacun des progrès que l'on fait dans la perfection (1).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), le Christ faisait des miracles par la vertu divine. Or, les œuvres de Dieu sont parfaites, comme on le voit (*Deut.* XXXII, 4). Mais, comme il n'y a de parfait que ce qui atteint sa fin, et que la fin de la guérison extérieure produite par le Christ était la guérison de l'âme, il s'ensuit qu'il ne convenait pas au Christ de guérir le corps de quelqu'un sans guérir son âme. C'est pourquoi sur ces paroles (Joan. VII) : *Totum hominem sanum fecit in sabbato,* saint Augustin dit (*Tract.* XXX *in Joan.*) que cet homme a été guéri pour être sain dans son corps, et il a cru pour être sain dans son âme. Le Seigneur dit tout particulièrement au paralytique : *Vos péchés vous sont remis*, parce que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 9 : *Quid est facilius dicere*), il nous donne à entendre par là que le plus souvent nos infirmités corporelles nous viennent de nos péchés; et c'est pour cela que les péchés sont remis d'abord, afin que les causes de l'infirmité ayant disparu, la santé soit rétablie. C'est pour ce motif que le Seigneur ajoute (Joan. V, 14) : *Ne péchez plus, de peur qu'il ne vous arrive quelque chose de pire*. Saint Chrysostome remarque (*Hom.* XXXVII *in Joan.*) que nous apprenons par là que sa maladie était provenue de ses péchés. D'ailleurs, comme l'observe le même docteur (*Hom.* XXX *sup. Matth.*), quoique le pardon du péché l'emporte autant sur la guérison du corps que l'âme l'emporte sur le corps lui-même, cependant, parce que ce n'est pas une chose qui se voie, le Seigneur fait l'action moindre, mais qui est plus manifeste, pour démontrer celle qui est plus grande et qui ne frappe pas les sens.

Il faut répondre au *quatrième*, que sur ces paroles de l'Evangile (Matth. IX : *Videte ne quis sciat*), saint Chrysostome dit (*Hom.* XIII *in Matth.*) : Ce que le Seigneur dit à l'un dans cette circonstance n'est point contraire à ce qu'il dit à un autre : *Allez et annoncez la gloire de Dieu;* car il nous apprend à

(1) Toutes les actions du Christ avaient une signification mystique, indépendamment du fait matériel qui en était l'occasion. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on lit l'Evangile.

empêcher de nous louer ceux qui le font pour nous-mêmes ; au lieu que quand leur glorification se rapporte à Dieu, nous ne devons pas les en empêcher, mais nous devons plutôt leur enjoindre de le faire.

ARTICLE IV.—EST-IL CONVENABLE QUE LE CHRIST AIT FAIT DES MIRACLES A L'ÉGARD DES CRÉATURES IRRAISONNABLES ?

1. Il semble que le Christ n'ait pas convenablement fait ses miracles à l'égard des créatures irraisonnables. Car les animaux sont plus nobles que les plantes. Or, le Christ a fait un miracle à l'égard des plantes, comme quand à sa parole le figuier s'est desséché, ainsi que le rapporte l'Evangile (Matth. XXI). Il semble donc qu'il aurait dû faire aussi des miracles à l'égard des animaux.

2. La peine n'est infligée justement que pour une faute. Or, ce n'était pas la faute du figuier, si le Christ n'a point trouvé de fruit sur ses branches, quand ce n'était pas la saison d'en porter. Il semble donc qu'il l'ait desséché à tort.

3. L'air et l'eau sont au milieu du ciel et de la terre. Or, le Christ a fait des miracles dans le ciel, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), et il en a fait aussi sur la terre, quand il l'a ébranlée au moment de sa passion. Il semble donc qu'il aurait dû en faire aussi dans l'air et dans l'eau ; par exemple il aurait dû séparer la mer, comme Moïse, ou un fleuve, comme Josué et Elie, ou faire entendre des tonnerres dans l'air, comme cela est arrivé sur le mont Sinaï à la promulgation de la loi, et comme l'a fait Elie (III. *Reg.* XVIII).

4. Les miracles appartiennent à l'œuvre du gouvernement du monde par la providence divine. Or, cette œuvre présuppose la création. Il ne semble donc pas convenable que le Christ ait fait usage de la création dans ses miracles, comme lorsqu'il a multiplié les pains. Par conséquent ses miracles ne paraissent pas avoir été convenablement opérés à l'égard des créatures irraisonnables.

Mais c'est le *contraire*. Le Christ est la sagesse de Dieu dont il est dit (*Sap.* VIII, 1) : *Qu'elle dispose tout avec douceur.*

CONCLUSION. — Il a fallu que le Christ fît des miracles, non-seulement sur les hommes, mais encore à l'égard des créatures irraisonnables, pour mieux montrer sa divinité à laquelle tout est soumis.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les miracles du Christ avaient pour but de faire connaître en lui la vertu de la divinité pour le salut du genre humain. Or, il appartient à la vertu de la divinité que toute créature lui soit soumise. C'est pourquoi il a fallu qu'il fît des miracles à l'égard de tous les genres de créatures, non-seulement à l'égard des hommes, mais encore à l'égard des créatures irraisonnables.

Il faut répondre au *premier* argument, que les animaux se rapprochent de l'homme par rapport au genre ; c'est pour cela qu'ils ont été créés le même jour que lui. Comme le Christ avait fait beaucoup de miracles à l'égard des corps humains, il n'était pas nécessaire qu'il en fît à l'égard des corps des animaux ; surtout quand on considère que pour la nature sensible et corporelle, les hommes sont semblables aux autres animaux, et principalement aux animaux terrestres. Quant aux poissons, puisqu'ils vivent dans l'eau, ils diffèrent beaucoup plus de la nature des hommes. Aussi ont-ils été créés dans un autre jour. Le Christ a fait un miracle à leur égard dans la pêche miraculeuse, comme on le voit (Luc. V et Joan. ult.) : et au sujet du poisson que saint Pierre a pris et dans lequel il a trouvé une pièce de monnaie (Matth. XVII). Pour les porcs qui ont été précipités dans la mer, ce ne

fut pas l'œuvre d'un miracle divin, mais une œuvre des démons produite d'après la permission de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. LXVIII) : quand le Seigneur opère quelque chose de semblable dans les plantes ou les animaux, on ne doit pas chercher si le figuier a été justement desséché, puisque ce n'était pas le temps des fruits; car il y a de la folie à faire une pareille question, parce que ces choses ne sont susceptibles ni de faute, ni de peine; mais on doit considérer le miracle et admirer celui qui en est l'auteur. D'ailleurs le créateur ne fait pas injure au propriétaire, s'il se sert de la créature à son gré pour le salut des autres; mais nous trouvons plutôt en cela une preuve de sa bonté, selon la pensée de saint Hilaire (*Sup. Matth.* can. XXI). Car quand il a voulu nous donner un exemple du salut qu'il était venu apporter, il a exercé la puissance de sa vertu sur les corps des hommes; mais dès qu'il a voulu nous montrer quelle serait sa sévérité contre les rebelles, il nous a donné l'image des châtiments futurs en faisant périr un arbre. Et il a desséché un figuier, qui est un arbre très-humide, comme le dit saint Chrysostome (*loc. cit.*), pour rendre son miracle plus éclatant.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a fait dans l'eau et dans l'air les miracles qui convenaient à sa mission; ainsi nous voyons (Matth. VIII, 26) qu'*il a commandé aux vents et à la mer et qu'il s'est fait un grand calme.* Mais il ne convenait pas à celui qui était venu tout rétablir dans un état de paix et de tranquillité d'exciter du trouble dans l'air ou de diviser les eaux. D'où saint Paul dit (*Hebr.* XII, 18): *Considérez donc que vous ne vous êtes pas maintenant approchés d'une montagne sensible, d'un feu brûlant, d'un tourbillon, d'un nuage obscur et d'une tempête.* A sa passion cependant, *le voile s'est déchiré,* pour montrer que les mystères de la loi étaient à découvert; *les tombeaux s'ouvrirent,* pour faire voir que par sa mort il allait donner la vie aux morts; *la terre trembla et les pierres se fendirent,* pour prouver que les cœurs des hommes qui avaient la dureté de la pierre seraient amollis par sa passion, et que tout le monde entier devait être amélioré par la vertu de ses souffrances.

Il faut répondre au *quatrième*, que la multiplication des pains ne s'est pas faite à la manière d'une création, mais en y ajoutant une matière étrangère qui a été changée en pains. D'où saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. XXIV) : Comme avec quelques grains il multiplie les épis, ainsi il a multiplié les cinq pains entre ses mains. Or, il est évident que les grains se multiplient en se changeant en épis.

QUESTION XLV.

DE LA TRANSFIGURATION DU CHRIST.

Après avoir parlé des miracles du Christ en particulier, nous devons nous occuper de sa transfiguration. — A ce sujet il y a quatre questions à examiner : 1° A-t-il été convenable que le Christ se transfigurât? — 2° La clarté de la transfiguration a-t-elle été une clarté glorieuse? — 3° Des témoins de la transfiguration. — 4° Du témoignage de la voix du Père.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST SE TRANSFIGURAT (1)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ se transfigurât.

(1) Saint Paul a montré la convenance de la transfiguration par ce rapprochement qu'il établit entre le Christ et Moïse (II. *Cor.* III) : ***Si ministratio mortis litteris deformata in lapidibus fuit de gloriâ, ità ut non possent intendere filii Israel in faciem Moysi propter gloriam vultus ejus, quæ evacuatur, quomodò non magis ministratio Spiritûs erit in gloriâ?***

Car il ne convient pas à un corps véritable de prendre des figures diverses, cela ne convient qu'à un corps fantastique. Le corps du Christ n'ayant pas été fantastique, mais véritable, comme nous l'avons vu (quest. v, art. 1), il semble donc qu'il n'ait pas dû être transfiguré.

2. La figure appartient à la quatrième espèce de qualité ; au lieu que la clarté est comprise dans la troisième, puisqu'elle est une qualité sensible. On ne doit donc pas donner le nom de transfiguration à la clarté que le Christ a prise.

3. Un corps glorieux a quatre qualités, comme nous le verrons (*Supplem.* quest. LXXXII et seq.) : l'impassibilité, l'agilité, la subtilité et la clarté. Il n'a donc pas dû être transfiguré plutôt sous le rapport de la clarté que sous celui des autres qualités.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Matth. XVII, 2) : que *Jésus a été transfiguré* devant trois de ses disciples.

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ montrât par sa transfiguration la gloire de sa résurrection et celle des autres.

Il faut répondre que le Seigneur, ayant annoncé à l'avance sa passion à ses disciples, les avait engagés à marcher à sa suite dans le chemin de la souffrance. Or, pour qu'on marche droit dans une voie, il faut que l'on connaisse à l'avance la fin vers laquelle on tend; comme un archer ne peut bien lancer une flèche qu'autant qu'il a vu auparavant le but qu'il doit atteindre. D'où saint Thomas dit (Joan. XIV, 5) : *Nous ne savons, Seigneur, où vous allez, et comment pourrions-nous en savoir la voie?* C'est surtout nécessaire, quand la voie est difficile et pénible et le chemin laborieux, tandis que la fin est agréable. Or, le Christ est parvenu par sa passion à obtenir non-seulement la gloire de l'âme qu'il a eue dès le commencement de sa conception, mais encore celle du corps, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. ult. 26) : *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît toutes ces choses et qu'il entrât ainsi dans la gloire.* C'est à cette gloire qu'il conduit ceux qui suivent les vestiges de sa passion, d'après ces paroles (*Act.* XIV, 21) : *Il faut que nous entrions dans le royaume des cieux par une foule de tribulations.* C'est pourquoi il a été convenable qu'il montrât à ses disciples sa clarté glorieuse, comme il l'a fait dans sa transfiguration, puisque c'est dans cette clarté qu'il transfigurera tous les siens, d'après ce passage de saint Paul (*Phil.* III, 21) : *Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux.* D'où le vénérable Bède dit (*Sup. Marc.* cap. 37) : Dans sa miséricordieuse prévoyance, il leur a donné à jouir pendant un temps très-court de la contemplation de la joie qui dure toujours, pour leur faire supporter plus courageusement l'adversité.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Jérôme (in illud Matth. cap. 17 : *Et transfiguratus est*), on ne doit pas croire que le Christ ait perdu dans sa transfiguration son ancienne forme et son visage, ou qu'il ait perdu son corps véritable et pris un corps spirituel ou aérien ; mais l'évangéliste nous montre comment il s'est transformé, en disant : *Sa face a resplendi comme le soleil, et ses vêtements sont devenus blancs comme la neige.* Quand le visage devient resplendissant et les vêtements éclatants, la substance n'est pas détruite, mais la gloire est changée.

Il faut répondre au *second*, que la figure se considère par rapport à l'extrémité du corps; car la figure est ce qui est compris dans certains termes ou dans certaines limites. C'est pourquoi toutes les choses qui se considèrent par rapport à l'extrémité d'un corps paraissent appartenir d'une certaine manière à la figure. Ainsi on considère la couleur, aussi bien que

la clarté d'un corps qui n'est pas transparent comme appartenant à sa surface. C'est pourquoi on donne à la clarté que le Seigneur a prise le nom de transfiguration (1).

Il faut répondre au *troisième*, que parmi les quatre qualités désignées, la clarté est la seule qui appartienne à la personne considérée en elle-même; au lieu que les trois autres qualités ne désignent qu'un de ses actes, ou un de ses mouvements, ou une des choses qu'elle subit. Le Christ a donc montré certains indices qui se rapportent à ces trois qualités : par exemple, il a témoigné son agilité, lorsqu'il a marché sur les eaux de la mer; sa subtilité, quand il est sorti miraçuleusement du sein de la Vierge; son impassibilité, quand il s'est échappé sans le moindre mal des mains des Juifs qui voulaient le précipiter ou le lapider. Cependant on ne dit pas pour toutes ces choses qu'il a été transfiguré, mais on le dit seulement à cause de la clarté, qui appartient à l'aspect de la personne elle-même.

ARTICLE II. — LA CLARTÉ DU CHRIST DANS LA TRANSFIGURATION A-T-ELLE ÉTÉ LA CLARTÉ DE LA GLOIRE (2)?

1. Il semble que cette clarté n'ait pas été la clarté de la gloire. Car une glose dit (Bedæ sup. illud Matth. 17 : *Transfiguratus est coram eis*) qu'il n'a pas montré l'immortalité dans un corps mortel, mais une clarté semblable à l'immortalité future. Or, la clarté de la gloire est la clarté de l'immortalité. La clarté que le Christ a montrée à ses disciples n'a donc pas été celle-là.

2. Sur ces paroles (Luc. IX, 27) : *Il y en a qui ne mourront pas qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu*, la glose dit (*interl.*) : c'est-à-dire la glorification du corps dans la représentation imaginaire de la béatitude future. Or, l'image d'une chose n'est pas la chose elle-même. Cette clarté n'a donc pas été celle de la béatitude.

3. La clarté de la gloire n'existe que dans le corps humain. Or, cette clarté de la transfiguration a apparu non-seulement dans le corps du Christ, mais encore dans ses vêtements, et dans une nuée lumineuse qui a couvert ses disciples. Il semble donc que cette clarté n'ait pas été celle de la gloire.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (Matth. XVII) : *Transfiguratus est antè eos*, saint Jérôme dit : Il s'est montré aux apôtres tel qu'il doit être au jour du jugement. Et sur celles-ci (Matth. XVI) : *Donec videant filium hominis*, saint Chrysostome dit (*Hom.* LVII *in Matth.*) : que voulant montrer ce qu'est la gloire dans laquelle il doit venir ensuite, il la leur a révélée dans la vie présente autant qu'il leur était possible de l'apprendre, pour les consoler de la mort du Seigneur.

CONCLUSION. — La clarté que le Christ a montrée dans sa transfiguration a été essentiellement celle de la gloire, quoiqu'elle ait existé d'une autre manière, puisqu'elle a existé à la façon d'une passion qui passe.

Il faut répondre que cette clarté que le Christ a prise dans sa transfiguration, a été la clarté de la gloire quant à l'essence, mais non quant au mode d'être. Car la clarté du corps glorieux découle de la clarté de l'âme, comme le dit saint Augustin (*Epist. ad Diosc.* CXVIII). De même la clarté du corps du Christ dans la transfiguration est découlée de sa divinité, d'après le sentiment de saint Jean Damascène (potest colligi ex ejus lib. *Sent.* in cap.

(1) Comme ayant appartenu à la figure de son corps.

(2) L'Eglise suppose que la clarté de la gloire a été celle de la transfiguration, puisque dans l'office de cette fête elle se sert de ces paroles : *Christus Jesus splendor Patris et figura substantiæ ejus, portans omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens, in monte excelso gloriosus apparere hodie dignatus est.* Cette question a donné lieu à l'erreur de Barlaam, qui prétendait que la lumière qui avait paru sur le mont Thabor était celle d'un spectre, et qu'elle n'était pas la splendeur de la nature divine.

De transfig. Christi), et de la gloire de son âme. Car si, dès le commencement de la conception du Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps, c'était par l'effet de la volonté divine, pour qu'il remplît dans son corps passible les mystères de notre rédemption, comme nous l'avons vu (quest. XIV, art. 1 ad 2). Mais le Christ n'a pas perdu pour cela le pouvoir qu'il avait de faire rejaillir la gloire de son âme sur son corps. Et c'est ce qu'il a fait par rapport à la clarté de la gloire dans la transfiguration, mais d'une autre manière que dans son corps glorifié. Car la clarté rejaillit de l'âme sur un corps glorifié, comme une qualité permanente qui affecte le corps; c'est pourquoi ce n'est pas un miracle qu'un corps glorieux brille extérieurement(1); au lieu que dans la transfiguration, la clarté est découlée de la divinité et de l'âme du Christ sur son corps, non à la manière d'une qualité immanente et qui affecte le corps, mais plutôt à la manière d'une passion qui passe, comme quand l'air est illuminé par le soleil. C'est pourquoi cet éclat s'est alors manifesté miraculeusement dans le corps du Christ, comme son agilité quand il a marché sur les eaux de la mer. D'où saint Denis dit (*Epist.* IV *ad Caïum*) : Le Christ opérait surnaturellement ce qui est de l'homme, comme le prouve sa conception surnaturelle d'une vierge, et la consistance de l'eau qui supportait la pesanteur de son corps. On ne doit donc pas dire avec Hugues de Saint-Victor (id hab. Innocent. III, lib. IV *de Myst. missæ*, cap. 12), que le Christ a fait paraître en lui les quatre qualités des corps glorieux : la clarté, dans sa transfiguration; l'agilité, en marchant sur la mer; la subtilité, en sortant du sein de la Vierge sans l'ouvrir; l'impassibilité dans la cène, quand il donna son corps à manger sans le partager; parce que le mot qualité indique quelque chose d'immanent dans les corps glorieux, tandis que le Christ a eu par miracle ce qui appartient à ces propriétés. Et il en est de même à l'égard de l'âme au sujet de la vision par laquelle saint Paul a vu Dieu dans son ravissement, ainsi que nous l'avons dit (2ª 2ª, quest. CLXXV, art. 3 ad 2).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage ne montre pas que la clarté du Christ n'ait pas été la clarté de la gloire, mais seulement qu'elle n'a pas été la clarté d'un corps glorieux, parce que le corps du Christ n'était pas encore immortel; car comme il est arrivé par la volonté de Dieu que dans le Christ la gloire de l'âme ne rejaillissait pas sur le corps; de même il a pu se faire de la même manière qu'elle rejaillît quant à la qualité de la clarté, mais non quant à celle de l'impassibilité.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que cette clarté a été imaginaire, non parce qu'elle était la véritable clarté de la gloire, mais parce qu'elle était une image qui représente cette perfection de la gloire, d'après laquelle le corps sera glorieux.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la clarté qui était dans le corps du Christ représentait sa clarté future (2); de même la clarté de ses vêtements désignait la clarté future des saints qui sera surpassée par celle du Christ, comme l'éclat de la neige est surpassé par la splendeur du soleil. D'où saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXII, cap. 7) : que les vêtements du Christ sont devenus resplendissants, parce que dans les clartés célestes tous les saints s'attacheront à lui étant tout éclatant de la lumière de la justice. Car les vêtements désignent les justes qui lui seront unis, d'après ces paroles du

(1) C'est un effet qui résulte de sa nature.

(2) Saint Thomas donne de ce fait une explication mystique, parce qu'il est évident que l'objection, prise dans son sens propre, n'est pas sérieuse, puisqu'il est tout naturel qu'un corps qui est éclatant répande sa splendeur sur tout ce qui l'entoure.

prophète (Is. XLIX, 18) : *Vous en serez vêtus comme d'un ornement.* L'éclat de la nuée indique la gloire de l'Esprit-Saint ou la vertu du Père, comme le dit Origène (*Hom.* III *in Matth.*), par laquelle les saints seront protégés dans la gloire future. On pourrait dire aussi avec raison qu'elle signifie la clarté du monde renouvelé qui sera la tente des saints : c'est pourquoi saint Pierre se disposant à dresser là des tentes, une nuée lumineuse couvrit les disciples.

ARTICLE III. — ÉTAIT-IL CONVENABLE QU'IL Y EUT LA DES TÉMOINS DE LA TRANSFIGURATION?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable qu'il y ait eu là des témoins de la transfiguration. Car on ne peut bien rendre témoignage que des choses que l'on connaît. Or, à l'époque de la transfiguration du Christ il n'y avait encore aucun homme qui sût par expérience ce que serait la gloire future; c'était une chose qui n'était connue que des anges. Les témoins de la transfiguration ont donc dû être des anges plutôt que des hommes.

2. Pour des témoins de la vérité il ne faut pas de fiction, mais la réalité. Or, Moïse et Elie n'ont pas été là présents véritablement, ils n'y ont été qu'en imagination; car il y a une glose qui dit (Collig. ex lib. III *de mirab. sanct. Script.* cap. 9 et 10, inter op. August. sup. illud Luc. IX : *Erant autem Moyses et Elias,* etc.) : Il faut savoir que ce ne sont pas les corps, mais les âmes de Moïse et d'Elie qui parurent là, mais que ces corps ont été formés dans une créature subalterne. On peut aussi croire que cela s'est fait par le ministère des anges, de manière que les anges aient joué le rôle de ces personnages. Il ne semble donc pas que ces témoins aient été convenables.

3. Il est dit (*Act.* X, 43) : que *tous les prophètes rendent témoignage* au Christ. Moïse et Elie n'ont donc pas dû seuls paraître là comme témoins, mais encore tous les prophètes.

4. La gloire du Christ est promise à tous les fidèles qu'il a voulu enflammer d'ardeur pour elle par sa transfiguration. Il n'aurait donc pas dû ne prendre que Pierre, Jacques et Jean pour les témoins de sa transfiguration, mais encore tous ses disciples.

L'autorité de l'Ecriture démontre le *contraire* (Matth. XVII et Marc. IX, et Luc. IX).

CONCLUSION. — Il a été convenable de choisir pour témoins de la transfiguration des saints qui ont vécu avant le Christ, comme Moïse et Elie, et des saints qui ont vécu après, comme Pierre, Jacques et Jean, afin de montrer qu'ils seraient tous glorifiés par la gloire du Christ.

Il faut répondre que le Christ a voulu être transfiguré pour montrer sa gloire aux hommes et pour les porter à la désirer, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, le Christ conduit à la gloire de la béatitude éternelle non-seulement les hommes qui ont existé après lui, mais encore ceux qui ont existé auparavant. C'est pourquoi, quand il allait à sa passion, la foule qui le précédait aussi bien que celle qui le suivait criait : *Hosanna;* lui demandant en quelque sorte le salut (Matth. XXI). C'est aussi pour cela qu'il a été convenable que parmi ceux qui l'ont précédé il y eût des témoins, comme Moïse et Elie, et qu'il y en eût aussi parmi ceux qui l'ont suivi, comme Pierre, Jacques et Jean, afin que cette parole fût attestée par la déposition de deux ou trois témoins (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ par sa transfiguration a manifesté à ses disciples la gloire du corps qui n'appartient qu'aux

(1) D'après le droit divin et le droit humain, le témoignage de deux ou de trois témoins suffit (V. tom. IV, p. 550).

hommes. C'est pourquoi il a été convenable qu'il ne prît pas des anges, mais des hommes pour témoins.

Il faut répondre au *second*, que cette glose est tirée d'un livre intitulé : *De mirabilibus sacræ Scripturæ*, qui n'est pas un ouvrage authentique, mais qu'on attribue faussement à saint Augustin. C'est pourquoi on ne doit pas s'y arrêter. Car saint Jérôme dit expressément (*Sup. Matth.* in cap. 12 : *Et apparuerunt illis Moyses*) : Il faut remarquer qu'il ne voulut pas donner des signes dans le ciel aux scribes et aux pharisiens qui lui en demandaient ; mais ici pour augmenter la foi de ses apôtres il leur donne un signe dans le ciel : Elie descend de là où il était monté et Moïse sort des enfers. Ce que l'on ne doit pas entendre comme si l'âme de Moïse eût repris son corps, mais ce qui signifie que son âme a apparu au moyen d'un corps qu'elle avait pris, comme apparaissent les anges. Quant à Elie il a apparu dans son propre corps qu'il n'a pas apporté du ciel empyrée, mais des régions supérieures où il avait été enlevé sur un char de feu (1).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. LVII), Moïse et Elie sont appelés comme témoins pour plusieurs raisons. La première, c'est que la foule disant qu'il était Elie, ou Jérémie, ou l'un des prophètes, il prend avec lui les chefs des prophètes, pour qu'on voie par là du moins la différence qu'il y a entre les serviteurs et le maître. La seconde, c'est que Moïse a donné la loi et qu'Elie a été plein de zèle pour la gloire de Dieu ; de sorte que par là même qu'on les voit paraître simultanément avec le Christ, c'en est fait des calomnies des Juifs qui accusaient le Christ comme un transgresseur de la loi et comme un blasphémateur qui usurpe à son profit la gloire divine. La troisième, c'est pour montrer qu'il a puissance de vie et de mort et qu'il est le juge des vivants et des morts, puisqu'il a avec lui Moïse qui était déjà mort et Elie qui était encore vivant. La quatrième, c'est que, comme le dit saint Luc, ils s'entretenaient avec lui de sa fin qui devait avoir lieu à Jérusalem, c'est-à-dire de sa passion et de sa mort. C'est pourquoi pour affermir le courage de ses disciples à cet égard, il fait paraître ceux qui se sont exposés à la mort pour Dieu ; car Moïse s'est présenté à Pharaon au péril de sa vie, et Elie au roi Achab. La cinquième, c'est qu'il voulait que ses disciples imitassent la douceur de Moïse et le zèle d'Elie. Saint Hilaire en ajoute une sixième en disant que c'était (*can.* XVII *in Matth.*) pour montrer qu'il a été annoncé par la loi que Moïse a donnée et par les prophètes parmi lesquels Elie a été au premier rang.

Il faut répondre au *quatrième*, que les grands mystères ne doivent pas être exposés à tout le monde immédiatement, mais qu'ils doivent arriver à la connaissance des autres dans le temps convenable par l'intermédiaire de ceux qui sont les plus élevés (2). C'est pourquoi, selon la remarque de saint Chrysostome (*loc. cit.*), il a pris avec lui les trois principaux de ses apôtres. Car Pierre l'emporte par l'amour qu'il eut pour le Christ et aussi par le pouvoir qui lui fut confié ; Jean par le privilége de l'amour que le Christ avait pour lui à cause de sa virginité et aussi par la prérogative de sa doctrine évangélique, et enfin Jacques par la gloire du martyre. Cependant il ne voulut pas qu'ils annonçassent aux autres ce qu'ils avaient vu avant sa résurrection, de peur, comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth. XVII : *Nemini dixeritis*, etc.), que ce prodige ne fût incroyable en raison de sa grandeur, et que la croix venant à la suite d'une si grande gloire ne fût un

(1) Lib. IV *Reg.* II, 11.

(2) Ce principe général sert de base à toute la tradition catholique et à l'enseignement de l'Eglise, dont les membres inférieurs apprennent de ceux qui sont au-dessus d'eux ce qu'ils doivent croire et pratiquer.

scandale pour les esprits grossiers : ou de peur que le peuple ne s'opposât absolument à sa mort (hoc hab. Remig. in *Cat. D. Thom.*), et aussi pour qu'ils fussent les témoins des choses spirituelles, lorsqu'ils seraient remplis de l'Esprit-Saint (hoc hab. Hilar. loc. sup. cit.).

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE QU'ON AIT ENTENDU LA VOIX DU PÈRE RENDRE TÉMOIGNAGE DANS LA TRANFIGURATION?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable qu'on ait entendu le témoignage de la voix du Père disant (Matth. XVII, 5) : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé.* Car, comme le dit Job (XXXIII, 14) : *Dieu ne parle qu'une fois et il ne répète pas deux fois la même chose.* Or, dans le baptême la voix du Père avait déjà rendu ce même témoignage. Il n'a donc pas été convenable qu'elle le rendît une seconde fois dans la transfiguration.

2. Dans le baptême, au moment où l'on a entendu la voix du Père on a vu l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe, ce qui n'a pas eu lieu dans la transfiguration. Ce témoignage de la voix du Père ne paraît donc pas avoir été convenable.

3. Le Christ a commencé à enseigner après son baptême; cependant la voix du Père n'avait pas alors engagé les hommes à l'écouter. Elle n'aurait donc pas dû le faire non plus dans la transfiguration.

4. On ne doit pas dire à quelqu'un des choses qu'il ne peut porter, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. XVI, 12) : *J'ai encore beaucoup d'autres choses à vous dire, mais vous ne pourez pas les porter présentement.* Or, les disciples ne pouvaient porter la voix du Père, puisqu'il est dit (Matth. XVII, 6) que *les disciples l'ayant entendu, ils tombèrent le visage contre terre, saisis d'une grande crainte.* La voix du Père n'aurait donc pas dû s'adresser à eux.

L'autorité des Evangiles est là pour établir le *contraire* (Matth. XVII et Marc. IX) (1).

CONCLUSION. — Comme dans le baptême du Christ, de même dans la transfiguration il était convenable qu'on entendît la voix du Père rendre témoignage, pour indiquer que l'adoption des enfants de Dieu, qui est imparfaite par la grâce du baptême, devient parfaite par la gloire de la résurrection.

Il faut répondre que l'adoption des enfants de Dieu résulte de la conformité de leur ressemblance avec le Fils naturel de Dieu. Cette ressemblance est produite de deux manières : 1° par la grâce que l'on a ici-bas et qui produit une conformité imparfaite; 2° par la gloire du ciel qui sera la conformité parfaite, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. III, 2) : *Nous sommes maintenant les enfants de Dieu, mais ce que nous serons un jour n'apparaît pas encore : car nous savons que quand il apparaîtra dans sa gloire nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.* Par conséquent, comme on obtient la grâce par le baptême, et que dans la transfiguration on a vu à travers la clarté de la gloire future, il s'ensuit qu'il a été convenable que dans ces deux circonstances le Père manifestât par son témoignage la filiation naturelle du Christ, parce qu'il est le seul, avec le Fils et le Saint-Esprit, qui connaisse parfaitement cette génération parfaite.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de Job doit se rapporter à la parole éternelle de Dieu par laquelle Dieu le Père a produit son Verbe unique qui lui est coéternel. D'ailleurs on peut dire que quoique Dieu ait prononcé matériellement les mêmes paroles, cependant il ne les a pas prononcées dans le même but, mais pour montrer les différentes manières

(1) On peut ajouter le témoignage de saint Pierre lui-même, qui s'exprime ainsi (II. *Ep.* I) : *Et hanc vocem nos audivimus de cœlo allatam, cùm essemus cum ipso in monte sancto.*

dont les hommes peuvent participer à la ressemblance de la filiation éternelle.

Il faut répondre au *second*, que, comme dans le baptême où l'on a manifesté le mystère de la régénération première, l'Esprit-Saint s'est manifesté sous la forme d'une colombe et le Père s'est fait connaître par la parole; de même, dans la transfiguration qui est le sacrement de la seconde régénération, on a vu apparaître la Trinité entière; le Père dans la voix, le Fils dans l'homme et l'Esprit-Saint dans la nuée éclatante : parce que, comme dans le baptême Dieu donne l'innocence qui est désignée par la simplicité de la colombe; de même dans la résurrection il donnera à ses élus la clarté de la gloire et la délivrance de tout mal, ce que désigne la nuée éclatante (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ était venu nous donner la grâce actuelle, et nous promettre la gloire par sa parole. C'est pourquoi il a été convenable que dans la transfiguration il prît des hommes pour l'écouter, tandis qu'il n'en était pas de même dans le baptême.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il a été convenable que les disciples fussent saisis de crainte et renversés par la voix du Père, pour montrer que l'excellence de cette gloire que l'on voyait alors surpasse tous les sens et toutes les facultés des mortels, d'après ces paroles du Seigneur (*Ex.* XXXIII, 20) : *Aucun homme ne me verra sans mourir.* C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Sup. Matth. cap. 17 : *Audientes discipuli ceciderunt*, etc.) que la fragilité humaine ne peut supporter la vue d'une gloire aussi grande. Mais le Christ guérit les hommes de cette fragilité (2) en les faisant arriver à la gloire; c'est ce que signifient ces paroles qu'il leur dit : *Levez-vous, ne craignez pas.*

QUESTION XLVI.

DE LA PASSION DU CHRIST.

Nous devons maintenant nous occuper de ce qui se rapporte à la manière dont le Christ est sorti de ce monde. — Nous parlerons : 1° de sa passion; 2° de sa mort; 3° de sa sépulture; 4° de sa descente aux enfers. — Sur sa passion il y a trois sortes de considération à faire; nous avons à examiner : 1° la passion elle-même; 2° sa cause efficiente; 3° les fruits qui en sont résultés. — Nous avons douze questions à traiter sur la passion elle-même : 1° A-t-il été nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain? — 2° Etait-il possible que l'homme fût délivré d'une autre manière?— 3° Ce mode a-t-il été le plus convenable? — 4° A-t-il été convenable qu'il souffrît sur la croix? — 5° De la généralité de sa passion. — 6° La douleur que le Christ a endurée dans la passion a-t-elle été la plus grande? — 7° Toute son âme souffrait-elle? — 8° Sa passion a-t-elle empêché la joie de la jouissance? — 9° Du temps de la passion. — 10° De son lieu. — 11° A-t-il été convenable qu'il fût crucifié avec des voleurs? — 12° La passion du Christ doit-elle être attribuée à la divinité?

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ NÉCESSAIRE QUE LE CHRIST SOUFFRÎT POUR LA DÉLIVRANCE DU GENRE HUMAIN (3)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été nécessaire que le Christ souffrît pour la dé-

(1) C'est le sens adopté par l'Eglise, qui nous fait dire dans l'office de la Transfiguration (in collectâ) : *Deus qui in unigeniti tui gloriosâ transfiguratione adoptionem filiorum perfectam voce delapsâ in nube lucidâ mirabiliter præsignasti.*

(2) C'est la pensée que l'Apôtre exprime dans une foule d'endroits : *Per ipsum ambo accessum habemus ad Patrem* (*Ephes.* II). *In quo habemus fiduciam et accessum in confidentiâ per fidem ejus* (*ibid.* III). *Qui multos filios in gloriam adduxerat* (*Hebr.* II).

(3) Cet article est opposé à Manès et aux hérétiques qui ont nié la réalité des souffrances et de la mort du Christ. Il détermine en même temps avec la plus grande précision en quel sens les souffrances du Christ ont été nécessaires.

livrance du genre humain. Car le genre humain ne pouvait être délivré que par Dieu, d'après ces paroles du prophète (Is. XLV, 21) : *N'est-ce pas moi qui suis le Seigneur ? il n'y a pas d'autre Dieu que moi, il n'y a de Dieu juste et sauveur que moi seul.* Or, il n'y a pas de nécessité pour Dieu, parce que cela répugnerait à sa toute-puissance. Il n'a donc pas été nécessaire que le Christ souffrît.

2. Le nécessaire est opposé au volontaire. Or, le Christ a souffert par sa volonté propre; car il est dit (Is. LIII, 7) : *Il s'est offert parce qu'il l'a voulu.* Il n'a donc pas été nécessaire qu'il souffrît.

3. Le Psalmiste dit (*Ps.* XXIV, 10) : *Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité.* Or, il ne semble pas nécessaire qu'il ait dû souffrir ni par rapport à la miséricorde divine, qui, comme elle accorde gratuitement ses dons, paraît de même faire la remise gratuite de ce qui lui est dû sans satisfaction; ni du côté de la justice divine d'après laquelle l'homme avait mérité la damnation éternelle. Il semble donc qu'il n'ait pas été nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance des hommes.

4. La nature de l'ange est supérieure à la nature humaine, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 2). Or, le Christ n'a pas souffert pour la réparation de la nature de l'ange qui avait péché. Il semble donc qu'il n'ait pas été non plus nécessaire qu'il souffrît pour le salut du genre humain.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Joan. III, 14): *Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'homme soit élevé en haut, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle;* ce qui s'entend de son élévation en croix. Il semble donc qu'il ait fallu que le Christ souffrît.

CONCLUSION. — Quoiqu'il n'ait pas été nécessaire, d'une nécessité de coaction, que le Christ souffrît, ni de la part de Dieu qui avait décrété qu'il souffrirait, ni de la part du Christ lui-même, qui a souffert volontairement, cependant il a été nécessaire et avantageux qu'il méritât pour lui et pour nous la vie éternelle, en satisfaisant pour nous à son Père, et qu'en cela il accomplit pleinement les Ecritures.

Il faut répondre que, comme l'enseigne Aristote (*Met.* lib. V, text. 6), le mot nécessaire se prend en plusieurs sens. 1° Il signifie qu'il est impossible qu'une chose soit autrement selon sa nature. Il est évident qu'il n'a pas été ainsi nécessaire que le Christ souffrît ni de la part de Dieu, ni de la part de l'homme (1). 2° On dit qu'une chose est nécessaire par suite d'une puissance extérieure. Si cette puissance est une cause efficiente ou motrice elle produit une nécessité de coaction; comme quand nous ne pouvons nous en aller à cause de la violence de celui qui nous retient; si le principe extérieur qui nous nécessite est une fin, on dit qu'une chose est nécessaire hypothétiquement en vue d'une fin, comme quand on ne peut atteindre cette fin d'aucune manière, ou qu'on ne le peut faire convenablement qu'autant qu'on la présuppose. Il n'a donc pas été nécessaire d'une nécessité de coaction que le Christ souffrît, ni de la part de Dieu qui a décrété (2) que le Christ souffrirait, ni de la part du Christ qui a volontairement souffert. Mais ses souffrances ont été nécessaires d'une nécessité finale (3), ce qui peut se concevoir de trois manières : 1° De la part des

(1) L'incarnation n'était pas même nécessaire dans ce sens ; à plus forte raison, la passion et la mort du Christ.

(2) Le décret de Dieu a été libre, et la soumission du Christ à ce décret l'a été aussi.

(3) C'est-à-dire d'une nécessité hypothétique. Il est à remarquer que saint Thomas ne dit pas que cette fin ne pouvait être atteinte d'une autre manière, mais seulement que c'était le mode le plus convenable, et par rapport à l'homme, et par rapport au Christ, et par rapport à Dieu (V. la réponse au troisième argument et l'article suivant).

hommes qui ont été délivrés par sa passion, d'après ces paroles (Joan. III, 14) : *Il faut que le Fils de l'homme soit élevé en haut, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.* 2° De la part du Christ lui-même qui par l'humilité de sa passion a mérité la gloire de son exaltation ; ce que signifie ce passage (Luc. ult. 26) : *N'a-t-il pas fallu que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans la gloire?* 3° De la part de Dieu dont il fallait accomplir à l'égard de la passion du Christ les décrets éternels qui ont été promulgués à l'avance dans les saintes Écritures et figurés par les observances de l'Ancien Testament. C'est ce qu'indiquent ces paroles (Luc. XXII, 22) : *Pour le Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été arrêté.* Et plus loin le Seigneur dit (ult. 44) : *C'est là l'accomplissement de ce que je vous ai dit, lorsque j'étais encore avec vous; car il est nécessaire que tout ce qui a été écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes, et dans les psaumes, soit accompli. Car c'est là ce qui est écrit; il fallait que le Christ souffrît de la sorte et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour.*

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement repose sur la nécessité de coaction de la part de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que cette raison s'appuie sur la nécessité de coaction de la part du Christ.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il a été convenable à la miséricorde et à la justice de Dieu que l'homme fût délivré par la passion du Christ. Cela convenait à sa justice, parce que le Christ a satisfait par sa passion pour les péchés du genre humain, et l'homme a été ainsi délivré par la justice du Christ. Cela convenait aussi à sa miséricorde, parce que l'homme ne pouvant pas satisfaire par lui-même pour le péché de toute la nature humaine, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 2); Dieu lui a donné son Fils pour satisfaire à sa place, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* III, 24) : *Etant justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qu'ils ont en Jésus-Christ que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang.* Il y eut même en cela une miséricorde plus grande que s'il eût pardonné les péchés sans satisfaction. D'où le même apôtre dit ailleurs (*Ephes.* II, 4) : *Dieu qui est riche en miséricorde, poussé par l'amour extrême dont il nous a aimés, lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a rendu la vie en la rendant à Jésus-Christ.*

Il faut répondre au *quatrième*, que le péché de l'ange n'a pas été réparable, comme celui de l'homme, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. LXIV, art. 2).

ARTICLE II. — EUT-IL ÉTÉ POSSIBLE DE DÉLIVRER LE GENRE HUMAIN D'UNE AUTRE MANIÈRE QUE PAR LA PASSION DU CHRIST (1)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été possible de délivrer le genre humain autrement que par la passion du Christ. Car le Seigneur dit (Joan. XII, 24) : *Si le grain de froment ne meurt pas après qu'on l'a jeté en terre, il demeure seul; mais quand il est mort il porte beaucoup de fruits.* Saint Augustin observe (*Tract.* LI *in Joan.*) que c'était le Seigneur lui-même qui était le grain de froment. Par conséquent s'il n'eût souffert la mort, il n'aurait pas produit autrement notre délivrance.

2. Le Seigneur dit (Matth. XXVI, 42) : *Mon Père, si ce calice ne peut passer*

(1) Il ne pouvait pas se faire que le genre humain fût délivré par un autre moyen, puisque c'était celui-là que Dieu avait éternellement décrété, mais il aurait pu en décréter un autre; c'est pourquoi cet acte a été libre de sa part. Il a été libre aussi de la part du Christ, parce que la prescience divine ne nuit en rien à la liberté humaine.

sans que je le boive, que votre volonté soit faite. Or, il parle là du calice de sa passion. Sa passion ne pouvait donc pas ne pas avoir lieu; d'où saint Hilaire dit (in Matth. cap. 31) : Ce calice ne peut passer à moins qu'il ne le boive, parce que nous ne pouvons être régénérés que par sa passion.

3. La justice de Dieu exigeait que l'homme fût délivré du péché, le Christ ayant satisfait pour lui par sa passion. Or, le Christ ne pouvait se dispenser d'observer la justice; car il est dit (II. *Tim.* II, 13) : *Si nous ne croyons pas, il ne laissera pas de demeurer fidèle; car il ne peut se renoncer soi-même.* Or, il se renoncerait lui-même, s'il niait sa justice, puisqu'il est la justice même. Il semble donc qu'il n'ait pas été possible que l'homme fût délivré autrement que par la passion du Christ.

4. La foi ne peut pas avoir pour objet une fausseté. Or, les anciens patriarches ont cru que le Christ souffrirait. Il semble donc qu'il n'ait pu se faire qu'il ne souffrît pas.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 10) : Nous reconnaissons que le mode dont Jésus-Christ, le médiateur de Dieu et des hommes, a daigné se servir pour affranchir l'humanité est bon et qu'il convient à la majesté divine, mais montrons aussi qu'il y avait d'autre mode possible à Dieu, à la puissance duquel tout est également soumis.

CONCLUSION. — Quoique Dieu ait pu délivrer le genre humain d'une autre manière que par sa passion, cependant, supposé la prescience divine, il a été impossible qu'il accordât au monde un aussi grand bien par un autre moyen.

Il faut répondre qu'on peut dire qu'une chose est possible ou impossible de deux manières : 1° simplement et absolument ; 2° hypothétiquement. Simplement et absolument parlant, il eût été possible à Dieu de délivrer l'homme d'une autre manière que par la passion du Christ; parce qu'*il n'y a rien d'impossible à Dieu*, comme le dit l'Evangile (Luc. I, 39). Mais hypothétiquement la chose eût été impossible. Car comme il est impossible de tromper la prescience de Dieu et de rendre nulles sa volonté ou ses dispositions; si l'on suppose que Dieu ait su à l'avance la passion du Christ et qu'il l'ait décrétée, il n'était pas possible en ce sens que le Christ ne souffrît pas ou que l'homme fût délivré d'une autre manière que par sa passion. Et il en est de même de toutes les choses que Dieu a sues et décrétées à l'avance, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XIX, art. 13).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur parle en cet endroit, dans l'hypothèse de la prescience et des décrets de Dieu qui voulaient que le salut du genre humain ne fût le fruit que de la passion du Christ.

Il faut entendre de même ces paroles qu'on objecte en *second* lieu : *Si ce calice ne peut passer sans que je le boive*, c'est-à-dire parce que vous en avez disposé ainsi. D'où il ajoute : *Que votre volonté soit faite.*

Il faut répondre au *troisième*, que cette justice dépend aussi de la volonté divine, qui exige du genre humain satisfaction pour le péché. Car si Dieu eût voulu délivrer l'homme du péché absolument sans satisfaction, il n'aurait pas agi contre la justice. A la vérité, un juge qui est chargé de punir une faute commise contre un autre, soit qu'il s'agisse d'un autre homme, soit qu'il s'agisse de la société entière ou du prince qui est à la tête, ne peut remettre la peine sans manquer à la justice. Mais Dieu n'a personne au-dessus de lui; il est le bien suprême et commun de tout l'univers. C'est pourquoi, s'il remet le péché qui n'est une faute que parce qu'on le commet contre lui, il ne fait injure à personne; comme tout homme qui remet sans satisfaction

l'offense commise contre lui, agit par miséricorde sans faire d'injustice. Aussi David, demandant miséricorde, disait (*Ps.* L, 6) : *Je n'ai péché que contre vous;* comme s'il eût dit : Vous pouvez sans injustice me pardonner (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que la foi humaine (2) et les saintes Ecritures qui la forment, reposent sur la prescience et sur les décrets éternels de Dieu. C'est pourquoi la nécessité hypothétique qui provient du témoignage des Ecritures est la même que celle qui résulte de la prescience et de la volonté divine.

ARTICLE III. — Y AURAIT-IL EU POUR SAUVER LE GENRE HUMAIN UN MOYEN PLUS CONVENABLE QUE LA PASSION DU CHRIST (3)?

1. Il semble qu'un autre mode de délivrance aurait été plus convenable pour le genre humain que la passion du Christ. Car la nature imite l'œuvre de Dieu dans son opération, comme étant mue et réglée par lui. Or, la nature ne fait pas par deux ce qu'elle peut faire par un seul. Par conséquent, puisque Dieu aurait pu délivrer l'homme par sa seule volonté propre, il ne semble pas qu'il ait été convenable d'y ajouter encore la passion du Christ pour le même objet.

2. Les choses qui sont faites par la nature sont plus convenablement exécutées que celles qui sont faites par la violence; parce que la violence est en quelque sorte la rupture de ce qui est conforme à la nature, comme on le voit (*De cœlo*, lib. II, text. 18). Or, la passion du Christ a eu pour effet une mort violente. Il aurait donc été plus convenable que le Christ délivrât l'homme en mourant d'une mort naturelle que par sa passion.

3. Il paraît très-convenable que celui qui retient une chose violemment et injustement en soit dépouillé par la puissance de son supérieur. D'où le prophète dit (Is. LII, 3) : *Vous avez été vendus pour rien, et vous serez rachetés sans argent.* Or, le diable n'avait aucun droit sur l'homme qu'il avait trompé par fraude et qu'il tenait soumis à sa servitude par la violence. Il semble donc qu'il eût été très-convenable que le Christ dépouillât le diable par sa seule puissance, sans souffrir sa passion.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 10) : Il n'y avait pas de manière plus convenable, pour guérir nos misères, que la passion du Christ.

CONCLUSION. — Il a été plus convenable que l'homme fût délivré par la passion du Christ, puisque nous avons obtenu par elle des biens plus grands et plus considérables que par la seule volonté de Dieu.

Il faut répondre qu'un mode est d'autant plus convenable pour arriver à une fin, qu'il produit un plus grand nombre de choses qui sont avantageuses pour cette fin. Or, de ce que l'homme a été délivré par la passion du Christ, il en est résulté une foule d'avantages qui se rapportent à son salut, indépendamment de l'affranchissement du péché. En effet, 1° par là l'homme sait combien Dieu l'aime, et il est excité à aimer celui dans lequel la perfection du salut de l'homme consiste. D'où saint Paul dit (*Rom.* V, 8) : *Dieu a fait éclater son amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore ennemis, le Christ est mort pour nous.* 2° Parce que par là il nous a donné l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance,

(1) Dieu eût pu remettre l'offense sans exiger aucune satisfaction, ou il eût pu se contenter d'une satisfaction imparfaite et inadéquate.

(2) Il s'agit ici de la foi catholique, qui est communiquée aux hommes, et qui a existé dans les anciens patriarches.

(3) Le Christ nous dit lui-même par son prophète qu'il a fait pour nous tout ce qu'il y avait de plus avantageux (Is. V) : *Quid est quod ultrà debui facere vineæ meæ et non feci?*

de la justice, et des autres vertus qu'il nous a montrées dans sa passion et qui sont nécessaires au salut de l'homme. D'où il est dit (I. Pet. II, 21) : *Le Christ est mort pour nous, vous laissant un exemple afin que vous marchiez sur ses pas.* 3° Parce que le Christ n'a pas seulement délivré l'homme du péché par sa passion, mais il a encore mérité pour lui la grâce sanctifiante et la gloire de la béatitude, comme nous le dirons (quest. XLVIII). 4° Parce que l'homme est par là plus fortement contraint à se conserver exempt de péché, lorsqu'il pense qu'il en a été racheté par le sang du Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* VI, 20) : *Vous avez été achetés un grand prix : glorifiez donc Dieu, et portez-le dans votre corps.* 5° Parce que la dignité de l'homme a été rehaussée par là, de telle sorte que comme l'homme avait été vaincu et trompé par le démon, ce fut aussi l'homme qui vainquit le démon lui-même; et que comme l'homme avait mérité la mort, ce fut lui qui la vainquit en mourant. D'où saint Paul dit (I. *Cor.* XV, 57) : *Rendons grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ.* C'est pourquoi il a été plus convenable que nous fussions délivrés par la passion du Christ que par la seule volonté de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature emploie souvent plusieurs moyens pour une même fin, afin de l'atteindre plus convenablement; par exemple, on a deux yeux pour voir, et ainsi du reste (1).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Chrysostome (hab. expressè ex Athanas. in *Lib. de incarnat. Verbi*) : Le Christ n'était pas venu détruire sa propre mort qui n'existait pas, puisqu'il est la vie; mais celle des autres hommes. C'est pourquoi il n'est pas mort de sa propre mort, mais il a supporté la mort qu'il a reçue des autres hommes. Si son corps eût été malade et qu'à la vue de tout le monde il se fût affaibli, il n'aurait pas été convenable que celui qui devait guérir les misères des autres sentît ainsi son propre corps accablé d'infirmités. Et s'il eût quitté de lui-même son corps sans être malade, et qu'ensuite il se fût présenté vivant, on n'aurait pas cru à sa parole, lorsqu'il aurait parlé de sa résurrection. Car comment la victoire du Christ sur la mort serait-elle évidente, s'il ne l'eût soufferte devant tout le monde et s'il n'eût montré qu'il l'avait anéantie par l'incorruptibilité de son corps?

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le diable ait injustement attaqué l'homme; cependant, à cause de son péché, l'homme avait été justement abandonné par Dieu sous la servitude du démon. C'est pourquoi il a été convenable que l'homme fût délivré de la servitude du diable par la justice, le Christ ayant satisfait pour lui par sa passion. Il a été aussi convenable, pour vaincre l'orgueil du démon, qui a abandonné la justice et ambitionné la puissance, que le Christ le vainquît et délivrât l'homme, non par la seule puissance de sa divinité, mais encore par la justice et l'humilité de sa passion, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 13, 14 et 15).

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL DU SOUFFRIR LE SUPPLICE DE LA CROIX (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû souffrir sur une croix. Car la vé-

(1) Pour le même motif, Dieu ne s'est pas contenté de délivrer l'homme par sa seule volonté, mais il a encore eu recours à la passion de son Fils, comme au moyen le plus fécond et le plus convenable.

(2) Le supplice de la croix a toujours été pour les incrédules un sujet de scandale. C'est ce qui faisait dire à saint Paul (I. *Cor.* I) : *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem qui salvi fiunt, virtus Dei est.* Et plus loin (*ib.* XXIII) : *Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis Judæis atque Græcis, Dei virtutem et sapientiam.* Bourdaloue a développé ce passage d'une manière sublime dans son sermon sur la *Passion*.

rité doit répondre à la figure. Or, le Christ a été figuré précédemment par tous les sacrifices de l'Ancien Testament dans lesquels les animaux étaient immolés par le glaive, et ensuite brûlés par le feu. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû souffrir sur une croix, mais plutôt par le glaive ou le feu.

2. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 20) : que le Christ n'a pas dû prendre des passions répréhensibles. Or, la mort de la croix paraît avoir été la chose la plus blâmable et la plus ignominieuse : d'où il est dit (*Sap.* II, 20) : *Condamnons-le à la mort la plus honteuse.* Il semble donc que le Christ n'ait pas dû souffrir la mort de la croix.

3. Il est dit du Christ : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur*, comme on le voit (Matth. XXI, 9). Or, la mort de la croix était une mort de malédiction, d'après ces paroles (*Deut.* XXI, 23) : *Celui qui est pendu au bois est maudit de Dieu.* Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût crucifié.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Phil.* II, 8) : *Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que celui qui était venu mourir pour le salut de tout le monde et satisfaire pour le péché du premier homme ne souffrît pas une autre mort que celle de la croix.

Il faut répondre qu'il a été très-convenable que le Christ souffrît la mort de la croix. 1° Pour donner l'exemple de la vertu. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 25) : La sagesse de Dieu s'est faite homme pour nous apprendre par son exemple à nous bien conduire. Or, il appartient à la vertu de ne pas craindre ce qui n'est pas redoutable. Et comme il y a des hommes qui, sans craindre la mort elle-même, ont cependant horreur d'un certain genre de mort, en mourant sur une croix le Christ a dû montrer qu'il n'y avait pour le juste aucun genre de mort qui fût à craindre. Car parmi tous les genres de mort il n'y en avait pas de plus exécrable et de plus affreux que celui-là (1). 2° Parce que ce genre de mort convenait surtout pour satisfaire pour le péché de nos premiers parents, qui est résulté de ce que contrairement à l'ordre de Dieu ils ont mangé du fruit défendu. C'est pourquoi il a été convenable que pour satisfaire pour ce péché le Christ se laissât attacher à un arbre, comme pour rendre ce qu'Adam avait pris (2), d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXVIII, 5) : *Alors j'ai rendu ce que je n'avais pas pris.* D'où saint Augustin dit (implic. serm. CI *de temp.*) : Adam a méprisé le précepte en détachant de l'arbre un fruit, mais tout ce qu'Adam a perdu le Christ l'a retrouvé sur la croix. — 3° Parce que, comme le dit saint Chrysostome (*Hom. de cruce et latrone*), il a souffert sur un bois en plein air et non dans une maison, pour que l'air lui-même fût purifié. La terre aussi a ressenti un pareil bienfait, ayant été purifiée par le sang qui sortit de son côté. Et sur ces paroles (Joan. III) : *Il faut que le Fils de l'homme soit exalté,* Théophylacte dit (Athanas. *Lib. de pass. et cruce Domini*) : Quand on vous dit qu'il a été exalté, vous devez comprendre qu'il a été élevé en haut pour sanctifier l'air, lui qui avait sanctifié la terre en y marchant (3). — 4° La quatrième raison, c'est que par là même qu'il mourut ainsi élevé, il nous a préparé notre ascension au ciel, comme le dit saint

(1) On sait qu'il était défendu, pour ce motif, de mettre en croix un citoyen romain.

(2) C'est pour ce motif que l'Eglise chante dans la préface de la Passion ces paroles : *Ut undè mors oriebatur, indè vita resurgeret; et qui per lignum vincebat, per lignum quoque vinceretur.*

(3) D'après saint Athanase, il a été élevé dans l'air pour vaincre le démon, que l'Apôtre appelle le Prince de l'air (Athan. *De incarn.*). Saint Chrysostome dit la même chose (*Hom. de cruce*)

Chrysostome (id hab. expres. Athan. loc. cit. art. préc. ad 2). C'est pour cela qu'il dit lui-même (Joan. XII, 32) : *Quand je serai exalté de terre, j'attirerai tout vers moi* (1). 5° La cinquième c'est que cette mort convient au salut universel du monde entier. D'où saint Grégoire de Nysse dit (*Serm.* I *de resurrect.* et Damasc. *Orth. fid.* lib. IV, cap. 12, et August. epist. CXL) : que la figure de la croix, qui se divise au milieu en quatre parties, indique que la vertu et la providence de celui qui y est attaché se répand dans le monde entier. Saint Chrysostome dit aussi (loc. cit. art. préc.) qu'en mourant les bras étendus sur la croix, le Christ montrait par là qu'il attirait à lui d'une main les Juifs et de l'autre les gentils. 6° La sixième c'est que ce genre de mort désigne les différentes vertus. D'où saint Augustin dit (*Epist.* CXL, cap. 26) : Si le Christ a choisi ce genre de mort, ce n'est pas en vain, mais c'est pour nous montrer cette largeur, cette longueur, cette hauteur et cette profondeur dont parle l'Apôtre (2). En effet la largeur paraît dans la traverse de la croix et désigne les bonnes œuvres; puisque c'est à cette partie de la croix que les mains sont attachées. La longueur consiste dans la partie qui va depuis la traverse jusqu'à terre, et où le corps est étendu tout droit et à peu près dans la posture d'un homme debout, ce qui marque la longanimité et la persévérance de la charité. La hauteur est la partie qui surmonte la traverse et qui répond à la tête de celui qui est crucifié, et elle montre que c'est en haut que se porte l'espérance de ceux qui ne servent Dieu que pour lui-même. Enfin la partie de la croix qui est en terre et qui est comme le tronc d'où tout le reste sort, marque la profondeur de la grâce qui est toute gratuite. Et, comme le dit ailleurs le même docteur (*Sup. Joan.* tract. CXIX), la croix sur laquelle ont été cloués les membres du Christ souffrant est la chaire d'où il a enseigné le monde. 7° La septième raison, c'est que ce genre de mort répond à une foule de figures. Car, comme le dit saint Augustin (hab. aliquid serm. CI *de temp.*) : c'est une arche de bois qui a délivré le genre humain des eaux du déluge; à la sortie des Israélites de l'Egypte, c'est avec sa verge que Moïse a séparé les eaux de la mer Rouge, qu'il a renversé Pharaon et racheté le peuple de Dieu; c'est du bois qu'il a jeté dans les eaux amères pour changer leur amertume en douceur; c'est avec une verge de bois qu'il a frappé la pierre spirituelle pour en faire jaillir l'eau du salut; et pour vaincre Amalech, Moïse tenait ses bras étendus sur sa verge; l'arche d'alliance où était la loi de Dieu était de bois, de manière que toutes ces choses devaient amener comme par degrés tous les hommes à adorer le bois de la croix.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'autel des holocaustes sur lequel on offrait des sacrifices d'animaux avait été fait de bois, comme on le voit (*Ex.* XXVI), et sous ce rapport la vérité répond à la figure; mais il n'est pas nécessaire qu'elle y réponde sous tous les autres; parce qu'alors ce ne serait plus la ressemblance, mais la vérité, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 26). Toutefois, selon la pensée de saint Chrysostome (id etiam hab. Athan. *loc. cit.* art. préc. ad 2), on ne lui tranche pas la tête comme à saint Jean, et on ne le scie pas comme Isaïe, pour que son corps reste intact et indivisible en présence de la mort et qu'il ne fournisse pas l'occasion de diviser l'Eglise à ceux qui le voudraient. Mais au lieu du feu matériel, il y a eu dans l'holocauste du Christ le feu de la charité.

(1) Il a rempli sa parole, dit Bergier, puisque, depuis dix-huit cents ans, l'univers entier l'adore (art. *Passion*, Dict. théol.).

(2) *Ephes.* III, 18. *Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quæ sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum.*

Il faut répondre au *second*, que le Christ a refusé de prendre sur lui les passions répréhensibles qui supposent un défaut de science, ou de grâce, ou de vertu, mais non celles qui se rapportent aux injures que l'on reçoit des autres. Comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* XII, 2) : *Il a souffert la croix, méprisant l'ignominie.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faustum*, lib. XIV, cap. 6), le péché est maudit et par conséquent la mort et la mortalité qui en proviennent. La chair du Christ ayant été mortelle et ayant eu la ressemblance d'une chair de péché, Moïse l'appelle pour ce motif une chose maudite, comme saint Paul lui donne le nom de péché en disant (II. *Cor.* V, 21) : *Que celui qui ne connaissait pas le péché s'est fait péché pour nous*, c'est-à-dire qu'il a pris la peine du péché. On ne doit donc pas s'étonner davantage qu'il soit dit : *qu'il a été maudit de Dieu;* car si Dieu n'eût pas haï le péché et notre mort, il n'aurait pas envoyé son Fils pour se soumettre à la mort et la détruire. Confessez donc, ajoute-t-il, qu'il a été maudit pour nous, celui qui d'après votre aveu est mort pour nous. D'où le même apôtre dit (*Gal.* III, 13) : *Jésus-Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant lui-même un objet de malédiction pour nous.*

ARTICLE V. — LE CHRIST A-T-IL SUPPORTÉ TOUTES SORTES DE SOUFRANCES DANS SA PASSION ?

1. Il semble que le Christ ait souffert toutes les souffrances. Car saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. X) : Il est certain que le Fils de Dieu pour accomplir le mystère de sa mort a consommé en lui toutes les souffrances humaines, lorsqu'il a rendu l'esprit, après avoir incliné la tête. Il semble donc qu'il ait enduré toutes les souffrances humaines.

2. Le prophète dit (Is. LII, 13) : *Mon serviteur sera rempli d'intelligence, il sera grand et élevé, il montera au comble de la gloire; comme il a été un objet d'étonnement pour plusieurs, son visage sera plus défiguré que celui d'un autre homme, et sa forme sera moins reconnaissable que celle des enfants des hommes.* Or, le Christ a été exalté en raison de ce qu'il a eu toute la grâce et toute la science, ce qui fait qu'il a été pour un grand nombre un sujet d'admiration et d'étonnement. Il semble donc qu'il ait été sans gloire, en supportant toutes les souffrances humaines.

3. La passion du Christ a eu pour but de délivrer l'homme du péché, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Or, le Christ est venu délivrer les hommes de tout genre de péchés. Il a donc dû endurer tout genre de souffrances.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Joan. XIX, 32) : *Il vint des soldats qui rompirent les jambes au premier ainsi qu'à l'autre qu'on avait crucifié avec Jésus, mais quand ils arrivèrent à Jésus ils ne lui rompirent point les jambes.* Il n'a donc pas enduré toutes les souffrances humaines.

CONCLUSION. — Le Christ a souffert toutes les souffrances humaines, non dans l'espèce, mais dans le genre, pour qu'il fût dit qu'il avait délivré par là tout le genre humain.

Il faut répondre qu'on peut considérer de deux manières les souffrances humaines : 1° Quant à l'espèce. Il n'a pas fallu que le Christ souffrît de la sorte toutes les souffrances; parce qu'il y a beaucoup d'espèces de souffrances qui sont contraires l'une à l'autre (1), comme quand on est brûlé par le feu ou noyé dans l'eau. Car nous parlons des souffrances

(1) Il y a aussi de ces souffrances qui auraient dérogé à sa dignité. Ainsi il n'a pas permis aux Juifs de le lapider (Joan. VIII) ou de le précipiter du temple (Luc. IV), ni de rompre ses jambes, lorsqu'il était sur la croix (Joan. XIX).

qui nous viennent du dehors, puisque celles qui nous viennent du dedans, sont comme les maladies du corps, et il n'eût pas été convenable qu'il les souffrît (1), ainsi que nous l'avons dit (quest. XIV, art. 4). 2° Quant au genre il a souffert toutes les souffrances humaines : ce que l'on peut considérer de trois manières : 1° De la part des hommes dont il a souffert. Car il a souffert quelque chose des gentils et des Juifs, des hommes et des femmes, comme on le voit à l'égard des servantes qui accusaient saint Pierre. Il a souffert de la part des princes, de leurs ministres et du peuple, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* II, 1) : *Pourquoi les nations ont-elles frémi et les peuples ont-ils médité de vains complots? Les rois de la terre et les princes se sont réunis et ligués contre le Seigneur et contre son Christ.* Il a aussi souffert de la part de ses disciples et de ceux qui le connaissaient, comme on le voit à l'égard de Judas qui l'a trahi et de Pierre qui l'a renié. 2° La même conséquence est évidente par rapport aux choses dans lesquelles l'homme peut souffrir. En effet le Christ a souffert dans ses amis qui l'abandonnaient ; dans sa réputation par les blasphèmes qu'on proférait contre lui ; dans son honneur et sa gloire par les moqueries et les affronts qu'on lui a faits ; dans ses biens, puisqu'il a été dépouillé de ses vêtements ; dans son âme par la tristesse, l'ennui et la crainte ; dans son corps par les blessures et les coups. 3° On peut considérer sa souffrance quant aux membres du corps. Car le Christ a souffert dans sa tête de la couronne d'épines qu'il a portée ; dans ses pieds et ses mains des clous qu'on y a enfoncés ; sur son visage des soufflets et des crachats qu'il a reçus ; dans tout son corps de la flagellation qu'on lui a infligée. Il a aussi souffert par tous ses sens ; par le tact, ayant été flagellé et percé de clous ; par le goût, ayant été abreuvé de fiel et de vinaigre ; par l'odorat, ayant été mis en croix dans un lieu que les cadavres rendaient fétide et qu'on appelait le Calvaire ; par l'ouïe, ayant été attaqué par les paroles de ceux qui le blasphémaient et se moquaient de lui ; par la vue, en voyant pleurer sa mère et le disciple qu'il aimait (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Hilaire doit s'entendre de tous les genres de souffrances et non de toutes les espèces.

Il faut répondre au *second*, que cette comparaison se considère non par rapport au nombre des douleurs et des grâces, mais par rapport à la grandeur de l'une et de l'autre ; parce que, comme il a été élevé au-dessus des autres par les dons de la grâce, de même il est descendu au-dessous d'eux par l'ignominie des choses qu'il a endurées.

Il faut répondre au *troisième*, que la moindre des souffrances du Christ aurait suffi pour racheter le genre humain de tous les péchés, mais il a été cependant convenable qu'il souffrît tous les genres de peines, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — LA DOULEUR DE LA PASSION DU CHRIST A-T-ELLE ÉTÉ PLUS GRANDE QUE TOUTES LES DOULEURS (3)?

1. Il semble que la douleur de la passion du Christ n'ait pas été plus

(1) Mais il a souffert intérieurement toutes les douleurs que l'on éprouve naturellement sans être malade, comme la faim, la soif, la fatigue, la crainte, la tristesse.

(2) Cajétan observe avec raison que saint Thomas se borne à tracer à grands traits les genres de souffrance que le Christ a endurés, parce que si l'on voulait entrer dans le détail de toutes les douleurs que chacun de ces genres a renfermées, le génie de l'homme n'y suffirait pas.

(3) Cet article est une réfutation de l'hérésie de Cerdon et de tous ceux qui ont prétendu que le Christ n'avait pas souffert. Ces hérésies, déjà condamnées dans tous les symboles, l'ont encore été en ces termes par le concile de Florence : *Sacrosancta romana Ecclesia firmiter cre-*

grande que toutes les autres douleurs. Car la douleur de celui qui souffre est augmentée par la gravité et la durée de sa passion. Or, il y a des martyrs qui ont enduré des souffrances plus vives et plus longues que le Christ, comme on le voit pour saint Laurent qui a été brûlé sur un gril, et pour saint Vincent dont les chairs ont été déchirées par des ongles de fer. Il semble donc que la douleur du Christ dans sa passion n'ait pas été la plus grande.

2. La vertu de l'âme adoucit la douleur au point que les stoïciens ont prétendu que la tristesse ne pénétrait pas dans l'âme du sage, et qu'Aristote veut (*Eth.* lib. II, cap. 2, 6, 7 et 9) que la vertu morale tienne le milieu dans les passions. Or, dans le Christ la vertu de l'esprit a été la plus parfaite. Il semble donc qu'il n'ait pas éprouvé la plus grande douleur.

3. Plus un patient est sensible et plus la douleur qu'il ressent de la souffrance est vive. Or, l'âme est plus sensible que le corps, puisque le corps sent d'après l'âme; et Adam dans l'état d'innocence paraît avoir eu un corps plus sensible que le Christ qui a pris le corps de l'homme avec ses défauts naturels. Il semble donc que la douleur d'une âme qui souffre dans le purgatoire, ou dans l'enfer, ou même que la douleur d'Adam, s'il eût souffert, aurait été plus grande que celle du Christ dans sa passion.

4. La perte d'un plus grand bien cause une douleur plus grande. Or, le pécheur en péchant perd un plus grand bien que le Christ en souffrant, parce que la vie de la grâce est meilleure que celle de la nature. D'ailleurs le Christ, qui a perdu la vie pour ressusciter après trois jours, paraît avoir moins perdu que ceux qui la perdent pour rester morts. Il semble donc que la douleur du Christ n'ait pas été la plus grande des douleurs.

5. L'innocence de celui qui souffre diminue la douleur de ses souffrances. Or, le Christ a souffert innocemment, d'après ces paroles du prophète (*Hebr.* XI, 19) : *J'étais comme un agneau plein de douceur qu'on porte pour en faire une victime.* Il semble donc que la douleur de la passion du Christ n'ait pas été la plus grande.

6. Dans les choses qui appartiennent au Christ rien n'a été superflu. Or, la moindre douleur du Christ aurait suffi pour atteindre sa fin qui est le salut du genre humain ; car elle aurait tiré de la personne divine une vertu infinie. Il aurait donc été superflu qu'il endurât la plus grande douleur.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète fait dire au Christ (*Thren.* I, 2) : *Regardez, et voyez s'il est une douleur comme ma douleur.*

CONCLUSION. — Les douleurs que le Christ a souffertes ont surpassé toutes les douleurs que les hommes peuvent endurer en cette vie, non-seulement à cause de la violence et de l'étendue de sa passion, mais encore à cause de la constitution du Christ qui a souffert, et de l'acceptation volontaire de la souffrance qui a été proportionnée, sous le rapport de l'étendue, à la fin qu'il se proposait.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit en parlant des défauts que le Christ a pris (quest. XV, art. 5 et 6), il y a eu dans le Christ souffrant une douleur véritable et sensible qui est résultée des mauvais traitements infligés à son corps, et il y a eu une douleur intérieure qui est provenue de l'idée qu'il avait de ces mauvais traitements; ce qu'on appelle tristesse. Ces deux douleurs ont surpassé en lui toutes les douleurs de la vie présente; et cela pour quatre motifs : 1° Pour les causes de la douleur : car sa douleur sensible a eu pour cause la lésion du corps ; elle a été très-vive, soit à cause de la généralité de ses souffrances, dont nous avons parlé (art. préc. et

dit, profitetur et prædicat Dei Filium verè passum, verè mortuum, et sepultum, anathematizat, execratur et damnat omnem hæresim contraria sapientem.

(quest. xv), soit d'après leur genre ; parce que la mort de ceux qui sont mis en croix est la plus terrible, car les clous sont enfoncés dans les endroits les plus nerveux et les plus sensibles, c'est-à-dire dans les mains et les pieds ; le poids lui-même du corps qui est suspendu augmente continuellement la douleur, et cette douleur se prolonge longtemps, parce que ceux qui sont en croix ne meurent pas immédiatement, comme ceux que l'on fait périr par le glaive. Quant à sa douleur intérieure elle a eu pour cause : 1° tous les péchés du genre humain pour lesquels il satisfaisait par ses souffrances. Ainsi il se les attribue en quelque sorte quand il dit (*Ps.* xxi) : *Les cris de mes péchés ;* 2° elle a pour cause en particulier la chute des Juifs et de tous ceux qui ont péché à l'occasion de sa mort, et principalement de ses disciples qui se sont scandalisés dans sa passion ; 3° la perte de la vie corporelle qui est naturellement horrible à la nature humaine. 2° La grandeur de sa douleur peut se considérer d'après ce qu'il ressentait dans son âme et dans son corps. Sous le rapport du corps, il avait une complexion parfaite, puisque son corps a été formé miraculeusement par l'opération de l'Esprit-Saint, comme tout ce qui est fait par miracle est meilleur que ce qui est fait autrement, selon la remarque de saint Chrysostome (*Hom.* xxi *in Joan.*), au sujet du vin dans lequel le Christ avait changé l'eau aux noces de Cana. C'est pourquoi le sens du tact, dont la perception produit la douleur, était parfaitement développé en lui. Pour l'âme elle perçoit aussi d'autant plus vivement toutes les causes de tristesse que ses puissances intérieures sont plus parfaites. — 3° L'étendue de la souffrance du Christ dans sa passion peut se considérer d'après la pureté de sa douleur et de sa tristesse. Car dans les autres la tristesse intérieure est adoucie et la douleur extérieure l'est aussi d'après certaine considération de la raison, par l'influence ou le reflet des puissances supérieures sur les puissances inférieures ; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ à sa passion, puisque, d'après saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. iii, cap. 15), il a laissé à chacune des puissances de son âme faire ce qui lui est propre. 4° On peut considérer la grandeur de la douleur du Christ souffrant, parce qu'il a pris cette passion et cette douleur volontairement dans le but d'affranchir les hommes du péché. C'est pourquoi il a pris une douleur tellement grande qu'elle a été proportionnée à la grandeur de l'effet qui devait en résulter. Ainsi d'après toutes ces causes réunies il est évident que la douleur du Christ a été la plus grande (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement ne repose que sur une des causes dont nous venons de parler, c'est-à-dire sur la lésion du corps qui est une cause de la douleur sensible ; mais la douleur du Christ a été augmentée beaucoup plus par les autres causes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la vertu morale adoucit la tristesse intérieure et la douleur sensible extérieure, mais d'une manière différente. Car elle adoucit la tristesse intérieure directement, en établissant en elle un milieu, comme dans sa propre matière. Or, la vertu morale établit le milieu dans les passions, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. xliv, art. 1 et 2), non d'après la quantité réelle, mais d'après la quantité proportionnelle, c'est-à-dire de manière que la passion ne dépasse pas la règle de la raison. Et, parce que les stoïciens pensaient qu'il n'y avait pas de tristesse

(1) Il n'est pas possible que toutes ces causes de douleur se trouvent jamais réunies dans aucun homme, et comme elles tiennent à une perfection du corps et de l'âme qui surpassent toutes nos pensées, il est évident que nous ne pouvons concevoir jusqu'où sont allées les souffrances du Christ.

qui fût utile à quelque chose, ils croyaient pour ce motif qu'elle s'éloignait totalement de la raison, et que par conséquent le sage devait totalement l'éviter. Mais il est vrai qu'il y a une tristesse louable, comme le prouve saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xiv, cap. 9); telle est, par exemple, celle qui provient d'un saint amour, comme quand on s'attriste de ses propres péchés ou de ceux des autres. Elle est encore utile, quand elle a pour fin de satisfaire pour le péché, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* vii, 10) : *La tristesse qui est selon Dieu produit pour le salut une pénitence stable.* C'est pourquoi, pour satisfaire pour les péchés de tous les hommes, le Christ a pris la tristesse qui a été absolument la plus grande, sans dépasser toutefois la règle de la raison. Quant à la douleur sensible extérieure, la vertu morale ne la diminue pas directement, parce que cette douleur n'obéit pas à la raison, et qu'elle est une conséquence de la nature du corps; mais elle l'affaiblit indirectement par l'action que les puissances supérieures exercent sur les puissances inférieures; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ (1), comme nous l'avons dit (*in corp.* et quest. préc. art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que la douleur de l'âme séparée qui souffre appartient à l'état de la damnation future qui surpasse tous les maux de cette vie; comme la gloire des saints surpasse tous les biens de la vie présente. C'est pourquoi quand nous disons que la douleur du Christ est la plus grande, nous ne la comparons pas à la douleur de l'âme séparée (2). Quant au corps d'Adam il ne pouvait souffrir qu'autant qu'il aurait péché. En péchant il devenait mortel et passible, et il aurait alors moins souffert que le Christ pour les raisons que nous avons données. D'où il est évident que quand on supposerait par impossible qu'Adam aurait souffert dans l'état d'innocence, sa douleur aurait été moindre que celle du Christ.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ n'a pas seulement souffert pour la perte de sa propre vie corporelle, mais encore pour les péchés de tous les autres. Cette douleur a surpassé celle de tous ceux qui sont contrits, soit parce qu'elle a eu pour cause une sagesse et une charité plus grande, ce qui augmente la douleur de la contrition; soit parce qu'elle a embrassé tout à la fois tous les péchés, d'après ces paroles du prophète (Is. liii, 4) : *Il a véritablement porté nos douleurs.* D'ailleurs sa vie corporelle était d'un si grand prix, surtout à cause de la divinité qui lui était unie, que sa perte, même pour une heure, était plus déplorable que la perte de la vie d'un autre homme, pendant un temps quelque long qu'il fût. D'où Aristote dit (*Eth.* lib. iii, cap. 9) que l'homme vertueux aime d'autant mieux sa vie qu'il sait qu'elle est meilleure; mais que néanmoins il l'expose dans l'intérêt de la vertu. De même le Christ a exposé sa vie, qui lui était infiniment chère, par amour pour la charité, d'après ces paroles du prophète (Hier. xii, 7): *J'ai livré mon âme bien-aimée aux mains de ses ennemis.*

Il faut répondre au *cinquième*, que l'innocence de celui qui souffre diminue la douleur de la passion quant au nombre; parce que quand un coupable souffre, il ressent non-seulement la peine, mais encore la faute, au lieu que l'innocent ne souffre que la peine. Mais cette douleur est augmentée en lui par son innocence même, en ce qu'il considère le mal qui lui a été causé comme une chose plus imméritée. D'où il résulte que les autres sont

(1) En laissant les puissances inférieures de son âme à elles-mêmes, elles ont souffert autant qu'elles pouvaient souffrir, sans que leur douleur fût adoucie par l'action de la raison.

(2) La douleur du Christ ayant dépassé tout ce que notre imagination peut concevoir en fait de souffrances, on voit, d'après cette pensée de saint Thomas, combien affreux seront les supplices du damné, puisqu'ils surpasseront la douleur du Christ sur la croix.

aussi plus blâmables, s'ils ne compatissent pas à sa peine, d'après ces paroles d'Isaïe (LVII, 1) : *Le juste périt, et il n'y a personne qui y pense dans son cœur.*

Il faut répondre au *sixième,* que le Christ a voulu délivrer le genre humain de ses péchés, non-seulement par sa puissance, mais encore par sa justice. C'est pourquoi il ne considère pas seulement quelle vertu sa douleur tire de la divinité qui lui est unie, mais encore quelle en doit être l'étendue pour satisfaire autant qu'il le fallait de la part de la nature humaine.

ARTICLE VII. — LE CHRIST A-T-IL SOUFFERT SELON TOUTE SON AME (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas souffert selon son âme entière. Car quand le corps est souffrant l'âme souffre par accident, selon qu'elle est l'acte du corps. Or, l'âme n'est pas l'acte du corps selon toutes ses parties; puisque l'intellect n'est point l'acte du corps, comme le dit Aristote (*De an.* lib. III, text. 6 et 12). Il semble donc que le Christ n'ait pas souffert selon toute son âme.

2. Toute puissance de l'âme souffre d'après son objet. Or, la partie supérieure de la raison a pour objet les raisons éternelles qu'elle s'applique à contempler et à consulter, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 7). Le Christ n'a donc pu souffrir d'après les raisons éternelles, puisqu'elles ne lui sont contraires en rien, et par conséquent il semble qu'il n'ait pas souffert selon toute son âme.

3. Quand la passion sensible arrive jusqu'à la raison, alors on dit qu'elle est complète, ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ; puisqu'il n'y a eu en lui que la propassion, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Matth. XXVI : *Cœpit constristari*). D'où saint Denis dit (*Epist. ad Joan.* x) qu'il ne souffrait les injures qu'il a reçues qu'autant qu'il les jugeait. Il ne semble donc pas que le Christ ait souffert selon toute son âme.

4. La passion produit la douleur. Or, il n'y a pas de douleur dans l'intellect spéculatif; parce qu'aucune tristesse n'est opposée à la délectation qui résulte de la contemplation, comme le dit Aristote (*Top.* lib. I, cap. 13). Il semble donc que le Christ ne souffrît pas selon toute son âme.

Mais c'est le *contraire.* Le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps.* LXXXVII, 4) : *Mon âme a été remplie de maux,* non de vices, dit la glose (*interl. Aug.*), mais des douleurs que l'âme éprouve par le corps, ou en compatissant aux malheurs du peuple qui périt. Or, son âme n'aurait pas été remplie de ces maux, si elle n'avait pas souffert tout entière. Elle a donc souffert de la sorte (2).

CONCLUSION. — Puisque toute l'essence de l'âme est unie au corps et qu'elle existe tout entière dans tout le corps et dans toutes ses parties, pendant que son corps souffrait le Christ a souffert selon toute son âme et selon toutes ses puissances inférieures; mais il n'a pas souffert selon la raison relativement à son objet qui a été une source de délectation et de joie; il a souffert selon toutes ses puissances en tant qu'elles ont pour principe l'essence même de l'âme.

Il faut répondre qu'on dit que le tout se rapporte à ses parties. Or, on appelle les parties de l'âme ses puissances. On dit donc que l'âme entière souffre, quand elle souffre selon son essence ou selon toutes ses puissances. Mais

(1) Cet article et les précédents peuvent être très-avantageusement mis à profit par les orateurs chrétiens, lorsqu'ils parlent de la passion du Christ.

(2) Isaïe montre aussi l'universalité des souffrances du Christ par ces paroles : *Omne caput languidum et omne cor mœrens. A plantâ pedis usque ad verticem, non est in eo sanitas* (Is. I).

il est à remarquer qu'une puissance de l'âme peut souffrir de deux manières : 1° de la passion qui lui est propre ; ce qui a lieu selon qu'elle souffre de la part de son objet, comme quand la vue souffre d'une lumière trop abondante. 2° Une puissance souffre par suite de la souffrance qu'éprouve le sujet dans lequel elle se trouve. C'est ainsi que la vue souffre de la souffrance qu'éprouve dans l'œil le sens du tact sur lequel repose la vue ; comme quand l'œil a reçu un coup ou qu'il est trop dilaté par la chaleur. — On doit donc dire que si nous comprenons l'âme entière en raison de son essence, il est évident que toute l'âme du Christ a souffert. Car toute l'essence de l'âme est unie au corps, de manière qu'elle est tout entière dans tout le corps et tout entière dans chacune de ses parties. C'est pourquoi, quand le corps souffrait et qu'il était prêt à se séparer de l'âme, l'âme entière souffrait. Mais si nous comprenons l'âme entière selon toutes ses puissances, et que nous parlions des souffrances propres à chacune d'elles, elle souffrait selon toutes ses puissances inférieures : parce que dans chacune des puissances inférieures de l'âme qui ont pour objet les choses temporelles, il se trouvait quelque chose qui était cause de la douleur du Christ, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Mais, sous ce rapport, la raison supérieure ne souffrait pas dans le Christ du côté de son objet, qui est Dieu ; car Dieu n'était pas cause de la douleur de l'âme du Christ, mais de sa délectation et de sa joie. Quant au mode de souffrance d'après lequel on dit qu'une puissance souffre de la part de son sujet, toutes les puissances de l'âme du Christ souffrirent de la sorte (1) ; car toutes les puissances de l'âme ont leur fondement dans son essence, à laquelle parvient la souffrance, quand le corps dont elle est l'acte souffre.

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoique l'intellect, selon qu'il est une puissance, ne soit pas un acte du corps, l'essence de l'âme en est néanmoins un acte, et c'est sur elle que repose la puissance de l'intellect, comme nous l'avons vu (pars I, quest. LXXVII, art. 6 et 8).

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur la souffrance qui résulte de l'objet propre ; en ce sens, la raison supérieure n'a pas souffert dans le Christ.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la douleur est une passion parfaite qui trouble l'âme, quand la souffrance de la partie sensitive parvient à détourner la raison de la droiture de son acte, de manière à la rendre son esclave et à lui ravir l'empire qu'elle a sur elle. La passion de la partie sensitive n'est pas ainsi parvenue dans le Christ jusqu'à la raison, elle n'a existé que par rapport au sujet (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que l'intellect spéculatif ne peut pas être affligé ou attristé de la part de son objet, qui est le vrai considéré absolument, ce qui fait sa perfection ; cependant la douleur ou la cause de la douleur peut arriver à lui, de la manière que nous avons dite (*in corp. art.*).

ARTICLE VIII. — L'AME ENTIÈRE DU CHRIST JOUISSAIT-ELLE DANS SA PASSION DE LA BÉATITUDE (3) ?

1. Il semble que l'âme du Christ n'ait pas joui tout entière de la béatitude

(1) Elles souffraient par suite de la communication qui existe entre elles.

(2) C'est dans ce sens seulement que l'âme a souffert dans toutes ses puissances.

(3) Cet article est une conséquence de ce que saint Thomas a établi plus haut en prouvant que le Christ avait été tout à la fois voyageur et voyant (*viator et comprehensor*). Il concilie ces deux choses de la même manière (quest. XV, art. 10).

au moment de sa passion. Car il est impossible de souffrir et de jouir tout à la fois; puisque la douleur et la joie sont contraires. Or, l'âme du Christ souffrait tout entière la douleur dans le temps de sa passion, comme nous l'avons vu (art. préc.). Il ne pouvait donc pas se faire qu'elle jouît aussi tout entière.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. ult.) : que la tristesse, si elle est profonde, n'empêche pas seulement la délectation qui lui est contraire, mais encore toute autre et réciproquement. Or, la douleur de la passion du Christ a été la plus grande, comme nous l'avons montré (art. 6 huj. quæst.), et la délectation de la béatitude est aussi la plus élevée, comme nous l'avons vu (1^a $2^æ$, quest. IV). Il n'a donc pas pu se faire que l'âme du Christ souffrît et jouît simultanément tout entière.

3. La jouissance de la béatitude résulte de la connaissance et de l'amour des choses divines, comme on le voit par saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 4 et 10). Or, toutes les facultés de l'âme ne s'élèvent pas jusqu'à connaître Dieu et l'aimer. L'âme du Christ ne jouissait donc pas tout entière.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 15) : que la divinité du Christ a permis à la chair d'agir et de souffrir les choses qui lui sont propres. Par conséquent pour la même raison, puisque c'était le propre de l'âme du Christ, en tant qu'elle était heureuse, de jouir, sa passion n'empêchait pas sa jouissance.

CONCLUSION. — Quoique l'âme entière du Christ jouît de Dieu dans sa passion par son essence, cependant elle n'en jouit pas selon toutes ses puissances, mais il n'y avait que la partie supérieure de la raison qui en jouissait par l'acte qui lui est propre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit auparavant (art. préc.), l'*âme entière* est une expression qui peut s'entendre de l'essence de l'âme et de toutes ses puissances. Si on l'entend de l'essence, dans ce sens l'âme entière jouissait, en tant qu'elle est le sujet de la partie supérieure de l'âme, à laquelle il appartient de jouir de la divinité ; de sorte que comme la passion est attribuée à la partie supérieure de l'âme en raison de l'essence, de même la jouissance est attribuée réciproquement à l'essence de l'âme en raison de sa partie supérieure. Mais si par l'âme entière nous entendons toutes ses puissances, alors l'âme entière ne jouissait pas ainsi directement, parce que la jouissance ne peut être l'acte de toutes les parties de l'âme; et que d'ailleurs la jouissance de la partie supérieure ne rejaillissait pas sur les autres, parce que, lorsque le Christ était voyageur, il n'y avait pas en lui cette action de la partie supérieure sur la partie inférieure, de l'âme sur le corps. Mais comme réciproquement la partie supérieure de l'âme n'était pas gênée, à l'égard de ce qui lui est propre, par la partie inférieure, il s'ensuit qu'elle jouissait parfaitement pendant sa passion.

Il faut répondre au *premier* argument, que la joie de la béatitude n'est pas directement contraire à la douleur de la passion, parce qu'elles ne se rapportent pas à la même chose, et il n'y a pas de répugnance que les contraires existent dans le même sujet, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport. Ainsi la joie de la béatitude peut appartenir à la partie supérieure de la raison par son acte propre, tandis que la douleur de la passion ne lui appartient que relativement à son sujet. D'un autre côté la douleur de la souffrance appartient à l'essence de l'âme de la part du corps dont elle est la forme; au lieu que la joie de la béatitude lui appartient relativement à une puissance dont elle est le sujet.

Il faut répondre au *second*, que cette observation d'Aristote est vraie par suite de l'influence qu'une puissance de l'âme exerce naturellement sur une autre; mais cette influence n'a pas eu lieu dans le Christ, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur la totalité de l'âme considérée par rapport à ses puissances.

ARTICLE IX. — LE CHRIST A-T-IL SOUFFERT DANS LE TEMPS CONVENABLE?

1. Il semble que le Christ n'ait pas souffert dans le temps convenable. Car la passion du Christ était figurée par l'immolation de l'agneau pascal. D'où l'Apôtre dit (I. *Cor*. v, 7) : *Le Christ notre pâque a été immolé*. Or, l'agneau pascal était immolé le quatorzième jour sur le soir, comme on le voit (*Ex*. XII). Il semble donc que le Christ ait dû alors souffrir; ce qui est évidemment faux; puisqu'en ce moment il a célébré la pâque avec ses disciples, d'après ce passage de l'Evangile (Marc. XIV, 12) : *Le premier jour des azymes, quand ils immolaient la pâque;* et c'est le jour suivant qu'il a souffert.

2. On dit que la passion du Christ est son exaltation, d'après ces paroles (Joan. III, 14) : *Il faut que le fils de l'homme soit exalté*. Le Christ est aussi appelé le soleil de justice, comme on le voit (Mal. ult.). Il semble donc qu'il ait dû souffrir à la sixième heure, quand le soleil était à sa plus grande hauteur; et c'est le contraire qui est arrivé, puisque l'Evangile dit (Marc. XV, 25) : *que c'est à la troisième heure qu'on l'a crucifié*.

3. Comme le soleil est à sa plus grande élévation tous les jours à la sixième heure, de même il est le plus élevé chaque année au solstice d'été. Il aurait donc dû souffrir plutôt vers le temps du solstice d'été que vers l'équinoxe du printemps.

4. Le monde était éclairé par la présence du Christ ici-bas, puisqu'il dit lui-même (Joan. IX, 5): *Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde*. Il aurait donc été convenable pour le salut du genre humain qu'il eût vécu en ce monde plus longtemps, de sorte que sa passion aurait dû avoir lieu dans sa vieillesse plutôt que dans sa jeunesse.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Joan. XIII) : *Jésus sachant que son heure était venue pour passer de ce monde vers son Père*, et il dit lui-même (Joan. II, 4) : *Mon heure n'est pas encore venue*. D'où saint Augustin dit à ce sujet (*Tract*. VIII *in Joan*. ad fin.) : Il a fait tout ce qu'il a jugé nécessaire de faire, et son heure est venue, non par nécessité, mais d'après sa volonté. Il a donc souffert dans le temps convenable.

CONCLUSION. — Puisque la volonté du Christ à laquelle sa passion a été soumise était régie par la sagesse divine, il est évident qu'il a souffert dans le temps convenable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), la passion du Christ était soumise à sa volonté. Sa volonté était régie par la sagesse divine qui dispose tout avec convenance et douceur, comme on le voit (*Sap*. VIII). C'est pourquoi on doit dire que la passion du Christ est arrivée dans le temps convenable. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin (alius auctor in *Lib. quæst. Vet. et Nov. Testam*. quæst. LV) : Le Sauveur a fait tout en son temps et en son lieu.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y en a qui prétendent que le Christ a souffert le quatorzième jour de la lune, quand les Juifs immolaient la pâque. D'où il est dit (Joan. XVIII, 28) : *Qu'ils n'entrèrent point dans le prétoire afin de ne pas se souiller et d'être en état de manger la pâque*. A ce sujet saint Chrysostome observe (*Hom*. LXXXII *in Joan*.) : que les Juifs faisaient alors la pâque, mais que le Christ la célébra le jour précédent, réser-

vant sa mort au sixième jour, quand l'ancienne pâque se faisait. Ce qui paraît s'accorder avec ces autres paroles de saint Jean (XIII, 1) : *Qu'avant le jour de la fête de Pâques, le Christ ayant fait la cène, lava les pieds de ses disciples.* — Mais ce sentiment paraît avoir contre lui ces paroles de saint Matthieu (XXVI, 17) : *Le premier jour des azymes les disciples s'approchèrent de Jésus, lui disant : Où voulez-vous que nous vous préparions ce qu'il faut pour manger la pâque?* D'où il est évident qu'on appelait le premier jour des azymes le quatorzième jour du premier mois, quand l'agneau était immolé et que la lune est tout à fait pleine, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Matth. XXVI : *Primâ die azymorum*). Ainsi il est constant que le Christ a fait la cène le quatorzième jour de la lune, et qu'il a souffert le quinzième. C'est ce qui est encore rendu plus manifeste par ces passages (Matth. XIV, 12) : *Le premier jour des azymes auquel on immolait l'agneau pascal* (Luc. XXII, 7) : *Le jour des azymes arriva auquel il fallait immoler la pâque.* — C'est pour ce motif qu'il y en a qui disent que le Christ mangea la pâque avec ses disciples le jour convenable, c'est-à-dire le quatorzième jour de la lune, montrant que jusqu'au dernier moment il était fidèle observateur de la loi, selon la pensée de saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. LXXXIII), au lieu que les Juifs ayant été occupés à faire mourir le Christ, ils différèrent, contrairement à la loi, la célébration de la pâque au lendemain. C'est pour cela qu'il est dit d'eux, ajoute-t-on, que le jour de la passion du Christ, ils ne voulurent pas entrer dans le prétoire, afin de ne pas se souiller, mais pour manger la pâque. Mais ce sentiment ne paraît pas non plus s'accorder aves ces paroles de saint Marc : *Le premier jour des azymes, quand ils immolaient la pâque.* Le Christ et les Juifs ont donc célébré l'ancienne pâque ensemble (1). Et, comme le dit Bède (*Sup. Marc.* cap. 43), quoique le Christ, qui est notre pâque, ait été crucifié le jour suivant, c'est-à-dire le quinzième de la lune; cependant la nuit où l'agneau était immolé, ayant remis à ses disciples la célébration des mystères de son corps et de son sang, et ayant été arrêté et enchaîné par les Juifs, il a ainsi consacré le commencement de son sacrifice ou de sa passion. Quand saint Jean dit (Joan. XIII) : *Avant le jour de la fête de Pâques,* on entend par là que ce fut le quatorzième jour de la lune, qui arriva alors à la cinquième férie. Car c'était le quinzième de la lune qui était le jour le plus solennel de la pâque chez les Juifs. Par conséquent le jour que saint Jean désigne par ces paroles : *Avant le jour de la fête de Pâques,* est le même, à cause de la distinction naturelle des jours, que celui que saint Matthieu appelle le premier jour des azymes; parce que, selon le rit des Juifs, la solennité de la fête commençait dès le soir du jour précédent. Quant au passage où il est dit qu'ils mangèrent la pâque le quinzième jour de la lune, on doit entendre par la pâque non l'agneau pascal qui avait été immolé le quatorzième, mais la nourriture pascale, c'est-à-dire les pains azymes, que ceux qui étaient purs devaient manger. A cet égard saint Chrysostome (*ibid.*) donne une autre interprétation en disant que par la pâque on peut entendre toute la fête des Juifs qui durait sept jours.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*De consensu Ev.* lib. III, cap. 13), ce fut vers la sixième heure (2) que le Christ fut livré

(1) Ils l'ont célébrée le quatorzième jour de la lune, et c'est ce qui a donné lieu à l'erreur des quarto-décumains.

(2) Les Juifs divisaient la nuit en quatre veilles de trois heures chacune, et ils divisaient de même le jour en quatre parties : prime, tierce, sexte et none. Saint Jean disant vers sexte, et saint Marc employant l'expression de tierce, ne sont point en contradiction, puisque l'un dit qu'on n'était pas encore à sexte ; ce qui suppose que tierce durait encore, et que saint Marc a pu se servir de l'expression qu'il a employée.

pour être crucifié par Pilate, comme le dit saint Jean : car la sixième heure n'était pas encore absolument arrivée, on y touchait, c'est-à-dire que la cinquième était passée, et que la sixième était déjà commencée, de manière que ce fut après la sixième heure révolue, que le Christ étant attaché à la croix, les ténèbres se firent. On croit que ce fut à l'heure de tierce que les Juifs crièrent qu'il fallait crucifier le Seigneur (1), et on démontre de la manière la plus vraie qu'ils le crucifièrent au moment où ils crièrent qu'il fallait le faire. Ainsi, de peur que quelqu'un effrayé par la pensée d'un aussi grand crime ne vînt à le détourner des Juifs pour le rejeter sur les soldats, l'évangéliste dit : *On était à la troisième heure, et ils le crucifièrent*, pour prouver qu'il fut crucifié par ceux qui crièrent à la troisième heure qu'il devait l'être. Cependant il y en a qui veulent que ces paroles de saint Jean : *Erat parasceve hora quasi sextâ*, indiquent la troisième heure du jour. Car le mot *parasceve* signifie préparation. Or, la véritable Pâque qui est célébrée dans la passion du Seigneur a commencé à être préparée dès la neuvième heure de la nuit, c'est-à-dire quand tous les princes des prêtres ont dit : *Il mérite la mort.* Depuis cette heure de la nuit jusqu'au crucifiement, il s'est passé six heures de préparation (*hora parasceve sexta*), d'après saint Jean, et c'était la troisième heure du jour d'après saint Marc. — D'autres veulent que cette différence qui existe entre les évangélistes provienne de la faute des copistes; parce que les signes qui représentent le nombre trois et le nombre six (2) se ressemblent beaucoup en grec.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme on le dit (*Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam.* quæst. 55), le Seigneur voulut par sa passion racheter le monde et le réformer au moment où il l'avait créé, c'est-à-dire à l'équinoxe, qui est l'époque à laquelle le monde a commencé et où le jour l'emporte sur la nuit; parce que par la passion du Sauveur nous sommes amenés des ténèbres à la lumière. Et, parce que la lumière sera parfaite dans le second avénement du Christ, le temps de son second avénement est comparé pour ce motif à l'été dans ce passage (Matth. XXIV, 32) : *Quand les branches du figuier sont déjà tendres et qu'il pousse ses feuilles, vous jugez que l'été est proche; de même lorsque vous verrez toutes ces choses, sachez que le Fils de l'homme est proche et à la porte.* C'est dans ce moment aussi que l'exaltation du Christ sera la plus grande.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ a voulu souffrir dans sa jeunesse pour trois motifs : 1° il a donné sa vie pour nous quand elle était dans l'état le plus parfait pour nous mieux marquer son amour ; 2° parce qu'il ne convenait pas que l'on vît en lui l'affaiblissement de la nature pas plus que les maladies, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 4); 3° il est mort et ressuscité dans sa jeunesse pour montrer en lui-même la qualité future de ceux qui ressuscitent. D'où il est dit (*Ephes.* IV, 13) : *Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge selon laquelle le Christ doit être pleinement formé en nous.*

ARTICLE X. — LE CHRIST A-T-IL SOUFFERT DANS UN LIEU CONVENABLE?

1. Il semble que le Christ n'ait pas souffert dans un lieu convenable. Car il a souffert selon la chair humaine qui a été conçue de la Vierge à Naza-

(1) D'après le contexte, on voit qu'après que les Juifs eurent dit qu'il fallait le crucifier, il restait encore plusieurs choses à faire avant d'arriver à l'exécution. Voyez *Cornelius a Lapide* et les autres commentateurs.

(2) En grec le nombre trois est exprimé par la troisième lettre de l'alphabet et le nombre six par un caractère particulier qui a en effet une certaine ressemblance avec le *gamma*.

reth et née à Bethléem. Il semble donc qu'il n'ait pas dû souffrir à Jérusalem, mais à Nazareth et à Bethléem.

2. La vérité doit répondre à la figure. Or, la passion du Christ était figurée par les sacrifices de l'ancienne loi. Comme ces sacrifices étaient offerts dans le temple, il semble donc que le Christ ait dû souffrir dans le temple et non hors de la porte de la ville.

3. Le remède doit répondre à la maladie. Or, la passion du Christ a été un remède contre le péché d'Adam, qui n'a pas été enseveli à Jérusalem, mais à Hébron, puisqu'il est dit (Jos. XIV, 15) : *Hébron s'appelait auparavant Ariath-Arbé, Adam y fut enterré.* Il semble donc que le Christ ait dû souffrir à Hébron et non à Jérusalem.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Luc. XIII, 33) : *Il ne faut pas qu'un prophète souffre la mort ailleurs qu'à Jérusalem.* Or, le Christ a été un prophète. Il est donc convenable qu'il ait souffert à Jérusalem.

CONCLUSION. — Comme on dit que le Christ a souffert dans le temps convenable, de même il a souffert aussi dans le lieu qui convenait, hors de Jérusalem sur la montagne du Calvaire.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (alius auctor, *Lib. Quæst. Vet. et Nov. Testam.* quæst. 55), le Sauveur a tout fait en son temps et en son lieu; parce que, comme tous les temps sont en sa main, de même tous les lieux. C'est pourquoi il a souffert dans le lieu aussi bien que dans le temps qui convenait.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il a été très-convenable que le Christ souffrît à Jérusalem : 1° Parce que Jérusalem était le lieu choisi par Dieu pour lui offrir des sacrifices : ces sacrifices figuratifs représentaient la passion du Christ qui est le sacrifice véritable, d'après ces paroles de saint Paul (*Eph.* V, 2) : *Il s'est livré lui-même comme une victime et une oblation d'une agréable odeur.* D'où Bède dit (*Hom. in dom. Palmarum*) que l'heure de sa passion approchant, le Seigneur voulut s'approcher du lieu où il devait la souffrir, c'est-à-dire de Jérusalem où il arriva six jours avant Pâques; comme l'agneau pascal qu'on conduisait, d'après la loi, au lieu où il devait être immolé, six jours avant Pâques, c'est-à-dire le dixième jour de la lune. 2° Parce que la vertu de sa passion devant se répandre sur le monde entier, il a voulu souffrir au milieu de la terre habitable, c'est-à-dire à Jérusalem (1). D'où il est dit (*Ps.* LXXIII, 12) : *Dieu notre roi a opéré avant les siècles le salut au milieu de la terre,* c'est-à-dire à Jérusalem qu'on appelle le nombril de la terre. 3° Parce qu'il convenait à son humilité de mourir de la sorte. Car comme il a choisi le genre de mort le plus honteux, de même son humilité lui a fait choisir le lieu le plus célèbre pour endurer tous les opprobres. D'où le pape saint Léon dit (*Serm. Epiphan.* I, cap. 2) que celui qui avait revêtu la forme d'un esclave a choisi à l'avance Bethléem pour sa naissance et Jérusalem pour sa passion. 4° Pour montrer que l'iniquité de ceux qui l'ont mis à mort est venue des princes du peuple juif. C'est pourquoi il a voulu souffrir à Jérusalem où les princes demeuraient. D'où il est dit (*Act.* IV, 27) : *Hérode et Ponce-Pilate avec les nations étrangères et les tribus d'Israël se sont ligués ensemble dans cette ville contre votre saint Fils Jésus que vous avez oint.*

Il faut répondre au *second*, que le Christ n'a souffert ni dans le temple, ni dans la ville, mais hors de la porte pour trois motifs : 1° Pour que la vérité ré-

(1) On croyait au moyen âge que Jérusalem était au centre du monde. Et nous voyons les peuples anciens revendiquer ce même privilége pour celle de leurs cités qui leur paraissait la plus célèbre.

pondît à la figure. Car le veau et le bouc que l'on offrait dans le sacrifice le plus solennel pour l'expiation des péchés de toute la multitude étaient brûlés hors du camp, comme on le voit (*Lev.* XVI). D'où saint Paul dit (*Hebr.* XIII, 11) : *Les corps des animaux dont le sang est porté par le pontife dans le sanctuaire pour l'expiation du péché, sont brûlés hors du camp, et c'est pour cette raison que Jésus voulant sanctifier le peuple par son propre sang a souffert hors de la porte de la ville.* 2° Pour nous donner l'exemple de nous éloigner de la vie du monde. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : *Sortons donc aussi hors du camp, et allons à lui en portant l'ignominie de sa croix.* 3° Selon la remarque de saint Chrysostome (*Serm. de Pass.*), le Seigneur n'a pas voulu souffrir dans une maison, ni dans le temple des Juifs, de peur qu'ils ne se soient attribué ce sacrifice salutaire et qu'on ne pense qu'il a été offert uniquement pour ce peuple. C'est pourquoi il a souffert hors de la cité et hors des murs, pour nous apprendre que ce sacrifice est commun à tous les hommes, que c'est une oblation pour tout l'univers et une purification générale.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 27 : *Et venerunt in locum*, etc.), il y en a qui ont cru que le Calvaire était le lieu où Adam a été enseveli; et ils disent qu'on l'appelait ainsi, parce que c'est là que la tête du premier homme a été inhumée. Mais cette interprétation pieuse, qui flatte le peuple, n'est pas véritable. Car hors de la ville et hors des portes, il y a des lieux où l'on tranche la tête aux condamnés, et on leur donne le nom de calvaire, parce que ces malheureux y sont décapités. C'est pourquoi Jésus a été crucifié là, afin qu'on vît s'élever l'étendard du martyre à l'endroit où se trouvait l'arène des condamnés. Quant à Adam, il a été enseveli entre Hébron et Arbée, d'après ce que nous lisons dans le livre de Josué, fils de Navé. — D'ailleurs Jésus devait être plutôt sacrifié dans un lieu commun à tous les condamnés que sur le tombeau d'Adam, pour montrer que la croix du Christ n'était pas seulement un remède contre le péché personnel d'Adam lui-même, mais encore contre le péché du monde entier.

ARTICLE XI. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST FUT CRUCIFIÉ AVEC DES VOLEURS ?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût crucifié avec des voleurs. Car il est dit (II. *Cor.* VI, 14) : *Quelle union peut-il y avoir entre la justice et l'iniquité?* Or, le Christ est notre justice, au lieu que l'iniquité appartient aux voleurs. Il n'a donc pas été convenable qu'il fût crucifié simultanément avec des voleurs.

2. Sur ces paroles (Matth. XXVI) : *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, Origène dit (*Tract.* XXXV *in Matth.*) : Il n'appartenait pas aux hommes de mourir avec Jésus qui mourait pour tout le monde. Et à l'occasion de ces autres paroles (Luc. XXII) : *Je suis prêt à aller avec vous en prison et à la mort*, saint Ambroise dit : La passion du Seigneur a des imitateurs, mais il n'y a personne qui l'égale. Il semble donc beaucoup moins convenable que le Christ ait souffert simultanément avec des voleurs.

3. Saint Matthieu dit (XXVII, 44) : *Les voleurs qui avaient été crucifiés avec lui, lui faisaient des reproches.* Et d'après saint Luc (XXII, 42) l'un de ceux qui furent crucifiés avec le Christ lui disait : *Souvenez-vous de moi, Seigneur, quand vous serez arrivé dans votre royaume.* Il semble donc qu'indépendamment des voleurs qui blasphémaient, il y en eut un autre qui fut crucifié avec lui et qui ne blasphémait pas. Par conséquent, il semble que l'évangéliste ait eu tort de dire que le Christ a été crucifié avec des voleurs.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète avait dit (Is. LIII, 12) : *Il a été mis au nombre des scélérats.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que selon les desseins de Dieu le Christ fût crucifié avec deux voleurs, pour montrer le discernement qui devait se faire des hommes au jugement et signifier la vocation générale du genre humain au sacrement de sa passion.

Il faut répondre que le Christ a été crucifié entre deux voleurs, parce que cet acte convenait au dessein des Juifs et à l'ordre établi de Dieu, mais pour des raisons différentes. Dans la pensée des Juifs, ils l'ont crucifié entre deux voleurs, selon la remarque de saint Chrysostome (*Hom.* LXXXVIII *in Matth.* et LXXXIV *in Joan.*), pour lui faire partager l'opinion que l'on avait de ces brigands. Mais ils n'y ont pas réussi; car on ne parle pas de ces scélérats, au lieu que la croix du Christ est partout honorée; les rois déposent leurs couronnes et la mettent sur leurs habits de pourpre, sur leurs diadèmes, sur leurs armes, à la table sainte; elle brille dans le monde entier. — Mais, dans la pensée de Dieu, le Christ a été crucifié avec des voleurs : 1° Parce que, selon l'expression de saint Jérôme (Sup. illud Matth. cap. 27 : *Venerunt in locum*), comme le Christ s'est fait pour nous la malédiction de la croix, de même il a voulu, pour le salut de tout le monde, être crucifié entre deux coupables, comme s'il eût été coupable lui-même. 2° Selon la remarque de saint Léon (*Serm.* IV *de Pass.*), on crucifia deux voleurs, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, pour nous montrer, sous l'image même du gibet du Christ, le discernement qui doit être fait de tous les hommes au jour du jugement. Et saint Augustin dit (*Tract.* XXXI, in fin.) : Cette croix, si vous y réfléchissez, a été un tribunal; car, au milieu se trouvait le juge; et d'un côté celui qui a cru et qui a été délivré, et de l'autre celui qui l'a insulté et qui a été condamné. Il indiquait par là ce qu'il ferait des vivants et des morts, en montrant qu'il mettrait les uns à sa droite et les autres à sa gauche. 3° D'après saint Hilaire (can. XXXIII *in Matth.*), il y a eu deux voleurs crucifiés, l'un à sa gauche et l'autre à sa droite, pour montrer que le genre humain avait été appelé tout entier au sacrement de la passion du Seigneur. Car, par suite de la différence qu'il y a entre les infidèles et les fidèles, il doit diviser tout le monde en mettant les uns à sa droite et les autres à sa gauche, et celui des deux qui se trouvait à droite a été justifié par la foi. 4° Parce que, comme le dit Bède (*Sup. Marc.* cap. 44), les voleurs qui ont été crucifiés avec le Seigneur sont le symbole de ceux qui, sous la foi et les étendards du Christ, subissent les souffrances du martyre ou toutes les peines d'une discipline austère; mais ceux qui le font pour la gloire éternelle sont désignés par la foi du larron qui était à droite, au lieu que ceux qui le font en vue de la gloire du monde imitent les dispositions et les actes du larron qui était à gauche.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le Christ n'a pas dû souffrir la mort, mais qu'il s'y est soumis volontairement pour la vaincre par sa puissance; de même il n'a pas mérité d'être mis au nombre des voleurs, mais il l'a voulu pour vaincre l'injustice par sa vertu. D'où saint Chrysostome dit (*Hom.* LXXXIV *sup. Joan.*) : qu'il n'était pas moins difficile de convertir le larron sur la croix et de le faire entrer dans le paradis que de briser les pierres.

Il faut répondre au *second*, qu'il ne convenait pas qu'un autre souffrît avec le Christ pour la même cause. D'où Origène ajoute (*ibid.*) : Les hommes étaient tous dans le péché, et ils avaient tous besoin qu'un autre mourût pour eux, et ils ne pouvaient mourir pour les autres.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De consensu Evang.* lib. III, cap. 16), nous pouvons admettre que saint Matthieu a

mis le pluriel pour le singulier, lorsqu'il a dit : *Les larrons l'injuriaient*. Ou bien on peut répondre avec saint Jérôme (Sup. illud Matth. XXVII), qu'ils l'ont d'abord l'un et l'autre blasphémé, et qu'ensuite après avoir vu ses prodiges, l'un d'eux a cru (1).

ARTICLE XII. — DOIT-ON ATTRIBUER LA PASSION DU CHRIST A SA DIVINITÉ (2)?

1. Il semble qu'on doive attribuer la passion du Christ à sa divinité. Car saint Paul dit (I. *Cor*. II, 8) : *S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient jamais crucifié*. Or, le Seigneur de la gloire est le Christ considéré selon sa divinité. La passion du Christ lui a donc convenu comme Dieu.

2. Le principe du salut de l'homme est la divinité elle-même, d'après ces paroles (*Ps*. XXXVI, 39) : *Le salut des justes vient du Seigneur*. Si donc la passion du Christ n'appartenait pas à sa divinité, il semblerait qu'elle ne pourrait pas être fructueuse pour nous.

3. Les Juifs ont été punis pour avoir fait mourir le Christ, comme des déicides, ce que prouve la grandeur de leur châtiment. Or, il n'en serait pas ainsi si la passion n'appartenait pas à sa divinité. C'est donc à elle que la passion du Christ appartient.

Mais c'est le *contraire*. Saint Athanase dit (*Epist. ad Epict.*) : Dieu le Verbe immanent est impassible par nature. Or, ce qui est impassible ne peut pas souffrir. La passion du Christ n'appartenait donc pas à sa divinité.

CONCLUSION. — Puisque dans le Christ il n'y a qu'une seule et même hypostase pour les deux natures, pour la nature divine et la nature humaine, la passion du Christ appartient au suppôt de la nature divine, non en raison de cette nature, mais en raison de la nature humaine qui était seule passible.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 2 et 3), l'union de la nature humaine et de la nature divine s'est faite dans la personne, l'hypostase et le suppôt, et néanmoins les natures sont restées distinctes, de manière que la personne ou l'hypostase de la nature divine est la même que celle de la nature humaine, sans que pour cela les propriétés de l'une et de l'autre nature soient détruites. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 5), on doit attribuer la passion au suppôt de la nature divine, non en raison de cette nature qui est impassible, mais en raison de la nature humaine. D'où saint Cyrille dit dans son épître synodale (*Conc. Ephes*. gener. III, part. I, cap. 26) : Si quelqu'un n'avoue pas que le Verbe de Dieu a souffert et qu'il a été crucifié dans sa chair, qu'il soit anathème. La passion du Christ appartient donc au suppôt de la nature divine en raison de la nature passible qu'il a prise, mais non en raison de la nature divine qui est impassible.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le Seigneur de la gloire a été crucifié, non comme tel, mais selon qu'il était un homme passible.

Il faut répondre au *second*, que, comme on le voit dans un discours de Théodore d'Ancyre (hab. in *Conc. Ephes*. part. III, cap. 10), la mort du Christ, qui est devenue comme la mort de Dieu, par suite de l'union hypostatique, a détruit la mort; parce que c'était le Dieu-homme qui souffrait.

(1) On s'est beaucoup arrêté à ces contradictions apparentes qui se trouvent entre les évangélistes. Mais ce qui démontre leur sincérité, ce sont précisément ces différences accidentelles qui ne se rencontreraient pas dans des imposteurs, parce qu'ils auraient eu soin de se copier réciproquement.

(2) Cet article est la réfutation des acéphales et des disciples d'Apollinaire, qui ont prétendu que la nature divine avait souffert dans le Christ, qu'elle avait été crucifiée, et qu'elle était morte; ce qui a été condamné par les conciles.

Car ce n'est pas la nature divine qui a souffert (1), mais la nature humaine, et la nature divine n'a pas changé par suite de ces souffrances.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit le même auteur (loc. cit. arg. préc.), les Juifs n'ont pas crucifié un simple mortel, mais ils ont eu l'audace de s'élever contre Dieu. Car supposez qu'un prince parle et que sa parole soit écrite sur un morceau de papier, qu'on envoie son décret aux villes de son royaume, et qu'un rebelle vienne à déchirer l'ordre qu'il a envoyé; il sera puni de mort, non pour avoir déchiré un morceau de papier, mais pour avoir déchiré ce qui était la parole de l'empereur. Par conséquent, que les Juifs ne se tranquillisent pas, comme s'ils n'avaient crucifié qu'un homme; car ce qu'on voyait était comme le papier, mais ce qui était caché sous cette enveloppe, c'était le Verbe du Seigneur, né de la nature, et qui n'a pas été produit par la langue à la façon de la parole humaine.

QUESTION XLVII.

DE LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION DU CHRIST.

Nous avons maintenant à considérer la cause efficiente de la passion du Christ. — A ce sujet six questions se présentent : 1° Le Christ a-t-il été mis à mort par les autres ou par lui-même? — 2° Pour quel motif s'est-il livré à la passion? — 3° Son Père l'a-t-il livré pour qu'il souffrît? — 4° A-t-il été convenable qu'il souffrît par les mains des gentils, ou devait-il plutôt être crucifié par les Juifs? — 5° Ses bourreaux l'ont-ils connu? — 6° Du péché de ceux qui l'ont mis à mort.

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ MIS A MORT PAR LES AUTRES OU PAR LUI-MÊME (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été mis à mort par les autres, mais par lui-même. Car il est dit (Joan. x, 18) : *Personne ne me ravit ma vie, mais c'est de moi-même que je la quitte*. Or, on dit que l'on se tue quand on s'enlève la vie. Le Christ n'a donc pas été tué par les autres, mais par lui-même.

2. Ceux qui sont tués par les autres sentent leur nature défaillir peu à peu; et c'est surtout ce que l'on remarque à l'égard de ceux qui sont crucifiés. Car, comme le dit saint Augustin (*De Trin*. lib. IV, cap. 13) : Attachés à la croix, ils souffraient une mort lente. Or, il n'en a pas été de même dans le Christ, puisqu'*il rendit l'esprit après avoir poussé un grand cri*, comme on le voit (Matth. XXVII, 50). Le Christ n'a donc pas été mis à mort par les autres, mais par lui-même.

3. Ceux qui sont mis à mort par les autres meurent par violence, et par conséquent ils ne le font pas volontairement; parce que la violence est opposée au volontaire. Or, saint Augustin dit (*De Trin*. lib. IV, *loc. cit.*) : que l'esprit du Christ n'a pas abandonné son corps malgré lui, mais parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu et comme il l'a voulu. Le Christ n'a donc pas été mis à mort par les autres, mais par lui-même.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Luc. XVIII, 33) : *Après qu'ils l'eurent flagellé, ils le mirent à mort*.

CONCLUSION. — Le Christ n'a pas été mis à mort par lui-même, mais par ses persécuteurs; cependant on dit qu'il a été cause de sa mort en ne l'empêchant pas lorsqu'il le pouvait.

Il faut répondre qu'une chose peut être cause d'un effet de deux ma-

(1) C'est pour ce motif que le onzième concile général de Constantinople (can. 81) a défendu d'ajouter au trisagion les mots : *Qui pro nobis crucifixus est*.

(2) Cet article a pour objet d'expliquer de quelle manière les Juifs se sont rendus coupables de déicide.

nières : 1° en agissant directement pour la produire. De la sorte les persécuteurs du Christ l'ont mis à mort, parce qu'ils ont fait ce qu'il fallait pour le faire mourir, qu'ils en ont eu l'intention, et que l'effet s'en est suivi ; car sa mort est résultée de cette cause. 2° On dit qu'une chose est cause d'une autre indirectement, c'est-à-dire parce qu'elle ne l'empêche pas, quand elle pourrait le faire. C'est ainsi qu'on dit que quelqu'un en a mouillé un autre, parce qu'il n'a pas fermé la fenêtre par laquelle la pluie est entrée chez lui. Le Christ a été de cette façon la cause de sa passion et de sa mort. Car il pouvait empêcher l'une et l'autre : 1° en retenant ses ennemis de manière qu'ils n'eussent ni la volonté, ni le pouvoir de le mettre à mort ; 2° parce que son âme avait le pouvoir de conserver la nature de sa chair (1), de manière qu'elle ne succombât sous aucune des blessures qu'on eût pu lui infliger. Son âme a eu ce pouvoir, parce qu'elle était unie au Verbe de Dieu dans l'unité de la personne, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 13). Mais comme l'âme du Christ n'a pas éloigné de son propre corps le tort qu'on lui a causé, et qu'elle a voulu que sa nature corporelle succombât sous le mal qui lui était fait, on dit qu'il a de lui-même quitté la vie, ou qu'il est mort volontairement.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand le Christ dit : *Personne ne me ravit ma vie,* on entend qu'on ne la lui a pas ravie *malgré lui ;* car on dit proprement que l'on enlève une chose, quand on la prend à quelqu'un malgré lui, sans qu'il puisse résister.

Il faut répondre au *second,* que le Christ, pour montrer que la passion qu'il souffrait ne lui enlevait pas la vie par violence, conserva sa nature corporelle dans toute sa force, de manière qu'étant à l'extrémité il poussa un très-grand cri, ce que l'on compte parmi les autres miracles qui ont accompagné sa mort. D'où il est dit (Marc. XV, 39) : *Le centenier qui était là vis-à-vis de lui, voyant qu'il était mort en jetant ce grand cri, dit : Cet homme était vraiment Fils de Dieu.* Ce qu'il y a eu aussi de merveilleux dans la mort du Christ (2), c'est qu'il est mort plus tôt que les autres qui ont enduré la même passion. C'est pour cela que, d'après l'Evangile (Joan. XIX, 33), on rompit les jambes de ceux qui avaient été crucifiés avec le Christ pour les faire mourir plus vite ; mais *qu'arrivé à Jésus, comme on vit qu'il était mort, on ne les lui rompit pas.* Et ailleurs il est dit (Marc. XV, 44) : Que Pilate *s'étonnait qu'il fût déjà mort.* Car comme il conserva par sa volonté sa nature corporelle dans toute sa vigueur jusqu'à la fin, de même, quand il le voulut, elle succomba immédiatement aux mauvais traitements qu'elle avait reçus.

Il faut répondre au *troisième,* que le Christ a souffert violence pour mourir, et néanmoins il est mort tout à la fois volontairement ; parce que la violence a été infligée à son corps, et que cependant elle n'a prévalu sur lui qu'autant qu'il l'a voulu.

ARTICLE II. — LE CHRIST EST-IL MORT PAR OBÉISSANCE ?

1. Il semble que le Christ ne soit pas mort par obéissance. Car l'obéissance se rapporte au précepte. Or, on ne dit pas qu'il ait été commandé au Christ de souffrir. Il n'a donc pas souffert par obéissance.

(1) Scot prétend que l'âme du Christ n'a pas eu le pouvoir de préserver son corps de la mort, et que par conséquent il n'a pas été indirectement cause de sa mort, comme le pense saint Thomas. Sa mort n'aurait été volontaire que parce qu'il lui a plu de mourir, comme les martyrs. Cajétan rapporte le sentiment de Scot et le réfute parfaitement.

(2) Saint Thomas ne trouve pas ce fait merveilleux en lui-même, puisqu'il est naturel qu'ayant souffert plus que ceux qui ont été crucifiés avec lui, il soit mort avant eux ; mais il le trouve merveilleux si on le rapproche du fait précédent, c'est-à-dire du cri qu'il a poussé, et qui supposait en lui une nature qui n'était point affaiblie.

2. Ce que quelqu'un fait parce qu'un précepte l'y oblige, on dit qu'il le fait par obéissance. Or, le Christ n'a pas souffert par nécessité, mais volontairement. Il n'a donc pas souffert par obéissance.

3. La charité est une vertu plus excellente que l'obéissance. Or, saint Paul dit que le Christ a souffert par charité, d'après ces paroles (*Ephes.* v, 2) : *Marchez dans l'amour comme le Christ nous a aimés, et s'est livré lui-même pour nous.* La passion du Christ doit donc être attribuée à la charité plutôt qu'à l'obéissance.

Mais c'est le *contraire.* Le même apôtre dit (*Phil.* II, 8) : *Il s'est fait obéissant envers son Père jusqu'à la mort.*

CONCLUSION. — Il a été très-convenable que le Christ souffrît par obéissance, pour qu'il offrît à Dieu son Père le sacrifice parfait de la réconciliation humaine.

Il faut répondre qu'il a été très-convenable que le Christ souffrît par obéissance. 1° Parce que cela convenait à la justification de l'homme, afin que *comme plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul homme, ainsi plusieurs soient rendus justes par l'obéissance d'un seul*, d'après la pensée de l'Apôtre (*Rom.* v, 19). 2° Ce fut convenable pour la réconciliation de Dieu avec les hommes. D'où il est dit (*Rom.* v, 10) : *Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils*, dans ce sens que la mort du Christ a été un sacrifice très-agréable à Dieu, d'après cette autre parole de saint Paul (*Eph.* v, 2) : *Il s'est livré lui-même pour nous, en s'offrant à Dieu comme une oblation et une victime d'une agréable odeur.* D'ailleurs l'obéissance est préférable à tous les sacrifices, puisqu'il est dit (I. *Reg.* xv, 22) : *L'obéissance vaut mieux que les victimes.* C'est pourquoi il a été convenable que le sacrifice de la passion et de la mort du Christ fût le fruit de son obéissance. 3° Ce fut convenable pour sa victoire pour laquelle il a triomphé de la mort et de l'auteur de la mort ; car le soldat ne peut vaincre, s'il n'obéit au chef. Par conséquent le Christ comme homme a obtenu la victoire, parce qu'il a obéi à Dieu, d'après cette maxime du Sage (*Prov.* XXI, 28) : *L'homme obéissant raconte des victoires.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ a reçu de son Père l'ordre de souffrir. Car il dit (Joan. x, 18) : *J'ai le pouvoir de quitter ma vie et j'ai le pouvoir de la reprendre, c'est le commandement que j'ai reçu de mon Père*, c'est-à-dire qu'il lui a ordonné de la quitter et de la reprendre. On ne doit pas entendre par là, comme l'observe saint Chrysostome (*Hom.* LIX *in Joan.*), qu'il a d'abord écouté et qu'il a eu besoin d'apprendre, mais il nous a montré le mouvement de sa volonté et a détruit l'idée d'opposition que l'on aurait pu supposer entre lui et son Père. Cependant, comme par la mort du Christ la loi ancienne a été consommée, puisqu'il a dit lui-même en mourant (Joan. XIX, 30) : *Tout est consommé*, on peut entendre que dans sa passion il a rempli tous les préceptes de la loi. En effet, il a rempli tous les préceptes moraux qui reposent sur la charité, car il a souffert par amour pour son Père, d'après ce passage de l'Evangile (Joan. XIV, 31) : *Afin que le monde connaisse mon Père et que je fasse ce que mon Père m'a ordonné, levez-vous, sortons d'ici*, c'est-à-dire allons au lieu de ma passion. Il a souffert aussi par amour pour le prochain, d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* II, 20) : *Il m'a aimé et s'est livré pour moi.* Il a accompli les préceptes cérémoniels de la loi qui se rapportent principalement aux oblations et aux sacrifices ; parce que tous les anciens sacrifices ont été des figures de ce sacrifice véritable que le Christ a offert en mourant pour nous. C'est ce qui fait dire à saint Paul (*Coloss.* II, 16) : *Que personne ne vous condamne pour le manger et pour le boire, ou au sujet des jours de fête*

ou de néoménie, qui sont une ombre de celles qui devaient arriver, tandis que le corps ne se trouve qu'en Jésus-Christ; c'est-à-dire que le Christ est à toutes ces choses ce que le corps est à l'ombre. Enfin il a également accompli dans sa passion les préceptes judiciels de la loi qui ont principalement pour but de satisfaire à ceux qui ont reçu une injure. Car, comme le dit le Psalmiste (*Ps.* LXVIII) : *Il a payé ce qu'il n'a pas enlevé*, en se laissant attacher à l'arbre de la croix, pour le fruit que l'homme avait ravi contrairement à l'ordre de Dieu (1).

Il faut répondre au *second*, que, quoique l'obéissance implique nécessité par rapport à ce qui est commandé, néanmoins elle implique la volonté par rapport à l'accomplissement du précepte. Et telle fut l'obéissance du Christ. Car sa passion et sa mort, considérées en elles-mêmes, répugnaient à sa volonté naturelle; néanmoins le Christ voulait que la volonté de Dieu s'accomplît à cet égard, d'après ces paroles (*Ps.* XXXIX, 9) : *Mon Dieu, j'ai voulu faire votre volonté.* D'où il lui disait lui-même (Matth. XXVI, 42) : *Si ce calice ne peut s'éloigner de moi sans que je le boive, que votre volonté soit faite.*

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a souffert pour la même raison par charité et par obéissance. Car il a accompli les préceptes de charité par obéissance, et il a été obéissant par amour pour son Père qui le lui commandait.

ARTICLE III. — DIEU LE PÈRE A-T-IL LIVRÉ JÉSUS-CHRIST A LA PASSION DE LA CROIX?

1. Il semble que Dieu le Père n'ait pas livré le Christ à la passion. Car il paraît inique et cruel que l'innocent soit livré à la passion et à la mort. Or, comme le dit la loi (*Deut.* XXXII, 4) : *Dieu est fidèle et il est sans péché.* Il n'a donc pas livré le Christ innocent à la passion et à la mort.

2. Il ne semble pas qu'on soit livré par soi-même et par un autre à la mort. Or, le Christ s'est livré lui-même pour nous, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 12) : *Il a livré son âme à la mort.* Il ne semble donc pas que Dieu le Père l'ait livré.

3. Judas est blâmé pour avoir livré le Christ aux Juifs, d'après ces paroles du Seigneur (Joan. VI, 71) : *L'un de vous est un diable*, ce qu'il disait à cause de Judas qui devait le trahir. On blâme aussi les Juifs qui le livrèrent à Pilate qui dit (Joan. XVIII, 35) : *Votre nation et vos pontifes vous ont livré à moi.* Pilate *l'a aussi livré pour qu'il fût crucifié*, comme on le voit (Joan. XIX, 16). Et comme il n'y a *rien de commun entre la justice et l'iniquité*, selon l'expression de saint Paul (II. *Cor.* VI, 14), il semble donc que Dieu le Père n'ait pas livré le Christ à la passion.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 32) : *Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous.*

CONCLUSION. — Dieu le Père a livré le Christ à la passion, en ordonnant à l'avance qu'il souffrît pour la délivrance du genre humain, en lui communiquant une si grande charité qu'il voulût souffrir, et en ne l'affranchissant pas de sa passion, mais en l'exposant à ses persécuteurs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Christ a souffert volontairement par obéissance pour son Père. Par conséquent Dieu le Père l'a livré à la passion sous trois rapports : 1° Selon que par sa volonté éternelle il a préordonné la passion du Christ pour la délivrance du genre

(1) Ces trois sortes de préceptes renfermant dans leur genre tout ce qui est de droit divin, de droit naturel et de droit positif, il s'ensuit, dit Cajétan, que le Christ a accompli dans sa passion toute justice en tout genre de droit et de précepte.

humain, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 6) : *Dieu a placé sur lui l'iniquité de nous tous.* Et plus loin : *Le Seigneur l'a voulu briser et il l'a rendu faible.* 2° Selon qu'il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous, en mettant en lui la charité ; c'est pourquoi le prophète ajoute : *Il a été offert parce qu'il l'a voulu.* 3° En ne le protégeant pas contre les souffrances, mais en l'exposant à ses persécuteurs. D'où il est dit (Matth. XXVII, 46) que le Christ étant en croix s'écria : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné* (1)? ce qui signifie qu'il l'avait exposé à la puissance de ses persécuteurs, selon la remarque de saint Augustin (*Epist.* CXL, cap. 6 et 10 implic.).

Il faut répondre au *premier* argument, que c'est une impiété et une cruauté que de livrer un innocent à la passion et à la mort contrairement à sa volonté. Dieu le Père n'a pas ainsi livré le Christ (2), mais il l'a fait en lui inspirant la volonté de souffrir pour nous. Ce qui montre la sévérité de Dieu qui n'a pas voulu pardonner le péché sans la peine ; ce que l'Apôtre exprime en disant (*Rom.* VIII, 32) : *Il n'a pas épargné son propre Fils ;* et ce qui prouve aussi sa bonté en ce que, comme l'homme ne pouvait satisfaire suffisamment par une peine qu'il souffrirait lui-même, il lui a donné quelqu'un pour satisfaire à sa place, et c'est ce que saint Paul a désigné en ajoutant : *Il l'a livré pour nous tous.* Et ailleurs (*Rom.* III, 25) : *C'est le Christ que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang.*

Il faut répondre au *second*, que le Christ, comme Dieu, s'est livré lui-même à la mort par la même volonté et par la même action par laquelle son Père l'a livré ; mais, comme homme, il s'est livré par une volonté que son Père lui a inspirée. Il n'y a donc pas de contrariété en ce que le Père a livré le Christ et le Christ s'est livré lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que la même action se juge diversement dans le bon et dans le méchant, selon qu'elle ne procède pas de la même source (3). Car le Père a livré le Christ et le Christ s'est livré lui-même par charité, et c'est pour cela qu'on les loue ; tandis que Judas l'a fait par cupidité, les Juifs par envie, et Pilate par la crainte mondaine qui lui a fait redouter César ; et c'est pour ce motif qu'on les blâme.

ARTICLE IV. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST SOUFFRIT DE LA PART DES GENTILS?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ souffrît de la part des gentils. Car, comme par la mort du Christ les hommes doivent être délivrés du péché, il paraissait convenable qu'il y en eût le moins possible qui péchassent à sa mort. Or, les Juifs ont péché à sa mort, et c'est dans leur bouche que l'Evangile met ces paroles (Matth. XXI, 38) : *Voici l'héritier, venez, tuons-le.* Il semble donc qu'il était convenable que les gentils ne fussent pas impliqués dans ce même crime.

2. La vérité doit répondre à la figure. Or, ce n'étaient pas les gentils, mais les Juifs qui offraient les sacrifices figuratifs de l'ancienne loi. La passion du Christ, qui fut le sacrifice véritable, n'a donc pas dû s'accomplir par les mains des gentils.

(1) Bergier traduit ainsi ce verset d'après l'hébreu : *Mon Dieu, mon Dieu, à quoi vous m'avez délaissé !* c'est-à-dire à quels tourments vous m'avez abandonné (*Dict.* art. *Passion*).

(2) Dieu étant l'auteur de la vie et de la mort, peut absolument, sans cruauté et sans injustice, faire mourir un innocent malgré lui ; mais il n'a pas voulu faire ici usage de sa puissance, parce qu'il voulait que le diable fût vaincu par la justice et non par la force ; c'est pour cela qu'il a rendu le sacrifice de son Fils volontaire.

(3) Ce n'est pas la même intention qui les inspire.

3. Comme on le voit (Joan. v), les Juifs cherchaient à faire mourir le Christ, non-seulement parce qu'il n'observait pas le sabbat, mais parce qu'il disait que son Père est Dieu et qu'il s'égalait à lui. Or, il semble que cette faute ne soit contraire qu'à la loi des Juifs. Aussi ils disaient (Joan. XIX, 7): *D'après la loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu.* Il semble donc qu'il ait été convenable que le Christ souffrît, non de la part des gentils, mais de la part des Juifs, et que quand ils disaient : *Il ne nous est permis de faire mourir personne*, ils aient dit une chose fausse, puisqu'il y a beaucoup de péchés qui sont punis de mort d'après la loi, comme on le voit (*Levit.* XX).

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit lui-même (Matth. XX, 19) : Qu'*ils le livreront aux gentils, afin qu'ils le traitent avec moquerie, qu'ils le fouettent et qu'ils le crucifient.*

CONCLUSION. — Pour figurer à l'avance l'effet de la passion d'après son mode même, il a été convenable que la passion du Christ commençât par les Juifs et que ceux-ci ayant livré le Christ, elle se terminât par les gentils.

Il faut répondre que l'effet de la passion du Christ a été figuré à l'avance dans son mode même. Car d'abord la passion du Christ a eu pour effet le salut des Juifs, dont la plupart ont été baptisés dans la mort du Christ, comme on le voit (*Act.* II et III). En second lieu, par les prédications des Juifs, l'effet de la passion du Christ est passé aux gentils. C'est pourquoi il a été convenable que le Christ commençât à souffrir de la part des Juifs, et qu'ensuite les Juifs l'ayant livré aux gentils, il achevât sa passion par les mains de ces derniers.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ, pour montrer l'abondance de la charité qui le portait à souffrir, a demandé pardon pour ses bourreaux, lorsqu'il était sur la croix. C'est pourquoi pour faire arriver aux Juifs et aux gentils les fruits de cette prière, il a voulu souffrir de la part des uns et des autres.

Il faut répondre au *second*, que la passion du Christ a été l'oblation de son sacrifice, selon qu'il a souffert charitablement la mort de sa volonté propre; mais selon qu'il l'a soufferte de la part de ses persécuteurs, il n'y a pas eu de sacrifice; il y a eu au contraire le péché le plus grave.

Il faut répondre au *troisième*, que, d'après saint Augustin (*Tract.* CXIV *in Joan.*), quand les Juifs disaient : *Il ne nous est permis de faire périr personne,* ces paroles signifiaient qu'il ne leur était permis de faire mourir personne, à cause de la sainteté de la fête qu'ils avaient commencé à célébrer. Ou bien, selon saint Chrysostome (*Hom.* LXXXII *in Joan.*), ils s'exprimaient ainsi parce qu'ils voulaient qu'il fût mis à mort, non comme un transgresseur de la loi, mais comme un ennemi public, parce qu'il s'était fait roi, et ce n'était pas à eux à juger ce délit. — Ou bien parce qu'il ne leur était pas permis de crucifier (ce qu'ils désiraient), mais de lapider, ce qu'ils firent à saint Etienne. — Il vaut encore mieux répondre que le pouvoir de mettre à mort leur avait été enlevé par les Romains auxquels ils étaient soumis (1).

ARTICLE V. — LES PERSÉCUTEURS DU CHRIST L'ONT-ILS CONNU?

1. Il semble que les persécuteurs du Christ l'aient connu. Car il est dit (Matth. XXI, 38) que les vignerons voyant le fils dirent entre eux : *Voilà l'héritier, venez, tuons-le.* A ce sujet saint Jérôme dit (in hab. Raban. et

(1) *Non habemus regem, nisi Cæsarem ;* ce qui prouve que le sceptre était sorti de la maison de Juda, selon la prophétie de Jacob, pour passer dans des mains étrangères, et que les temps étaient accomplis.

glos. ord.) : Le Seigneur prouve manifestement d'après ces paroles des Juifs que les princes n'ont pas crucifié le Fils de Dieu par ignorance, mais par jalousie ; car ils ont compris que c'est à lui que le Père a dit par son prophète (*Ps.* II) : *Demandez-moi et je vous donnerai les nations pour votre héritage.* Il semble donc qu'ils aient connu qu'il était le Christ ou le Fils de Dieu.

2. Le Seigneur dit (Joan. XV, 24) : *Maintenant ils m'ont vu et ils m'ont haï, moi et mon Père.* Or, ce que l'on voit, on le connaît manifestement. Les Juifs qui connaissaient le Christ lui ont donc infligé sa passion par haine.

3. On lit dans un discours prononcé au concile d'Ephèse (cit. quest. préc. art. 12 ad 2) : Comme celui qui aurait déchiré un décret impérial est condamné à mort de la même manière que s'il eût attenté à la parole de l'empereur ; ainsi le Juif qui a crucifié celui qu'il avait vu sera puni comme s'il avait attenté au Verbe de Dieu lui-même. Or, il n'en serait pas ainsi, s'ils n'avaient pas su qu'il était le Fils de Dieu, parce que leur ignorance les aurait excusés. Il semble donc que les Juifs qui ont crucifié le Christ aient su qu'il était le Fils de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (I. *Cor.* II, 8) : *S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient pas crucifié.* Saint Pierre parlant aux Juifs dit (*Act.* III, 17) : *Je sais qu'en cela vous avez agi par ignorance aussi bien que vos magistrats.* Et le Seigneur attaché à la croix dit lui-même (Luc. XIII, 34) : *Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.*

CONCLUSION. — Quoique les principaux d'entre les Juifs aient connu que Jésus était le Messie promis dans la loi, cependant ils ont ignoré qu'il fût vrai Dieu, mais leur ignorance a été inexcusable; quant aux autres ils n'ont pas su qu'il était le Fils de Dieu, ni le Messie.

Il faut répondre que parmi les Juifs il faut distinguer les principaux chefs et ceux qui étaient au-dessous d'eux. Les grands qu'on appelait leurs princes, comme on le voit (*Lib. quæst. Veter. et Nov. Testam.* quæst. 66, *inter op. August.*) ont su, aussi bien que les démons, qu'il était le Christ promis dans la loi ; car ils voyaient en lui tous les signes que les prophètes avaient annoncés, mais ils ignoraient le mystère de sa divinité. C'est pourquoi l'Apôtre dit : que *s'ils eussent connu le Seigneur de gloire ils ne l'auraient jamais crucifié.* Cependant il faut observer que leur ignorance ne les excusait pas de leur crime, parce qu'elle était affectée d'une certaine manière : car ils voyaient des signes évidents de sa divinité, mais ils les interprétaient mal par haine et par envie pour le Christ ; et ils ne voulurent pas croire à ses paroles par lesquelles il leur disait qu'il était le Fils de Dieu. Aussi le Seigneur dit d'eux (Joan. XV, 22) : *Si je n'étais point venu et que je ne leur eusse point parlé, ils ne seraient point coupables ; mais maintenant ils sont inexcusables dans leur péché.* Puis il ajoute : *Si je n'avais point fait parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seraient point coupables.* On peut par conséquent leur rapporter ces paroles (Job, XXI, 14) : *Ils ont dit à Dieu : éloignez-vous de nous, nous ne voulons pas connaître vos voies.* — Les petits, c'est-à-dire les hommes du peuple qui ne connaissaient pas les mystères des Ecritures, n'ont pas pleinement su, ni qu'il était le Christ, ni qu'il était le Fils de Dieu. Car quoique quelques-uns d'eux aient cru en lui, cependant la multitude n'y a pas cru ; et quoiqu'ils se soient doutés quelquefois qu'il était le Christ, à cause de la multitude de ses miracles et de l'efficacité de sa doctrine, comme on le voit (Joan. VII), ils ont néanmoins été trompés ensuite par leurs chefs, de manière qu'ils ne croyaient

pas, ni qu'il fût le Fils de Dieu, ni qu'il fût le Christ. D'où saint Pierre leur a dit : *Je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos magistrats*, c'est-à-dire qu'ils avaient été séduits par leurs princes.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles sont mises dans la bouche des vignerons, qui signifient les chefs de ce peuple qui l'ont reconnu pour l'héritier, dans le sens qu'ils ont cru qu'il était le Christ promis dans la loi. Mais cette réponse paraît contredite par ces paroles du Psalmiste (*Ps.* II, 8) : *Demandez-moi et je vous donnerai les nations pour héritage*; car elles sont adressées à celui à qui le Seigneur a dit : *Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui.* Par conséquent s'ils eussent connu qu'il était celui auquel il a été dit : *Demandez-moi et je vous donnerai les nations pour votre héritage*, il s'ensuivrait qu'ils auraient su qu'il était le Fils de Dieu. Aussi saint Chrysostome (*alius auctor*, hom. XL, *in op. imperf.*) dit qu'ils ont connu qu'il était le Fils de Dieu. Et sur ces paroles (Luc. XXIII) : *Ils ne savent ce qu'ils font*, Bède dit (cap. 94 in Luc.) qu'il faut remarquer qu'il ne prie pas pour ceux qui ont su qu'il était le Fils de Dieu et qui ont mieux aimé le crucifier que le confesser. Mais on peut répondre à cela qu'ils ont su qu'il était le Fils de Dieu, non par nature, mais par l'excellence d'une grâce toute particulière. Nous pouvons néanmoins admettre qu'on dit aussi qu'ils ont connu qu'il était le Fils de Dieu véritable, parce qu'ils en avaient des preuves évidentes; mais qu'ils n'ont pas voulu y donner leur assentiment par haine et par envie, de manière à le reconnaître pour tel (1).

Il faut répondre au *second*, qu'avant ces paroles il a dit : *Si je n'avais point fait parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seraient point coupables*, et c'est ensuite qu'il ajoute : *Maintenant ils les ont vues, et ils n'ont pas laissé de me haïr, moi et mon Père.* Par là on voit que c'est la haine qui a empêché ceux qui ont vu les œuvres merveilleuses du Christ, de le reconnaître pour le Fils de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ignorance affectée n'excuse pas de la faute, mais elle paraît plutôt l'aggraver. Car elle montre que l'homme est violemment attaché au péché, puisqu'il veut rester ignorant pour ne pas être empêché de le commettre. C'est pourquoi les Juifs, en crucifiant le Christ, ne se sont pas seulement rendus coupables d'un homicide, mais encore d'un déicide.

ARTICLE VI. — LE PÉCHÉ DE CEUX QUI ONT CRUCIFIÉ LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ LE PLUS GRAVE ?

1. Il semble que le péché de ceux qui ont crucifié le Christ n'ait pas été le plus grave. Car le péché qui a une excuse n'est pas le plus grave. Or, le Seigneur a excusé le péché de ceux qui l'ont crucifié, en disant (Luc. XIII, 34) : *Mon Père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent ce qu'ils font.* Leur péché n'a donc pas été le plus grave.

2. Le Seigneur a dit à Pilate (Joan. XIX, 11) : *Celui qui m'a livré à vous est coupable d'un plus grand péché.* Or, Pilate a fait crucifier le Christ par ses ministres. Il semble donc que le péché de Judas, qui l'a trahi, ait été plus grand que celui de ceux qui l'ont crucifié.

(1) Cajétan distingue entre ce que les princes des Juifs ont pu et dû connaître, et ce qu'ils ont connu par le fait Ils ont pu et dû connaître que le Christ était le Fils de Dieu, puisqu'ils en ont eu les preuves sous les yeux ; mais ils ont été empêchés de reconnaître ces preuves par leur haine, leur envie, et c'est ce qui les rend coupables. Mais de fait ils n'out pas su que le Christ était le Fils de Dieu, parce que quoiqu'ils en aient eu les preuves sous les yeux, ils ont été empêchés de reconnaître ces preuves par leur haine, leur envie, et c'est ce qui les rend coupables. De plus, ils n'ont pas su que le Christ était le Fils de Dieu, parce qu'ils croyaient que le Messie serait un roi conquérant, et qu'ils attribuaient à son premier avénement des prophéties qui regardent le second.

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 9) : On ne souffre pas d'injustice volontairement, et comme il le dit, personne ne fait d'injustice, sans qu'un autre souffre injustement. On ne commet donc pas d'injustice envers celui qui y consent. Or, le Christ a souffert volontairement, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst. ad 3 et art. 2). Ceux qui l'ont crucifié n'ont donc pas commis d'injustice, et par conséquent leur péché n'a pas été le plus grave.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (Matth. XXIII) : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum*, saint Jean Chrysostome dit (*alius auctor*, hom. XLV, *in op. imperf.*) : Ils ont véritablement excédé la mesure de leurs pères; car ceux-ci ont tué des hommes, tandis qu'ils ont crucifié un Dieu.

CONCLUSION. — Le péché des princes des Juifs, qui ont crucifié le Christ, a été le plus grave dans son genre, et d'après la malice de leur volonté; celui des autres Juifs a été moindre à cause de leur ignorance, quoiqu'il ait été le plus grave dans son genre, mais celui des gentils a été plus excusable, parce qu'ils n'ont connu ni la loi, ni les prophètes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les princes des Juifs ont connu le Christ, et s'il y a eu de l'ignorance en eux, elle était affectée, et elle ne pouvait les excuser. C'est pourquoi leur péché a été le plus grave, soit d'après le genre de péché (1), soit d'après la malice de la volonté. Les autres Juifs ont fait le plus grave des péchés quant au genre; cependant il a été moins considérable sous un rapport, à cause de leur ignorance. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles (Luc. XXXIII) : *Ils ne ne savent ce qu'ils font*, Bède dit (cap. XCIV in Luc.) qu'il prie pour ceux qui n'ont pas su ce qu'ils faisaient, ayant le zèle de Dieu, mais ne l'ayant pas selon la science. Pour le péché des gentils, par les mains desquels il a été crucifié, il fut beaucoup plus excusable, parce qu'ils n'avaient pas la science de la loi.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette excuse dont parle le Seigneur ne se rapporte pas aux princes des Juifs, mais aux hommes du peuple, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que Judas a livré le Christ, non pas à Pilate, mais aux princes des prêtres, qui l'ont livré à Pilate, selon ce passage de saint Jean (XVIII, 35) : *Votre nation et vos pontifes vous ont livré à moi.* Le péché de tous ces hommes a été plus grand que celui de Pilate, qui a fait périr le Christ parce qu'il craignait César, et que le péché des soldats qui l'ont crucifié par ordre de leur chef, et non par cupidité, comme Judas (2), ni par envie et par haine, comme les princes des prêtres.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a voulu sa passion, comme Dieu l'a voulue; mais il n'a pas voulu l'action inique des Juifs. C'est pourquoi ceux qui ont fait mourir le Christ ne sont pas excusés d'injustice. D'ailleurs celui qui met à mort un homme fait injure, non-seulement à celui qui est tué, mais encore à Dieu et à la société, et il en est de même de celui qui se tue lui-même, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. ult.). Aussi David a condamné à mort celui qui n'avait pas craint de mettre la main sur l'oint du Seigneur, quoique celui-ci le lui ait demandé, comme on le voit (II. *Reg.* I).

(1) Leur crime a été le déicide, qui est, dans son genre, le péché le plus énorme.

(2) Saint Thomas ne décide pas ici lequel a été le plus grand, du péché de Judas et de celui des princes des Juifs. Mais il est évident que le péché de Judas a été le plus grand, à cause de sa dignité d'apôtre, des miracles qu'il avait faits lui-même au nom du Christ, dont il avait confessé la divinité ; des bienfaits qu'il avait reçus de son divin maître. Aussi Dante le place-t-il au fond de son enfer.

QUESTION XLVIII.

DU MODE PAR LEQUEL LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT SON EFFET.

Nous devons nous occuper de l'effet de la passion du Christ; nous parlerons : 1° du mode par lequel elle le produit; 2° de l'effet lui-même. — Sur la première de ces deux considérations six questions se présentent : 1° La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par manière de mérite ? — 2° L'a-t-elle produit par manière de satisfaction ? — 3° Par manière de sacrifice? — 4° Par manière de rachat ? — 5° Est-ce le propre du Christ d'être rédempteur ? — 6° A-t-elle produit notre salut par manière de cause efficiente ?

ARTICLE I. — LA PASSION DU CHRIST A-T-ELLE PRODUIT NOTRE SALUT PAR MANIÈRE DE MÉRITE (1)?

1. Il semble que la passion du Christ n'ait pas produit notre salut par manière de mérite. Car les principes de la passion ne sont pas en nous. Or, on ne mérite ou l'on n'est loué que pour les choses dont on a le principe en soi. La passion du Christ n'a donc rien opéré par manière de mérite.

2. Le Christ a mérité dès le commencement de sa conception pour lui et pour nous, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 4, et quest. XXXIV, art. 3). Or, il est inutile que l'on mérite de nouveau ce qu'on avait mérité auparavant. Le Christ n'a donc pas mérité notre salut par sa passion.

3. La racine du mérite est la charité. Or, la charité du Christ n'a pas été plus grande dans la passion qu'auparavant. Il n'a donc pas plus mérité notre salut par sa passion que par ce qu'il avait fait auparavant.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles de saint Paul (*Philip.* II) : *Propter quod et Deus exaltavit illum*, saint Augustin dit (*Tract.* CIV *in Joan.*) : L'humilité de la passion est le mérite de la glorification, et la glorification est la récompense de l'humilité. Or, le Christ a été glorifié non-seulement en lui-même, mais encore dans ses fidèles, comme il le dit (Joan. XVII). Il semble donc qu'il ait mérité le salut de ses fidèles.

CONCLUSION. — Puisque la grâce a été donnée au Christ comme au chef de l'Eglise, pour découler de lui sur ses membres, il est évident que le Christ a mérité le salut éternel non-seulement pour lui, mais encore pour tous ses membres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. VIII), la grâce a été donnée au Christ non-seulement comme individu, mais encore comme chef de l'Eglise, c'est-à-dire pour qu'elle découlât de lui sur ses membres. C'est pourquoi les œuvres du Christ se rapportent tout à la fois à lui et à ses membres, comme les œuvres d'un autre homme qui est en état de grâce se rapportent à lui. Or, il est évident que celui qui est en état de grâce et qui souffre pour la justice, mérite par là même le salut pour lui, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. V, 10) : *Bienheureux ceux qui souffrent persécution à cause de la justice*. Par conséquent le Christ a mérité le salut par sa passion non-seulement pour lui, mais encore pour tous ses membres.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion, comme telle, n'est pas méritoire, parce qu'elle a son principe à l'extérieur; mais si on la considère selon qu'on la supporte volontairement et par conséquent selon qu'elle a son principe à l'intérieur, de la sorte elle est méritoire.

Il faut répondre au *second*, que le Christ dès le commencement de sa conception a mérité pour nous le salut éternel; mais de notre part il y avait

(1) Le Christ a été la cause méritoire de notre justification, d'après le concile de Trente (sess. VI, cap. 7), et il a mérité, depuis le premier instant de sa conception jusqu'à la fin de sa vie (Voyez ce que nous avons dit à ce sujet quest. XXXIV, art. 3).

des obstacles qui nous empêchaient d'obtenir l'effet de ces mérites antérieurs : ainsi, pour écarter ces obstacles, il a fallu que le Christ souffrît, comme nous l'avons dit (quest. XLVI, art. 3).

Il faut répondre au *troisième*, que la passion du Christ a produit un effet que n'ont pas eu ses mérites antérieurs, non parce que sa charité a été plus grande, mais à cause du genre de l'œuvre qui était très-convenable par rapport à cet effet, comme on le voit d'après les raisons que nous avons données de la convenance de la passion du Christ (quest. XLVI, art. 3 et 4).

ARTICLE II. — LA PASSION DU CHRIST A-T-ELLE PRODUIT NOTRE SALUT PAR MANIÈRE DE SATISFACTION (1)?

1. Il semble que la passion du Christ n'ait pas produit notre salut par manière de satisfaction. En effet, c'est à celui qui pèche qu'il appartient de satisfaire, comme on le voit pour les autres parties de la pénitence; car c'est à celui qui pèche qu'il appartient d'être contrit et de se confesser. Or, le Christ n'a pas péché, puisqu'il est dit (I. Pet. II, 22) : *qu'il n'a pas fait de péché*. Il n'a donc pas satisfait par sa propre passion.

2. On ne satisfait à personne par une plus grande offense. Or, la plus grande offense a été commise dans la passion du Christ; parce que ceux qui l'ont mis à mort ont fait le plus grave des péchés, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6). Il semble donc que par la passion du Christ il n'ait pu satisfaire à Dieu.

3. La satisfaction implique une certaine égalité avec la faute, puisqu'elle est un acte de justice. Or, la passion du Christ ne paraît pas être égale à tous les péchés du genre humain; parce que le Christ n'a pas souffert selon la divinité, mais selon l'humanité, d'après ces paroles (I. Pet. IV, 1) : *Le Christ a souffert dans la chair*. Et comme l'âme dans laquelle est le péché l'emporte sur la chair, le Christ n'a donc pas satisfait par sa passion pour nos péchés.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps*. LXVIII, 5) : *J'ai payé ce que je n'avais pas enlevé*. Or, on ne paye qu'autant qu'on satisfait parfaitement. Il semble donc que le Christ en souffrant ait parfaitement satisfait pour nos péchés.

CONCLUSION. — La passion du Christ n'a pas été seulement une satisfaction suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain, à cause de la généralité de ses souffrances, de la dignité de la vie qu'il a quittée, et de la grandeur de sa charité.

Il faut répondre qu'il satisfait proprement pour une offense celui qui rend à l'offensé quelque chose qu'il aime autant ou plus qu'il ne hait l'offense elle-même. Or, le Christ en souffrant par charité et par obéissance a rendu à Dieu plus qu'il ne fallait pour faire compensation à toutes les offenses du genre humain : 1° à cause de la grandeur de la charité qui le faisait souffrir; 2° à cause de la dignité de la vie qu'il a donnée pour satisfaire, car c'était la vie d'un homme-Dieu (2); 3° à cause de la généralité de la passion et de la grandeur de la douleur dont il s'est chargé, comme nous l'avons vu (quest. XLVI, art. 6). C'est pourquoi la passion du Christ n'a pas été seulement une satis-

(1) Les sociniens ont nié que le Christ eût véritablement satisfait pour nous, mais on voit le contraire par une foule d'endroits de l'Ecriture : *Dedit semetipsum pro nobis, ut redimeret nos ab omni iniquitate* (*Tit*. II). *Filius hominis venit dare animam suam redemptionem pro multis* (Matth. XX). Voyez l'Epître de saint Paul aux Hébreux, cap. 5, 7, 8, 9.

(2) Les thomistes croient que les œuvres du Christ avaient intrinsèquement une valeur infinie, en raison du suppôt divin ; mais les scotistes ne leur attribuent cette valeur infinie que d'une manière extrinsèque, par suite de l'acceptation de Dieu.

faction suffisante, mais encore surabondante, pour les péchés du genre humain, d'après ces paroles de l'Écriture (I. Joan. II, 2) : *Il s'est fait victime de propitiation non seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la tête et les membres sont comme une personne mystique; et c'est pour cela que la satisfaction du Christ appartient à tous les fidèles comme à ses membres; c'est ainsi que quand deux hommes ne font qu'un par la charité, l'un peut satisfaire pour l'autre, ainsi qu'on le verra (*Suppl.* quest. XIII, art. 2). Mais il n'en est pas de même de la confession et de la contrition; parce que la satisfaction consiste dans un acte extérieur (1), pour lequel on peut employer des instruments, parmi lesquels on compte les amis.

Il faut répondre au *second*, que la charité du Christ souffrant a été plus grande que la malice de ceux qui l'ont crucifié. C'est pourquoi le Christ a pu satisfaire par sa passion plus que ses bourreaux n'ont offensé Dieu en le mettant à mort; de telle sorte que sa passion a été suffisante et surabondante pour satisfaire pour les péchés de ceux qui l'ont mis à mort.

Il faut répondre au *troisième*, que la dignité de la chair du Christ ne doit pas être appréciée seulement d'après la nature de la chair, mais encore d'après la personne qui l'a prise, c'est-à-dire selon qu'elle était la chair d'un Dieu, ce qui lui donnait une dignité infinie.

ARTICLE III. — LA PASSION DU CHRIST A-T-ELLE OPÉRÉ PAR MANIÈRE DE SACRIFICE (2)?

1. Il semble que la passion du Christ n'ait pas opéré par manière de sacrifice. Car la vérité doit répondre à la figure. Or, dans les sacrifices de l'ancienne loi, qui étaient des figures du Christ, on n'offrait jamais de chair humaine, et même ces sacrifices étaient considérés comme immondes et criminels, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CV, 38) : *Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles qu'ils ont sacrifiés aux idoles de Chanaan.* Il semble donc que la passion du Christ ne puisse pas être appelée un sacrifice.

2. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 5) que le sacrifice visible est le sacrement ou le signe sacré du sacrifice invisible. Or, la passion du Christ n'est pas le signe, mais elle est plutôt la chose désignée par d'autres signes. Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas un sacrifice.

3. Quiconque offre un sacrifice fait une chose sacrée, comme le mot de sacrifice l'indique. Or, ceux qui ont tué le Christ n'ont pas fait quelque chose de sacré, mais ils ont fait un grand acte de malice. La passion du Christ a donc été plutôt un maléfice qu'un sacrifice.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Ephes.* V, 2) : *Il s'est livré lui-même pour nous, en s'offrant à Dieu comme une oblation et une victime d'une agréable odeur.*

CONCLUSION. — Puisque le Christ en souffrant sa passion a fait l'œuvre la plus agréable à Dieu, sa passion a été un véritable sacrifice.

Il faut répondre qu'on appelle sacrifice proprement dit ce que l'on fait pour rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû et pour l'apaiser. D'où saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 6) : Le sacrifice véritable comprend toutes les œuvres que nous faisons pour nous attacher à Dieu par une so-

(1) C'est l'acquittement d'une dette qui peut être opéré par un autre que par celui qui l'a contractée.

(2) Cet article est encore une réfutation des sociniens, dont l'erreur est d'ailleurs en opposition manifeste avec l'Épître de saint Paul aux Hébreux (cap. VII et seq.).

ciété sainte, c'est-à-dire que nous le rapportons à cette fin, qui est la fin de tout ce qui est bon, et qui peut nous rendre véritablement heureux. Or, le Christ *s'est offert lui-même pour nous dans sa passion*, et l'acte par lequel il a volontairement supporté ses souffrances a été très-agréable à Dieu, parce qu'il provenait de la charité la plus grande. D'où il est évident que la passion du Christ a été un véritable sacrifice. Et, comme l'observe le même docteur (*ibid.* cap. 20), ce sacrifice véritable était figuré par une foule de signes différents, qui étaient les sacrifices de l'ancienne loi ; car ce qui est un était figuré par une multitude de signes; comme on exprime une même idée par beaucoup de paroles, afin de la faire beaucoup valoir sans fatiguer. Ainsi, continue le même Père (*De Trin.* lib. IV, cap. 14), quoiqu'on considère quatre choses dans tout sacrifice : celui à qui on l'offre, celui par qui il est offert, la chose que l'on offre, et ceux pour lesquels elle est offerte; dans le sacrifice de paix par lequel notre médiateur véritable nous a réconciliés avec Dieu, il est resté, ne faisant qu'un avec celui à qui il l'offrait, n'étant en lui-même qu'une même chose avec ceux pour lesquels il l'offrait, étant tout à la fois le sacrificateur qui offrait et la victime offerte (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la vérité réponde à la figure sous un rapport, elle n'y répond cependant pas sous tous les aspects; parce qu'il faut que la vérité surpasse la figure. C'est pourquoi il a été convenable que le sacrifice par lequel la chair du Christ est offerte pour nous fût figuré, non par des sacrifices humains, mais par des sacrifices d'animaux qui représentent la chair du Christ, qui est le sacrifice le plus parfait : 1° parce qu'il convient que sa chair qui appartient à la nature humaine soit offerte pour tous les hommes et reçue par eux sous le sacrement; 2° parce que, par là même qu'elle était passible et mortelle, elle était apte à être immolée; 3° parce que, par là même qu'elle était sans péché, elle était apte à purifier les péchés; 4° parce que, par là même qu'elle était la chair de celui qui l'offrait, elle était agréable à Dieu, à cause de l'amour qu'il avait pour celui qui l'offrait. D'où saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 14) : Que pouvait-on recevoir des hommes, et que pouvait-on offrir pour eux d'aussi convenable que la chair humaine, et qu'y avait-il d'aussi apte à ce sacrifice que cette chair mortelle? Quoi de plus pur pour purifier les vices de tous les mortels que cette chair née dans le sein d'une Vierge sans la contagion de la concupiscence charnelle? Et que pouvait-on offrir et recevoir d'aussi agréable que la chair de notre sacrifice devenue le corps de notre prêtre?

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin parle en cet endroit des sacrifices visibles figuratifs ; la passion du Christ, quoiqu'elle soit désignée par d'autres sacrifices figuratifs, est néanmoins elle-même le signe de ce que nous devons observer, d'après ces paroles de saint Pierre (I. Pet. IV, 1): *Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous de cette pensée, que quiconque est mort à la chair a cessé de pécher, de sorte que pendant le reste du temps qu'il vit selon la chair, il ne vit plus selon les passions des hommes, mais selon la volonté de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième*, que la passion du Christ, de la part de ceux qui l'ont mis à mort, a été un maléfice (2), mais elle a été un sacrifice de la part de celui qui l'a soufferte par charité. Aussi on dit que ce sacrifice

(1) Saint Thomas montre par là que ce fut un véritable sacrifice, et qu'il fut le plus parfait et le plus excellent qui pût être offert.

(2) Une action abominable.

a été offert par le Christ, mais on ne dit pas qu'il l'a été par ceux qui l'ont mis à mort.

ARTICLE IV. — LA PASSION DU CHRIST A-T-ELLE OPÉRÉ NOTRE SALUT PAR MANIÈRE DE RÉDEMPTION (1)?

1. Il semble que la passion du Christ n'ait pas opéré notre salut par manière de rédemption. Car personne n'achète ou ne rachète ce qui n'a pas cessé d'être à lui. Or, les hommes n'ont jamais cessé d'être à Dieu, d'après ces paroles (*Ps.* XXIII, 1) : *La terre est au Seigneur et tout ce qu'elle renferme, ainsi que l'univers et tous ceux qui l'habitent.* Il semble donc que le Christ ne nous ait pas rachetés par sa passion.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 13) : Le Christ a dû vaincre le diable par la justice. Or, la justice demande que celui qui s'est emparé par tromperie de la chose d'autrui en soit privé, parce que la fraude et le dol ne doivent être un titre pour personne, comme le dit le droit humain (lib. LXV ff. *pro soc.*). Par conséquent, puisque le diable a trompé la créature de Dieu, c'est-à-dire l'homme, par fraude, et qu'il se l'est subjugué, il semble que l'homme n'ait pas dû être soustrait à sa puissance par manière de rédemption.

3. Celui qui achète ou rachète une chose en paye le prix à celui qui la possédait. Or, le Christ n'a pas payé son sang, qu'on appelle le prix de notre rédemption, au diable, qui nous tenait captifs. Le Christ ne nous a donc pas rachetés par sa passion.

Mais c'est le *contraire*. Saint Pierre dit (I. *Ep.* I, 18) : *Ce n'est point par des choses corruptibles, comme l'or et l'argent, que vous avez été rachetés de la vanité de votre première vie, où vous suiviez les traditions de vos pères, mais par le précieux sang de Jésus-Christ, comme de l'agneau sans tache et sans défaut.* Et saint Paul ajoute (*Gal.* III, 13) : *Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, s'étant lui-même rendu un objet de malédiction pour nous.* Or, il est dit qu'il est devenu malédiction pour nous, selon qu'il a souffert pour nous sur la croix, comme nous l'avons vu (quest. XLVI, art. 4, arg. 3). Il nous a donc rachetés par sa passion.

CONCLUSION. — Puisque la passion du Christ a été une satisfaction surabondante pour les péchés et la dette du genre humain, elle a opéré notre salut par manière de rédemption.

Il faut répondre que l'homme avait contracté par le péché une double obligation. 1° Il avait été lié par la servitude du péché, parce que *celui qui fait le péché en est l'esclave*, selon l'expression de saint Jean (VIII, 34) ; et qu'*on devient le serviteur de celui par lequel on a été vaincu*, d'après saint Pierre (II. *Ep.* II, 19). Ainsi, comme le diable avait vaincu l'homme en l'engageant à pécher, l'homme était devenu l'esclave du démon. 2° Il avait été lié quant à la dette de la peine, qui obligeait l'homme selon la justice de Dieu. Cette obligation est encore une servitude; car il appartient à la servitude de souffrir ce qu'on ne veut pas, puisqu'il appartient à l'homme libre de faire usage de lui-même comme il veut. Par conséquent, la passion du Christ ayant été une satisfaction suffisante et surabondante pour le péché du genre humain et pour la peine qu'il avait méritée ; sa passion a été une sorte de prix par lequel nous avons été délivrés de cette double obligation. Car la satisfaction elle-même par laquelle on satisfait pour soi ou pour les autres est appelée un prix par lequel on se rachète ou on rachète un autre du péché et de la peine, d'après ces paroles du prophète (Dan. IV, 24) : *Ra-*

(1) D'après le sentiment le plus généralement admis par les thomistes, le Christ a satisfait dans toute la rigueur du droit et de la justice : *Ex toto rigore justitiæ et ad apices juris.*

chetez vos péchés par des aumônes. Or, le Christ a satisfait, non en donnant de l'argent ou quelque chose de semblable, mais en donnant ce qu'il y a eu de plus grand, c'est-à-dire en se donnant lui-même pour nous. C'est pourquoi il est dit que la passion du Christ est notre rédemption (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que l'homme appartient à Dieu de deux manières : 1° selon qu'il est soumis à sa puissance. De la sorte, l'homme n'a jamais cessé d'appartenir à Dieu, d'après ces paroles du prophète (Dan. xv, 22) : *Le Très-Haut domine sur les royaumes des hommes, et il les donne à qui il veut.* 2° Il lui appartient par l'union de la charité avec lui, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* viii, 9) : *Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il n'est pas à lui.* Dans le premier sens, l'homme n'a pas cessé d'être à Dieu, mais dans le second, il a cessé de lui appartenir par le péché. C'est pourquoi on dit qu'il a été racheté par la passion du Christ, dans le sens qu'il a été délivré de ses péchés, le Christ ayant satisfait pour lui par ses souffrances.

Il faut répondre au *second*, qu'en péchant l'homme s'était obligé envers Dieu et envers le démon. En effet, par rapport à la faute, il avait offensé Dieu, et il s'était soumis au démon, en y consentant ; par conséquent, en raison de sa faute, il n'était pas devenu le serviteur de Dieu, mais il s'était plutôt éloigné de la soumission qu'il lui devait, et il était tombé sous la servitude du démon, Dieu l'ayant permis avec justice, à cause de l'offense commise contre lui. Mais quant à la peine, l'homme avait été principalement obligé envers Dieu comme envers son souverain juge ; il l'avait été à l'égard du diable comme envers son bourreau, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. v, 25) : *De peur que votre ennemi ne vous livre au juge, et le juge au ministre,* c'est-à-dire, ajoute saint Chrysostome (*alius auctor,* hom. xi, *in op. imperf.*), à l'ange cruel des châtiments. Ainsi donc, quoique le diable ait tenu injustement sous sa servitude l'homme qu'il avait trompé par fraude et qu'il l'ait injustement asservi quant à la faute et quant à la peine, néanmoins il était juste que l'homme le souffrît, Dieu le permettant quant à la faute et l'ordonnant quant à la peine. C'est pourquoi, par rapport à Dieu, la justice exigeait que l'homme fût racheté, mais il n'en était pas ainsi par rapport au démon.

Il faut répondre au *troisième*, que la rédemption était requise pour la délivrance de l'homme par rapport à Dieu, mais non par rapport au démon ; et il n'y avait pas de prix à payer au démon, mais à Dieu. C'est pourquoi on ne dit pas que le Christ a offert son sang, qui est le prix de notre rédemption, au démon, mais à Dieu.

ARTICLE V. — EST-IL PROPRE AU CHRIST D'ÊTRE RÉDEMPTEUR ?

1. Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être rédempteur. Car il est dit (*Ps.* xxx, 6) : *Vous m'avez racheté, Seigneur Dieu de vérité.* Or, il convient à la Trinité entière d'être le Seigneur Dieu de vérité. La rédemption n'est donc pas une chose propre au Christ.

2. On dit que celui qui donne le prix de la rédemption rachète. Or, Dieu le Père a donné son Fils pour le rachat de nos péchés, d'après ces paroles (*Ps.* cx, 9) : *Le Seigneur a envoyé la rédemption à son peuple.* La glose dit à ce sujet (*interl. Aug.*) qu'il a envoyé le Christ, qui donne la rédemption aux captifs. Par conséquent, non-seulement le Christ, mais encore Dieu le Père nous a rachetés.

(1) Les thomistes croient communément, pour cette raison, que la satisfaction du Christ a été un acte de la justice commutative. Mais d'autres théologiens l'attribuent à la justice légale ou à plusieurs autres vertus, comme la religion et la charité.

3. Non-seulement la passion du Christ, mais encore celle des autres saints a servi à notre salut, d'après ces paroles (*Coloss.* I, 24) : *Je me réjouis maintenant dans ce que je souffre pour vous et de ce que j'accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Eglise.* Le Christ seul ne doit donc pas être appelé rédempteur, mais ce titre convient encore aux saints.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Gal.* III, 13) : *Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous.* Or, le Christ seul s'est fait malédiction pour nous. Il n'y a donc que lui que nous devions appeler notre Rédempteur.

CONCLUSION. — Quoiqu'on puisse assigner à la Trinité entière l'œuvre de la rédemption, comme à sa cause première, cependant il a été propre au Christ d'être notre rédempteur selon la nature humaine, parce qu'il n'y a que lui qui ait sacrifié son propre sang et sa propre vie pour la rédemption de tout le monde.

Il faut répondre que pour racheter il faut deux choses : l'acte du payement et le prix payé. Car si on paye pour le rachat de quelqu'un une somme qu'on n'acquitte pas de ses propres deniers, mais avec l'argent d'un autre, on ne dit pas qu'on est son principal rédempteur, mais on accorde plutôt ce titre à celui qui a fourni le prix du rachat. Or, le prix de notre rédemption est le sang du Christ ou sa vie corporelle, qui réside dans le sang et que le Christ a sacrifiée. Par conséquent ces deux choses appartiennent l'une et l'autre immédiatement au Christ comme homme, mais elles appartiennent à la Trinité entière comme à la cause première et éloignée; car c'était à elle qu'appartenait la vie du Christ comme à son premier auteur, et c'est elle qui a inspiré à l'homme-Dieu de souffrir pour nous. C'est pourquoi il est propre au Christ, comme homme, d'être immédiatement notre rédempteur, quoique la rédemption elle-même puisse être attribuée à la Trinité tout entière, comme à sa cause première.

Il faut répondre au *premier* argument, que la glose explique ainsi ce passage : Seigneur Dieu de vérité, vous m'avez racheté dans le Christ, qui s'écriait : *Je remets, Seigneur, mon esprit entre vos mains.* Par conséquent la rédemption appartient immédiatement au Christ comme homme, et principalement à Dieu.

Il faut répondre au *second*, que le Christ, comme homme, a payé immédiatement le prix de notre rédemption, mais d'après l'ordre de son Père, qui en a été comme l'auteur primordial.

Il faut répondre au *troisième*, que les passions des saints sont utiles à l'Eglise, non par manière de rédemption (1), mais par manière d'exemple et d'exhortation, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* I, 6) : *C'est pour votre exhortation et votre salut que nous sommes affligés.*

ARTICLE VI. — LA PASSION DU CHRIST A-T-ELLE OPÉRÉ NOTRE SALUT PAR MANIÈRE DE CAUSE EFFICIENTE ?

1. Il semble que la passion du Christ n'ait pas opéré notre salut par manière de cause efficiente. Car la cause efficiente de notre salut est la grandeur de la vertu divine, d'après ces paroles (Is. LIX, 1) : *La main du Seigneur n'est point raccourcie pour ne pouvoir plus nous sauver.* Or, le Christ *a été crucifié selon l'infirmité de la chair*, suivant saint Paul (II. *Cor.* XIII, 4). La passion du Christ n'a donc pas opéré notre salut comme cause efficiente.

(1) Il s'agit ici de la rédemption, prise dans son sens propre et absolu ; car les mérites des saints satisfont aussi pour nous ; mais ils ne peuvent satisfaire qu'en vertu des mérites du Christ, et il faut qu'ils nous soient appliqués par le pouvoir des clefs que le souverain pontife tient lui-même du Christ.

2. Un agent corporel n'agit comme cause efficiente que par le contact. Ainsi le Christ a guéri le lépreux en le touchant, pour montrer que sa chair a une vertu salutaire, selon la pensée de saint Chrysostome (implic. *hom.* XXVI *in Matth. et auct. op. imperf.* hom. XXII, et Cyrill. lib. IV in Joan. super illud : *Nisi manducaveritis*, etc.). Or, la passion du Christ n'a pu atteindre tous les hommes. Elle n'a donc pu opérer le salut de tout le monde à titre de cause efficiente.

3. Il ne semble pas qu'il appartienne au même être d'opérer par manière de mérite et par manière de cause efficiente, parce que celui qui mérite attend d'un autre l'effet qu'il doit obtenir. Or, la passion du Christ a opéré notre salut par manière de mérite. Elle ne l'a donc pas opéré par manière de cause efficiente.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (I. *Cor.* I, 18) : *La prédication de la croix est la vertu de Dieu pour ceux qu'il sauve.* Or, la vertu de Dieu opère notre salut comme cause efficiente. La passion du Christ a donc opéré notre salut sur la croix de cette manière.

CONCLUSION. — Quoique Dieu soit la cause efficiente principale de notre salut, la passion du Christ en a été néanmoins la cause efficiente instrumentale.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de cause efficiente, la principale et l'instrumentale. Dieu est la cause efficiente principale du salut de l'homme. L'humanité du Christ étant l'instrument de la divinité, comme nous l'avons dit (quest. XLIII, art. 2), il s'ensuit que toutes les actions et les passions du Christ opèrent instrumentalement en vertu de la divinité pour le salut du genre humain. En ce sens la passion du Christ est la cause efficiente du salut de l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion du Christ, selon qu'elle se rapporte à la chair, convient à l'infirmité de la nature qu'il a prise ; mais si on la rapporte à sa divinité elle en retire une vertu infinie, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* I, 25) : *La faiblesse de Dieu est plus forte que tous les hommes ;* c'est-à-dire que l'infirmité du Christ, selon qu'elle appartient à Dieu, a une vertu qui surpasse toute vertu humaine.

Il faut répondre au *second*, que la passion du Christ, quoiqu'elle soit corporelle, a cependant une vertu spirituelle par suite de la divinité qui lui est unie ; c'est pourquoi elle tire son efficacité du contact spirituel (1), c'est-à-dire de la foi et du sacrement de la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* III, 25) : *Dieu l'a destiné pour être une victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang.*

Il faut répondre au *troisième*, que la passion du Christ, selon qu'elle se rapporte à sa divinité, agit à titre de cause efficiente ; selon qu'elle se rapporte à la volonté de l'âme du Christ, elle agit comme cause méritoire ; selon qu'on la considère dans la chair même du Christ, elle agit par manière de satisfaction, en ce sens que nous sommes délivrés par elle de la peine que nous avions encourue ; elle agit par manière de rédemption, selon qu'elle nous délivre de la servitude du péché ; enfin elle agit par manière de sacrifice, selon que par elle nous sommes réconciliés avec Dieu, comme nous le dirons (quest. seq. art. 4).

(1) Car, quoique le Christ soit mort pour tous les hommes, il n'y a que ceux qui lui sont unis par la foi et la charité qui puissent jouir des fruits de la rédemption qu'il a opérée.

QUESTION XLIX.

DES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST.

Nous avons maintenant à nous occuper des effets de la passion du Christ. — A cet égard six questions se présentent : 1° Avons-nous été délivrés du péché par la passion du Christ? — 2° Avons-nous été délivrés par elle de la puissance du démon ? — 3° Avons-nous été délivrés de la peine due au péché ? — 4° Avons-nous été réconciliés par elle avec Dieu ? — 5° Nous a-t-elle ouvert la porte du ciel? — 6° Le Christ a-t-il obtenu par elle son exaltation ?

ARTICLE I. — AVONS-NOUS ÉTÉ DÉLIVRÉS DU PÉCHÉ PAR LA PASSION DU CHRIST?

1. Il semble que nous n'ayons pas été délivrés du péché par la passion du Christ. Car c'est le propre de Dieu de délivrer du péché, d'après ces paroles du prophète, qui fait dire au Seigneur (Is. XLIII. 25) : *C'est moi qui pour l'amour de moi-même efface vos iniquités.* Or, le Christ n'a pas souffert comme Dieu, mais comme homme. Nous n'avons donc pas été délivrés du péché par la passion du Christ.

2. Ce qui est corporel n'agit pas sur ce qui est spirituel. Or, la passion du Christ est corporelle ; tandis que le péché n'existe que dans l'âme, qui est une créature spirituelle. La passion du Christ n'a donc pas pu nous purifier du péché.

4. On ne peut être délivré d'un péché qu'on n'a pas encore commis, mais qu'on doit commettre à l'avenir. Par conséquent puisqu'il y a beaucoup de péchés qui ont été commis depuis la passion du Christ, et qu'on en commet tous les jours, il semble que par la passion du Christ nous n'ayons pas été délivrés du péché.

4. Quand on pose une cause suffisante, on ne requiert rien autre chose pour que l'effet soit produit. Or, on demande encore pour la rémission des péchés d'autres choses, comme le baptême et la pénitence. Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas une cause suffisante pour les remettre.

5. Le Sage dit (*Prov.* x, 12) : *La charité couvre tous les crimes.* Et d'après un autre passage de l'Écriture (*Act.* xv), les péchés sont purifiés par la miséricorde et la foi. Or, il y a beaucoup d'autres choses qui sont l'objet de la foi et qui excitent la charité. La passion du Christ n'est donc pas la cause propre de la rémission des péchés.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean dit (*Apoc.* I, 5) : *Il nous a aimés et nous a lavés de nos péchés dans son sang.*

CONCLUSION. — La passion du Christ a été la cause de la rémission de nos péchés selon que par elle nous sommes excités à la charité et que nous avons été rachetés, et qu'elle a été l'instrument de la divinité par lequel les péchés de tous les hommes ont été effacés.

Il faut répondre que la passion du Christ est la cause propre de la rémission des péchés de trois manières : 1° En excitant à la charité ; car, comme le dit saint Paul (*Rom.* v, 8) : *Dieu a fait éclater son amour envers nous en ce que lors même que nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous.* Or, c'est par la charité qu'on obtient la rémission de ses péchés, puisqu'il est dit (Luc. VII, 47) : *Beaucoup de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé.* 2° La passion du Christ produit la rémission des péchés par manière de rachat. En effet, il est notre chef, sa passion qu'il a supportée par amour et par obéissance, nous a délivrés du péché, nous qui sommes ses membres, par le prix qu'elle vaut ; comme si un homme se rachetait d'un péché qu'il aurait commis par ses pieds, au moyen d'une

œuvre méritoire qu'il aurait produite par ses mains. Car comme un corps naturel est une chose une, composée de membres divers, de même toute l'Église, qui est le corps mystique du Christ, est considérée comme une seule personne avec son chef, qui est le Christ. 3° La passion du Christ produit la rémission des péchés par manière de cause efficiente, dans le sens que la chair dans laquelle le Christ a souffert sa passion est l'instrument de la divinité; d'où il résulte que ses passions et ses actions concourent par la vertu divine à l'expulsion du péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoique le Christ n'ait pas souffert comme Dieu, cependant sa chair est l'instrument de la divinité; d'où il suit que sa passion a une vertu divine par laquelle elle remet les péchés, comme nous l'avons dit (*in corp.*).

Il faut répondre au *second*, que la passion du Christ, quoiqu'elle soit corporelle, tire cependant une certaine vertu spirituelle de la divinité à laquelle sa chair est unie à titre d'instrument; et c'est en raison de cette vertu qu'elle est la cause de la rémission des péchés.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ, par sa passion, nous a délivrés de nos péchés à titre de cause, c'est-à-dire en établissant la cause de notre délivrance (1), de manière que par elle tous les péchés, quels qu'ils fussent, passés, présents ou futurs, pussent être remis; comme si un médecin préparait une médecine qui pût guérir toutes les maladies, même celles qui seraient à venir.

Il faut répondre au *quatrième*, que la passion du Christ ayant été antérieure, comme la cause universelle de la rémission des péchés, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*), il est nécessaire qu'elle soit appliquée à chacun pour effacer ses propres fautes. C'est ce qui se fait par le baptême et la pénitence et par les autres sacrements qui tirent leur vertu de la passion du Christ, comme on le verra (quest. LXII, art. 5).

Il faut répondre au *cinquième*, que par la foi la passion du Christ nous est aussi appliquée pour que nous en retirions les fruits, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* III, 25) : *Dieu l'a destiné pour être la victime de propitiation par la foi que nous aurions en son sang.* Or, la foi par laquelle nous sommes purifiés du péché n'est pas la foi informe qui peut exister avec le péché, mais c'est la foi formée par la charité; de manière que la passion du Christ nous soit appliquée non-seulement quant à l'intellect, mais encore quant à son effet. Et, de cette manière, c'est aussi par la vertu de la passion du Christ que les péchés sont remis.

ARTICLE II. — AVONS-NOUS ÉTÉ DÉLIVRÉS PAR LA PASSION DU CHRIST DE LA PUISSANCE DU DÉMON?

1. Il semble que nous n'ayons pas été délivrés par la passion du Christ de la puissance du démon. Car il n'a pas puissance sur les autres celui qui ne peut rien faire sur eux, si on ne le lui permet. Or, le diable n'a jamais rien pu faire qui fût nuisible aux hommes qu'autant que Dieu le lui a permis, comme on le voit pour Job (Job, I et II), que le diable attaqua d'abord dans ses biens et ensuite dans son corps; et il est dit également dans l'Evangile (Matth. VIII) que les démons ne purent entrer dans les pores qu'après que le Christ le leur en eut donné la permission. Le diable n'a donc jamais eu de puissance sur les hommes, et par conséquent nous n'avons pas été délivrés de sa puissance par la passion du Christ.

2. Le diable exerce sa puissance sur les hommes, en les tentant et en les

(1) Elle en est la cause propre, selon l'observation de Cajétan, parce que sans elle il est impossible que, selon la puissance ordinaire, l'homme obtienne la rémission de ses péchés.

tourmentant corporellement. Or, il fait encore ces mêmes choses depuis la passion du Christ. Nous n'avons donc pas été délivrés par elle de sa puissance.

3. La vertu de la passion du Christ dure perpétuellement, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* x, 14) : *Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés.* Elle s'étend également à tous les lieux. Or, on n'est pas partout délivré de la puissance du démon, pare qu'il y a encore des idolâtres dans beaucoup de parties du monde, et on n'en sera pas non plus délivré pour toujours, puisque au temps de l'antechrist le diable exercera sa puissance pour nuire plus que jamais aux hommes ; ce qui fait dire à l'Apôtre (II. *Thes.* II, 9) : *que l'antechrist doit venir accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, et avec toutes les illusions qui peuvent porter à l'iniquité ceux qui périssent.* Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas la cause de ce que le genre humain a été délivré de la puissance du démon.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit à l'approche de sa passion (Joan. XII, 31) : *C'est maintenant que le prince de ce monde va être chassé dehors ; et pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi.* Or, il a été élevé de terre par la passion de la croix ; c'est donc par elle que le diable a été dépouillé de la puissance qu'il avait sur les hommes.

CONCLUSION. — Puisque par la passion du Christ nos péchés nous ont été remis, et que nous avons été réconciliés avec Dieu son Père, et que le diable a vainement travaillé contre la mort du Christ, nous avons été par là délivrés de sa puissance.

Il faut répondre qu'à l'égard de la puissance que le diable exerçait sur les hommes avant la passion du Christ, il y a trois choses à considérer. L'une de la part de l'homme qui a mérité par son péché d'être livré à la puissance du démon, dont la tentation l'avait vaincu. L'autre de la part de Dieu que l'homme avait offensé par son péché, et qui par sa justice l'avait abandonné à la puissance du diable. La troisième se rapporte au démon qui par sa volonté perverse empêchait l'homme de faire son salut. — Sous le premier rapport l'homme a été délivré de la puissance du démon par la passion du Christ, selon qu'elle est la cause de la rémission des péchés. Sous le second, on doit dire que la passion du Christ nous a délivrés de la puissance du démon, en tant qu'elle nous a réconciliés avec Dieu, comme nous le dirons (art. 4 huj. quæst.). Sous le troisième, elle nous a délivrés du démon en ce sens que dans la passion du Christ il a excédé la mesure de la puissance que Dieu lui a donnée (1), en travaillant à faire mourir le Christ qui n'avait pas mérité la mort, puisqu'il était sans péché. D'où saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 14) : Le diable a été vaincu par la justice du Christ ; parce que, quoiqu'il n'ait rien trouvé en lui qui fût digne de mort, il l'a néanmoins fait périr. Aussi il est juste qu'il quitte ceux qui étaient ses débiteurs et qui croient en celui qu'il a fait périr sans qu'il lui ait rien dû (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que le diable a eu puissance sur les hommes, comme s'il eût pu leur nuire, sans que Dieu l'eût permis ; mais parce que Dieu lui permettait avec justice de nuire

(1) La justice de Dieu ne lui avait donné pouvoir sur l'homme qu'à cause des péchés que celui-ci avait commis, mais elle ne l'avait pas autorisé à agir contre le Christ, qui était absolument sans tache, et, par conséquent, en agissant contre lui, il a dépassé les limites de sa puissance.

(2) Le démon, dit Bossuet, ayant osé attenter d'une manière terrible contre la personne du Fils de Dieu, encore qu'*il n'y trouvât rien qui fût à lui : in eo non habet quidquam*, par là a perdu son empire.

à ceux qu'il avait amenés à lui par ses tentations de leur propre consentement.

Il faut répondre au *second*, que le diable peut maintenant, avec la permission de Dieu, tenter les hommes quant à l'âme et les tourmenter quant au corps; mais néanmoins la passion du Christ a préparé à l'homme un remède, par lequel il peut se défendre contre les attaques de l'ennemi de manière qu'il ne soit pas entraîné dans l'abîme de la mort éternelle (1). Avant la passion du Christ, quiconque résistait au démon pouvait le faire par la foi dans la passion elle-même, quoiqu'elle n'ait pas encore été consommée. Mais, sous un rapport, personne ne pouvait échapper aux mains du démon, de manière à ne pas descendre dans l'enfer (2), dont on peut, depuis la passion du Christ, être préservé par sa vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu permet au démon de pouvoir tromper les hommes à l'égard de certaines personnes, en certains temps et en certains lieux, d'après la raison secrète de ses jugements. Néanmoins la passion du Christ a mis à la disposition des hommes le remède par lequel ils pourront toujours se défendre contre la malice des démons, même dans le temps de l'antechrist. S'il y en a qui négligent de faire usage de ce remède, leur négligence ne nuit en rien à l'efficacité de la passion du Christ.

ARTICLE III. — PAR LA PASSION DU CHRIST LES HOMMES ONT-ILS ÉTÉ DÉLIVRÉS DE LA PEINE DU PÉCHÉ?

1. Il semble que les hommes n'aient pas été délivrés de la peine du péché par la passion du Christ. Car la peine principale du péché est la damnation éternelle. Or, ceux qui avaient été condamnés à l'enfer pour leurs péchés, n'ont pas été délivrés par la passion du Christ, parce que dans l'enfer *il n'y a pas de rédemption*. Il semble donc que la passion du Christ n'ait pas délivré les hommes de la peine du péché.

2. Il n'y a pas de peine à enjoindre à ceux qui ont été délivrés de la peine qu'ils méritaient. Or, on inflige aux pénitents une peine satisfactoire. Les hommes n'ont donc pas été délivrés par la passion du Christ de la peine due à leurs péchés.

3. La mort est la peine du péché, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 23) : *La solde du péché est la mort*. Or, depuis la passion du Christ les hommes meurent encore. Les hommes n'ont donc pas été délivrés par elle de la peine due à leurs péchés.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. LIII, 4) : *Il s'est véritablement chargé de nos infirmités et il a porté nos douleurs*.

CONCLUSION. — La passion du Christ ayant été une satisfaction surabondante pour les péchés et la cause de la rémission des fautes pour lesquelles l'homme mérite d'être puni, il s'ensuit que nous avons été délivrés par elle de la peine que nous avions encourue.

Il faut répondre que par la passion du Christ nous avons été délivrés de la peine que nous avions méritée de deux manières : 1° directement en tant que la passion du Christ a été une satisfaction suffisante et surabondante pour les péchés de tout le genre humain, et que du moment qu'on a satisfait suffisamment, on ne mérite plus d'être puni. 2° Indirectement selon que la passion du Christ est la cause de la rémission des péchés, et c'est sur les péchés que repose la peine qu'on doit endurer.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion du Christ produit son effet dans ceux auxquels on l'applique par la foi, la charité, et les sa-

(1) C'est la doctrine du concile de Trente (sess. V in decret. *De peccat. orig.* circ. fin.).

(2) C'est-à-dire aux limbes.

crements de la foi. C'est pourquoi les damnés qui ne sont unis dans l'enfer à la passion du Christ d'aucune de ces manières ne peuvent pas en recevoir les effets.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 4), pour obtenir l'effet de la passion du Christ il faut nous rendre conformes à lui. Or, nous nous rendons conformes à lui par le sacrement de baptême, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 4) : *Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché.* Aussi aucune peine satisfactoire n'est imposée à ceux qui sont baptisés, parce qu'ils ont été totalement délivrés par la satisfaction du Christ. Car le Christ *n'étant mort qu'une fois pour nos péchés*, comme le dit saint Pierre (I. *Epist.* III, 18), il s'ensuit que l'homme ne peut pas être une seconde fois rendu conforme à sa mort par le sacrement de baptême. Par conséquent il faut que ceux qui pèchent après leur baptême, soient rendus conformes au Christ souffrant par quelques peines ou quelques souffrances qu'ils endurent en eux ; mais par suite de la coopération de la satisfaction du Christ, il suffit d'une peine beaucoup moindre que celle qu'exigerait en elle-même la nature de la faute (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la satisfaction du Christ a en nous son effet, en tant que nous sommes incorporés à lui, comme les membres le sont à la tête, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, les membres doivent être conformes à la tête. C'est pourquoi comme le Christ a eu d'abord la grâce dans son âme avec la passibilité du corps et qu'il est parvenu par sa passion à la gloire de l'immortalité ; de même nous qui sommes ses membres, nous sommes délivrés par sa passion de toutes les peines que nous avons méritées, de manière cependant que nous recevons d'abord dans notre âme l'esprit d'adoption des enfants de Dieu par lequel nous avons droit à l'héritage de la gloire immortelle, tout en conservant notre corps passible et mortel ; puis, après que nous sommes devenus semblables à la passion et à la mort du Christ, nous arrivons à la gloire immortelle, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 17) : *Si nous sommes les enfants de Dieu, nous sommes aussi les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, pourvu toutefois que nous souffrions avec lui, afin que nous soyons aussi glorifiés avec lui.*

ARTICLE IV. — PAR LA PASSION DU CHRIST AVONS-NOUS ÉTÉ RÉCONCILIÉS AVEC DIEU?

1. Il semble que par la passion du Christ nous n'avons pas été réconciliés avec Dieu. Car la réconciliation n'a pas lieu entre amis. Or, Dieu nous a toujours aimés, d'après ces paroles du Sage (*Sap.* XI, 25) : *Vous aimez tout ce qui existe, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait.* La passion du Christ ne nous a donc pas réconciliés avec Dieu.

2. La même chose ne peut pas être principe et effet ; ainsi la grâce qui est le principe du mérite ne peut pas en être l'objet. Or, l'amour de Dieu est le principe de la passion du Christ, puisqu'il est dit (Joan. III, 16) : *Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique.* Il ne semble donc pas que par la passion du Christ nous ayons été réconciliés avec Dieu de manière qu'il ait commencé à nous aimer seulement depuis ce moment.

3. La passion du Christ a été consommée par les hommes qui ont mis à mort le Christ et qui ont par là même offensé Dieu grièvement. Elle a

(1) Cajétan fait observer, à ce sujet, combien grande est la vertu de la puissance surnaturelle que le prêtre impose dans le sacrement de Pénitence, puisque la plus légère reposant sur la satisfaction du Christ, devient suffisante, comme si elle était plus grande.

donc été plutôt cause de l'indignation que de la réconciliation de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Rom.* v, 10) : *Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils.*

CONCLUSION. — Puisque la passion du Christ nous a délivrés du péché qui rend les hommes ennemis de Dieu, et que ce sacrifice a été très-agréable à Dieu, il a été cause de notre réconciliation avec lui.

Il faut répondre que la passion du Christ est la cause de notre réconciliation avec Dieu de deux manières : 1° en ce qu'elle a éloigné le péché qui rend les hommes ennemis de Dieu, d'après ces paroles (*Sap.* xiv, 9) : *Dieu hait également l'impie et son impiété;* (*Ps.* v, 7) *Vous haïssez tous ceux qui opèrent l'iniquité.* 2° Elle en est la cause selon qu'elle est un sacrifice très-agréable à Dieu. Car l'effet propre du sacrifice c'est d'apaiser Dieu, comme quand l'homme remet une offense commise contre lui à cause d'un témoignage qu'on lui rend. D'où il est dit (I. *Reg.* xxvi, 19) : *Si c'est le Seigneur qui vous pousse contre moi, qu'il reçoive l'odeur de ce sacrifice.* De même la passion volontaire du Christ a été un si grand bien, qu'à cause de ce bien qu'il a trouvé dans la nature humaine Dieu a été apaisé à l'égard de toutes les offenses du genre humain, relativement à ceux qui sont unis au Christ souffrant, comme nous l'avons dit précédemment.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu aime tous les hommes quant à la nature qu'il a faite, mais il les hait quant à la faute qu'ils commettent contre lui, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccli.* xii, 3) : *Le Très-Haut hait les pécheurs.*

Il faut répondre au *second*, qu'on ne dit pas que la passion du Christ nous a réconciliés avec Dieu, comme s'il eût commencé à nous aimer alors, puisqu'il est écrit (Jér. xxxi, 3) : *Je vous ai aimé d'un amour perpétuel*, mais on le dit parce que par la passion du Christ la cause de la haine a été détruite, soit parce que le péché a été effacé, soit parce qu'elle a offert en retour un bien plus agréable à Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme ceux qui ont mis le Christ à mort étaient des hommes, de même le Christ qui a été immolé. Mais parce que la charité du Christ souffrant a été plus grande que l'iniquité de ses bourreaux, il s'ensuit que sa passion a été plus puissante pour réconcilier Dieu avec tout le genre humain que pour exciter sa colère.

ARTICLE V. — LE CHRIST NOUS A-T-IL OUVERT LA PORTE DU CIEL PAR SA PASSION?

1. Il semble que le Christ ne nous ait pas ouvert la porte du ciel par sa passion. Car il est dit (*Prov.* xi, 18) : *La récompense est assurée à celui qui sème la justice.* Or, la récompense de la justice est l'entrée dans le royaume céleste. Il semble donc que les saints patriarches qui ont opéré des œuvres de justice obtenaient par la foi l'entrée du royaume céleste, même sans la passion du Christ. La passion du Christ n'est donc pas la cause qui nous ouvre la porte du royaume céleste.

2. Avant la passion du Christ, Elie a été enlevé au ciel, comme on le voit (IV. *Reg.* ii). Or, l'effet ne précède pas la cause. Il semble donc que l'ouverture de la porte du ciel ne soit pas l'effet de la passion du Christ.

3. Comme on le voit (Matth. iii), après le baptême du Christ, les cieux lui furent ouverts. Or, le baptême a précédé la passion. L'ouverture du ciel n'est donc pas l'effet de la passion.

4. Il est dit (Mich. ii, 13) : *Il est monté ouvrant le chemin devant eux.* Or, il semble qu'ouvrir le chemin du ciel ne soit rien autre chose qu'en ouvrir

la porte. Il semble donc que la porte du ciel nous ait été ouverte, non par la passion du Christ, mais par son ascension.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Heb*. x, 19) : *Nous avons par le sang du Christ la confiance d'entrer dans le saint des saints*, c'est-à-dire dans le ciel.

CONCLUSION. — Puisque nous avons été délivrés par la passion du Christ, non-seulement du péché originel, commun à la nature humaine, quant à la faute et à la peine, mais encore des péchés propres à chacun de nous, elle nous a ouvert par là même la porte du royaume des cieux.

Il faut répondre que, quand la porte est fermée, c'est un obstacle qui empêche l'homme d'entrer. Or, ce qui empêche les hommes d'entrer dans le ciel, c'est le péché; car, comme le dit le prophète (Is. xxxv, 8) : *Cette voie sera appelée sainte et celui qui est souillé ne passera point par elle.* Il y a deux sortes de péché qui empêchent d'entrer dans le royaume céleste. L'un est commun à toute la nature humaine; c'est le péché du premier homme; il ferme à l'homme l'entrée du royaume céleste. C'est pourquoi il est dit (*Gen*. III, 24) qu'après le péché du premier homme *Dieu plaça des chérubins qui agitaient çà et là des épées de feu, pour garder le chemin qui conduisait à l'arbre de vie.* L'autre péché est celui que fait chaque individu et qui est commis par son acte propre. Or, par la passion du Christ nous avons été délivrés non-seulement du péché qui est commun à toute la nature humaine quant à la faute et quant à la peine, par le prix qu'il a payé pour nous, mais elle a encore délivré de leurs propres péchés ceux qui participent à sa passion par la foi, par la charité et par les sacrements. C'est pourquoi la passion du Christ nous a ouvert la porte du royaume céleste. C'est ce qu'exprime l'Apôtre en disant (*Hebr*. IX, 11) : *Le Christ étant venu comme le pontife des biens futurs, est entré une seule fois dans le sanctuaire avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle.* Et c'est ce qui est figuré par la loi quand il est dit (*Num*. xxxv, 25) : L'*homicide restera là*, c'est-à-dire dans une ville de refuge, *jusqu'à ce que le grand prêtre qui a été oint de l'huile sainte, meure; après sa mort il pourra retourner dans sa maison.*

Il faut répondre au *premier* argument, que les saints patriarches en faisant des œuvres de justice ont mérité d'entrer dans le royaume céleste par la foi qu'ils ont eue dans la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr*. XI, 33) : *C'est par la foi que les saints ont vaincu les royaumes et opéré la justice.* C'est aussi pour cela que chaque individu était délivré de ses péchés pour ce qui regarde la purification de sa propre personne. Mais la foi ou la justice d'un homme ne suffisait pas pour écarter l'obstacle qui résultait de la dette de tout le genre humain, et qui a été enlevé par le prix du sang du Christ. C'est pourquoi avant la passion du Christ personne ne pouvait entrer dans le royaume céleste, en obtenant la béatitude éternelle qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu.

Il faut répondre au *second*, qu'Elie a été enlevé dans le ciel aérien, mais non dans le ciel empyrée (1), qui est le lieu des saints; de même Enoch a été enlevé dans le paradis terrestre où l'on croit qu'il restera avec Elie jusqu'à l'arrivée de l'antechrist.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. xxxix, art. 5), après le baptême du Christ les cieux furent ouverts, non à cause du Christ lui-même, à qui le ciel l'a toujours été, mais pour signifier que le

(1) Sur le ciel empyrée (Voy. part. I, quest. LXVI, art. 3).

ciel est ouvert à ceux qui reçoivent le baptême du Christ, parce que ce sacrement tire son efficacité de sa passion.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ nous a mérité par sa passion l'entrée dans le royaume céleste, et a écarté ce qui nous faisait obstacle; au lieu que par son ascension il nous a, pour ainsi dire, introduit dans la possession de ce royaume. C'est pourquoi il est dit qu'il est monté, ouvrant le chemin devant eux (1).

ARTICLE VI. — LE CHRIST A-T-IL MÉRITÉ PAR SA PASSION D'ÊTRE EXALTÉ?

1. Il semble que le Christ n'ait pas mérité d'être exalté par sa passion. Car, comme la connaissance de la vérité est propre à Dieu, de même aussi l'élévation, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXII, 4) : *Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa gloire est au-dessus des cieux.* Or, le Christ, comme homme, a eu la connaissance de toute vérité, non d'après un mérite antérieur, mais d'après l'union même de Dieu et de l'homme, suivant ces paroles de saint Jean (I, 14) : *Nous avons vu sa gloire qui est comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.* Il n'a donc pas été exalté par suite du mérite de sa passion, mais uniquement en vertu de l'union hypostatique.

2. Le Christ a mérité pour lui dès le premier instant de sa conception, ainsi que nous l'avons vu (quest. XXXIV, art. 3). Or, sa charité n'a pas été plus grande au temps de sa passion qu'auparavant. Par conséquent, puisque la charité est le principe du mérite, il semble qu'il n'ait pas plus mérité son exaltation par sa passion qu'auparavant.

3. La gloire du corps résulte de la gloire de l'âme, comme le dit saint Augustin (*Epist.* CXVIII). Or, le Christ par sa passion n'a pas mérité son exaltation quant à la gloire de l'âme, parce que son âme a été bienheureuse dès le premier instant de sa conception. Il n'a donc pas mérité par sa passion d'être exalté quant à la gloire du corps.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Phil.* II, 8) : *Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ; c'est pour cela que Dieu l'a exalté.*

CONCLUSION. — Comme le Christ s'est humilié par sa passion, de même il a été exalté par elle pour qu'il ressuscitât glorieux, et qu'il montât au ciel où il est assis à la droite de Dieu son Père, d'où il doit venir juger tous les hommes avec majesté.

Il faut répondre que le mérite implique une certaine égalité de justice, d'où l'Apôtre dit (*Rom.* IV, 4) : *La récompense qu'on donne à quelqu'un pour ses œuvres lui est imputée comme une chose due.* Or, quand quelqu'un s'attribue injustement plus qu'il ne lui est dû, il est juste qu'on lui prenne quelque chose de ce qui lui revenait. C'est ainsi que quand quelqu'un vole une brebis, il doit en rendre quatre, d'après la loi (*Ex.* XXII). Et l'on dit qu'il l'a mérité, parce qu'il est puni par là de sa volonté inique. De même quand quelqu'un se retranche par justice quelque chose de ce qu'il devait avoir, il mérite qu'on lui donne davantage par surcroît, en récompense de la droiture de sa volonté. D'où il est dit (*Luc.* XIV, 11) : que *celui qui s'humilie sera exalté.* — Or, le Christ s'est humilié lui-même dans sa passion au-dessous de ce qu'il devait sous quatre rapports : 1° quant à sa passion et à sa mort qu'il ne devait pas souffrir ; 2° quant au lieu, parce que son corps a été placé dans un sépulcre et que son âme est descendue dans l'enfer ; 3° quant à la confusion et à l'opprobre dont il a été couvert ; 4° quant à ce qu'il a été li-

(1) C'est aussi pour ce motif que le Christ a dit (*Joan.* XVI, 7) : *Expedit vobis ut ego vadam : si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.*

vré à la puissance humaine, selon qu'il le dit lui-même à Pilate (Joan. XIX. 11) : *Vous n'auriez aucun pouvoir sur moi, s'il ne vous avait été donné d'en haut*. C'est pourquoi par sa passion il a mérité son exaltation de quatre manières (1) : 1° quant à sa résurrection glorieuse; d'où il est dit (*Ps.* CXXXVIII. 1) : *Vous avez connu mon abaissement*, c'est-à-dire l'humilité de ma passion, *et ma résurrection*. 2° Quant à son ascension au ciel. Ainsi saint Paul dit (*Eph.* IV, 9) : *Qu'il est descendu d'abord dans les parties les plus basses de la terre, et celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au-dessus de tous les cieux*. 3° Il a été élevé parce qu'il s'est assis à la droite de son Père et qu'il a manifesté sa divinité, d'après ces paroles du prophète (Is. LII, 13) : *Il sera grand et élevé et il montera au comble de la gloire, parce qu'il a fait l'étonnement de plusieurs et que son visage a été défiguré plus que celui d'aucun autre homme*. Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Phil.* II, 8) : *Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom*, de telle sorte que tout le monde l'appelle Dieu et lui rend les honneurs divins. C'est aussi ce qui lui fait ajouter : *Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers*. 4° Il a été élevé par rapport à la puissance judiciaire qu'il a reçue, car il est dit (Job, XXXVI, 17) : *Votre cause a été jugée comme celle d'un impie, vous recevrez en retour la puissance et le jugement*.

Il faut répondre au *premier* argument, que le principe du mérite vient de l'âme, tandis que le corps est l'instrument de l'acte méritoire. C'est pourquoi la perfection de l'âme du Christ qui a été le principe du mérite n'a pas dû être acquise en lui par le mérite, comme la perfection du corps qui a été le sujet de la passion et par là même l'instrument du mérite.

Il faut répondre au *second*, que par des mérites antérieurs à sa passion le Christ a mérité son exaltation relativement à son âme dont la volonté était rendue parfaite par la charité et les autres vertus. Mais dans sa passion il a mérité son exaltation relativement à son corps par manière de récompense; car il est juste que le corps qui avait été soumis à la souffrance par charité reçoive dans la gloire sa récompense.

Il faut répondre au *troisième*, que par un ordre spécial de la volonté de Dieu, il est arrivé dans le Christ que la gloire de l'âme ne rejaillissait pas avant la passion sur le corps, afin qu'il obtînt plus honorablement la gloire corporelle, quand il l'aurait méritée par ses souffrances. Mais il ne convenait pas que la gloire de l'âme fût ainsi différée, parce que l'âme était unie immédiatement au Verbe : par conséquent il était convenable qu'elle fût remplie de gloire par le Verbe lui-même; tandis que le corps était uni au Verbe par l'intermédiaire de l'âme.

QUESTION L.

DE LA MORT DU CHRIST.

Nous avons maintenant à nous occuper de la mort du Christ, et à cet égard six questions se présentent : 1° A-t-il été convenable que le Christ mourût? — 2° La divinité a-t-elle été séparée de la chair par la mort? — 3° La divinité a-t-elle été séparée de l'âme? — 4° Le Christ a-t-il été homme pendant les trois jours qu'a duré sa mort? — 5° Son corps a-t-il été le même numériquement pendant qu'il était vivant et qu'il était mort? — 6° Sa mort a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut?

(1) Ces quatre sortes d'exaltation correspondent aux quatre espèces d'humiliation qu'il a volontairement subies.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST MOURUT (1)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ mourût. Car ce qui est le premier principe dans un genre n'est pas fait pour ce qui est contraire à ce genre, comme le feu qui est le principe de la chaleur ne peut jamais être froid. Or, le Fils de Dieu est la source et le principe de toute vie, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* xxxv, 10) : *C'est en vous que se trouve la source de la vie.* Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ mourût.

2. La mort est un défaut plus grave que la maladie, puisque par la maladie on arrive à la mort. Or, il n'eût pas été convenable que le Christ fût malade, comme le remarque saint Chrysostome (sup. quest. XLVI, art. 3 ad 2). Il n'a donc pas été convenable non plus que le Christ mourût.

3. Le Seigneur dit (Joan. XI, 10) : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie et pour qu'ils la possèdent plus abondamment.* Or, le contraire ne mène pas au contraire. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ mourût.

Mais c'est le *contraire.* Caïphe a dit (Joan. x, 50) : *Il vous est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse pas*, et ces paroles ont été prophétiques d'après le témoignage de l'évangéliste.

CONCLUSION. — Non-seulement il a fallu que le Christ souffrît, mais encore qu'il mourût, pour satisfaire pour les péchés de tous les hommes et pour montrer la vérité du corps qu'il a pris, et qu'en nous délivrant de la crainte de la mort, sa mort nous préservât du péché et préparât nos âmes à la résurrection future.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ mourût : 1° pour satisfaire pour le genre humain qui avait été condamné à mort à cause du péché, d'après ces paroles de la Genèse (*Gen.* II, 17) : *Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort.* Or, c'est une manière convenable de satisfaire pour un autre que de se soumettre à la peine qu'il a méritée. C'est pourquoi le Christ a voulu mourir pour satisfaire pour nous par sa mort, d'après ces paroles de saint Pierre (I. *Ep.* III, 18) : *Le Christ est mort une fois pour nos péchés.* 2° Pour montrer la vérité de la nature qu'il a prise. Car, comme le dit Eusèbe (*in Orat. de laud. Const.* cap. 15), si après avoir vécu parmi les hommes, il eût autrement disparu et qu'il se fût évanoui en fuyant la mort, tout le monde le comparerait à un fantôme. 3° Pour nous délivrer par là de la crainte de la mort. D'où l'Apôtre dit (*Heb.* II, 14) : *Qu'il a participé à la chair et au sang pour détruire par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et pour mettre en liberté ceux que la crainte de la mort tenait dans la servitude pendant toute leur vie.* 4° Pour qu'en mourant corporellement à la ressemblance du péché, c'est-à-dire à la peine, il nous donnât l'exemple de mourir spirituellement au péché. C'est ce qui fait dire à saint Paul (*Rom.* VI, 10) : *Que quant à ce que le Christ est mort, il est mort seulement une fois pour le péché; mais que quant à la vie dont il vit maintenant, il vit pour Dieu. De même considérez-vous comme étant morts pour le péché et comme ne vivant plus que pour Dieu.* 5° Pour qu'en ressuscitant d'entre les morts il montrât sa vertu, par laquelle il a vaincu la mort et nous a donné l'espérance de ressusciter aussi. D'où l'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 12) : *Si l'on prêche que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment se trouve-t-il parmi vous des personnes qui disent qu'il n'y a point de résurrection?*

(1) L'Apôtre dit (*Heb.* II) : *Decebat auctorem salutis eorum per passionem consummari.* (*Ibid.* IX) : *Ubi testamentum est : mors necesse est intercedat testatoris. Testamentum enim in mortuis confirmatum est. Alioquin nondùm valet, dum vivit qui testatus est.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ est la source de vie, comme Dieu, mais non comme homme; aussi il est mort comme homme et non comme Dieu. D'où saint Augustin dit (*Cont. Felic.* cap. 14) : Loin de moi la pensée que le Christ soit mort de manière qu'il ait perdu la vie, selon qu'il est la vie lui-même; car s'il en était ainsi, la source de la vie se serait desséchée. Il est donc mort selon qu'il participait à la faiblesse de la nature humaine, qu'il avait prise de son plein gré; mais il n'a pas perdu la puissance de sa nature, par laquelle il vivifie toutes choses.

Il faut répondre au *second*, que le Christ n'a pas supporté la mort qui provient de la maladie, de peur qu'il ne parût mourir nécessairement par suite de l'infirmité de sa nature; mais il a supporté la mort produite par une cause extérieure, à laquelle il s'est soumis de lui-même, pour montrer que sa mort était volontaire.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un opposé ne conduit pas par lui-même à un autre, mais il y mène quelquefois par accident, comme le froid échauffe quelquefois par accident; et c'est de cette manière que le Christ nous a conduits par sa mort à la vie, puisqu'il a détruit notre mort par la sienne; comme celui qui souffre une peine pour un autre l'écarte de ce dernier.

ARTICLE II. — DANS LA MORT DU CHRIST LA DIVINITÉ A-T-ELLE ÉTÉ SÉPARÉE DE LA CHAIR?

1. Il semble que dans la mort du Christ la divinité ait été séparée de la chair. Car, comme on le voit (Matth. XXVII), le Seigneur sur la croix criait : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* Ce que saint Ambroise explique en disant (Sup. illud Luc. XXIII : *Et hæc dicens expiravit*) : L'homme criait étant sur le point de mourir par la séparation de la divinité; car, puisque la divinité n'est pas soumise à la mort, il ne pouvait mourir qu'autant que la vie s'éloignait, parce que la vie est la divinité. Par conséquent, il semble que la divinité ait été séparée de la chair dans la mort du Christ.

2. En ôtant le milieu, on sépare les extrêmes. Or, la divinité a été unie à la chair par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons vu (quest. VI, art. 1). Il semble donc que puisque dans la mort du Christ l'âme a été séparée de la chair, par conséquent la divinité en a été séparée aussi.

3. La vertu vivifiante de Dieu est plus grande que celle de l'âme. Or, le corps ne pouvait pas mourir, si l'âme n'en eût été séparée. Il le pouvait donc encore moins, si la divinité n'en avait pas été séparée elle-même.

Mais c'est le *contraire*. Les choses qui appartiennent à la nature humaine ne se disent du Fils de Dieu qu'en raison de l'union, comme nous l'avons vu (quest. XVI, art. 4 et 5). Or, on dit du Fils de Dieu ce qui convient au corps du Christ après sa mort. Par exemple, on dit qu'il a été enseveli, ainsi qu'on le voit dans le Symbole, où il est dit que le Fils de Dieu a été conçu, qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert, qu'il est mort et enseveli. Le corps du Christ n'a donc pas été séparé dans la mort de la divinité.

CONCLUSION. — Puisque le don qui est accordé par la grâce de Dieu n'est pas révoqué sans péché, et qu'il n'y a pas eu de péché dans le Christ, il n'a pu se faire que dans sa mort la divinité se soit séparée de quelque manière de son corps.

Il faut répondre que ce que la grâce de Dieu nous accorde ne nous est jamais retiré sans qu'il y ait de notre faute. D'où saint Paul dit (*Rom.* XI, 29) : *Que les dons de Dieu et sa vocation sont sans repentir*. Or, la grâce d'union, par laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ en personne, a été beaucoup plus grande que la grâce d'adoption par laquelle les autres

hommes sont sanctifiés; elle est aussi plus permanente de sa nature, parce que cette grâce se rapporte à l'union personnelle, au lieu que la grâce d'adoption n'a pour but qu'une union d'affection. Cependant nous voyons que la grâce d'adoption ne se perd jamais, à moins qu'on ne fasse une faute. Par conséquent, puisque dans le Christ il n'y a pas eu de péché, il a été impossible que l'union de la divinité avec son corps fût détruite. C'est pourquoi comme avant la mort du Christ sa chair a été unie selon la personne et l'hypostase au Verbe de Dieu; de même elle est restée unie après, de manière que l'hypostase du Verbe de Dieu et du corps du Christ n'était pas autre après sa mort, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 27).

Il faut répondre au *premier* argument, que cet abandon ne doit pas se rapporter à la destruction de l'union personnelle, mais il signifie que Dieu le Père l'a livré à la passion. Ainsi, dans ce cas, l'abandon consiste à ne pas protéger la victime contre ses persécuteurs. — Ou bien il dit qu'il a été abandonné par rapport à cette prière qu'il avait faite, en disant : *Mon Père, si cela est possible, que ce calice s'éloigne de moi*, comme l'entend saint Augustin (*Ep.* CXL, cap. 6 et 10).

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que le Verbe de Dieu est uni au corps par l'intermédiaire de l'âme, en tant que le corps appartient par l'âme à la nature humaine que le Fils de Dieu se proposait de prendre; mais cela ne signifie pas que l'âme est une sorte de milieu qui lie ce qui est uni. D'ailleurs le corps tient de l'âme ce qui appartient à la nature humaine, même après que l'âme en est séparée, en ce sens que dans le corps qui est mort il subsiste, d'après la volonté de Dieu, un certain rapport avec la résurrection. C'est pourquoi l'union de la divinité avec le corps n'est pas détruite.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme a la puissance de vivifier formellement; c'est pourquoi quand elle est présente et qu'elle est unie formellement au corps, il est nécessaire qu'il soit vivant; au lieu que la divinité n'a pas la puissance de vivifier formellement, mais à titre de cause efficiente; car elle ne peut être la forme du corps. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que quoique l'union de la divinité subsiste avec le corps, celui-ci soit vivant, parce que Dieu n'agit pas nécessairement, mais volontairement.

ARTICLE III. — DANS LA MORT DU CHRIST LA DIVINITÉ A-T-ELLE ÉTÉ SÉPARÉE DE L'AME (1)?

1. Il semble que dans la mort du Christ la divinité ait été séparée de l'âme. Car le Seigneur dit (Joan. x, 18) : *Personne ne me ravit mon âme, mais c'est de moi-même que je la quitte et que je la reprends.* Or, il ne semble pas que le corps puisse déposer l'âme en la séparant de lui; parce que l'âme n'est pas soumise à la puissance du corps, mais c'est plutôt le contraire; par conséquent il semble qu'il convienne au Christ, selon qu'il est le Verbe de Dieu, de déposer son âme; ce qui revient à s'en séparer. Son âme a donc été séparée de la divinité par la mort.

2. Saint Athanase dit (implic. lib. VI *de beat. Verb. Dei, ad Theophil.*) : Maudit soit celui qui ne confesse pas que l'homme tout entier, que le Fils de Dieu a pris, a été repris de nouveau ou délivré, et qu'il est ressuscité d'entre les morts le troisième jour. Or, l'homme n'a pas pu être repris tout entier, s'il n'eût pas été séparé tout entier pendant un temps du Verbe de

(1) Saint Paul dit (*Ephes.* IV) : *Quod autem ascendit, quid est, nisi quià et descendit primùm in inferiores partes terræ. Qui descendit, ipse est, et qui ascendit.*

Dieu. Et comme l'homme tout entier est composé d'une âme et d'un corps, il s'ensuit que la divinité a été séparée pendant un temps du corps et de l'âme.

3. A cause de son union avec l'homme entier, on dit que le Fils de Dieu est véritablement homme. Si donc l'union de l'âme et du corps ayant été détruite par la mort, le Verbe de Dieu était resté uni à l'âme, il s'ensuivrait qu'on aurait pu dire véritablement que le Fils de Dieu est l'âme. Or, cela est faux; parce que, puisque l'âme est la forme du corps, il s'ensuivrait que le Verbe de Dieu aurait été la forme du corps, ce qui est impossible. L'âme a donc été séparée du Verbe de Dieu à la mort du Christ.

4. L'âme et le corps séparés l'un de l'autre ne font pas une seule hypostase, mais deux. Si donc le Verbe de Dieu est resté uni au corps aussi bien qu'à l'âme du Christ, pendant qu'ils ont été séparés l'un de l'autre par la mort du Christ, il semble résulter de là que le Verbe de Dieu, pendant la mort du Christ, ait formé deux hypostases, ce qui répugne. L'âme n'est donc pas restée unie au Verbe après la mort du Christ.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 27) : Quoique le Christ soit mort comme homme et que son âme sainte ait été séparée de son corps qui se trouvait sans souillure; cependant la divinité est restée inséparable de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de l'âme et du corps.

CONCLUSION. — Puisque dans la mort du Christ la divinité n'a point été séparée du corps, elle l'a encore été beaucoup moins de l'âme.

Il faut répondre que l'âme a été unie au Verbe de Dieu plus immédiatement que le corps et avant lui, puisque le corps a été uni au Verbe de Dieu par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. VI, art. 1). Par conséquent puisque le Verbe de Dieu n'a pas été séparé du corps du Christ pendant sa mort, il l'a été encore beaucoup moins de l'âme. Ainsi comme on dit du Fils de Dieu ce qui convient au corps séparé de l'âme, en disant qu'*il a été enseveli*, de même dans le Symbole on dit aussi de lui qu'*il est descendu aux enfers;* parce que son âme séparée de son corps y est descendue.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin (*Tract.* XLVII *in Joan.*) expliquant ce passage de saint Jean se demande : puisque le Christ est Verbe, âme et corps, quitte-t-il l'âme parce qu'il est Verbe, ou parce qu'il est âme, ou encore parce qu'il est chair. Et il dit : si nous répondons que le Verbe de Dieu a quitté l'âme, il s'ensuit que cette âme a été pendant un temps séparée du Verbe, ce qui est faux : car la mort a séparé le corps de l'âme, mais je ne dis pas que l'âme a été séparée du Verbe. D'un autre côté si nous prétendons que l'âme se quitte elle-même, il s'ensuit que l'âme a été séparée d'elle-même; ce qui est absurde. Il reste donc que la chair elle-même quitte son âme et qu'elle la prenne de nouveau, non par sa puissance, mais par la puissance du Verbe qui habite dans la chair; parce que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et art. préc.), la divinité du Verbe n'a pas été séparée de la chair par la mort.

Il faut répondre au *second*, que dans ce passage saint Athanase n'a pas prétendu que l'homme entier a été repris de nouveau, c'est-à-dire dans toutes ses parties, comme si le Verbe de Dieu eût quitté pendant la mort toutes les parties de la nature humaine, mais il a voulu dire que la totalité de la nature qu'il avait prise a été de nouveau réintégrée dans sa résurrection par l'union de l'âme et du corps qui a été rétablie.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne dit pas que le Verbe de Dieu à

cause de son union avec la nature humaine est cette nature, mais on dit qu'il est homme, c'est-à-dire qu'il a la nature humaine. Or, l'âme et le corps sont des parties essentielles de la nature humaine. Par conséquent de l'union du Verbe avec l'une et l'autre de ces parties il ne s'ensuit pas que le Verbe de Dieu soit l'âme ou le corps, mais qu'il a une âme ou un corps.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 27), dans la mort du Christ quand l'âme a été séparée du corps, il n'y a pas eu une hypostase divisée en deux hypostases; car le corps et l'âme du Christ ont existé dès le commencement sous le même rapport dans l'hypostase du Verbe, et à la mort ces deux parties ont été séparées l'une de l'autre, mais chacune d'elles est restée, n'ayant pour hypostase que celle du Verbe. C'est pourquoi la seule hypostase du Verbe a été l'hypostase du Verbe, de l'âme et du corps; ni l'âme, ni le corps n'ont jamais eu une hypostase propre, indépendamment de l'hypostase du Verbe; car il n'y a toujours eu qu'une seule hypostase du Verbe et jamais il n'y en a eu deux.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ HOMME DURANT LES TROIS JOURS DE SA MORT?

1. Il semble que le Christ ait été homme durant les trois jours de sa mort. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 13) que cette assomption de la nature humaine a été telle que Dieu est devenu homme et l'homme Dieu. Or, cette assomption n'a pas cessé pendant la mort. Il semble donc que le Christ n'ait pas non plus cessé d'être homme pendant ce temps.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 2) que chaque homme est son intellect. C'est pourquoi en nous adressant à l'âme de saint Pierre après sa mort, nous disons : *Saint Pierre, priez pour nous.* Or, après sa mort le Fils de Dieu n'a pas été séparé de son âme intellectuelle. Il a donc été homme pendant ces trois jours.

3. Tout prêtre est homme. Or, pendant les trois jours de sa mort le Christ a été prêtre; car autrement il ne serait pas vrai de dire (*Ps.* CIX, 4) : *Vous êtes prêtre éternellement.* Le Christ a donc été homme pendant ces trois jours.

Mais c'est le *contraire.* En écartant ce qui est plus élevé, on écarte ce qui l'est moins. Or, ce qui est vivant ou animé est supérieur à l'animal et à l'homme, car l'animal est une substance sensible animée. Or, pendant les trois jours de sa mort le corps du Christ n'a été ni vivant, ni animé. Il n'a donc pas été homme.

CONCLUSION. — Puisque c'est un article de foi de dire que le Christ est mort véritablement, c'est une hérésie de dire qu'il a été homme pendant les trois jours que sa mort a duré.

Il faut répondre que c'est un article de foi que le Christ est mort véritablement. Par conséquent tout ce qui a pour objet d'attaquer la vérité de sa mort est une erreur contraire à la foi. C'est pourquoi il est dit (*Epist. Cyrill. in Conc. Ephes.* gener. III, part. I, cap. 26) : Si l'on ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair, qu'il a été crucifié dans sa chair, et qu'il est mort dans sa chair, qu'on soit anathème. Or, il appartient à la vérité de la mort d'un homme ou d'un animal, qu'il cesse après sa mort d'être un homme ou un animal : car la mort de l'homme ou de l'animal provient de la séparation de l'âme, qui complète la nature de l'animal ou de l'homme. C'est pour ce motif que c'est une erreur de dire, simplement et absolument parlant, que le Christ a été homme durant les trois jours de sa mort. — Cependant on peut dire que le Christ a été un

homme mort pendant ce temps. — Toutefois il y en a qui ont avancé que le Christ avait été homme pendant ces trois jours, en employant à la vérité des expressions inexactes, mais cependant sans blesser la foi, du moins en raison du sens qu'ils y attachaient. Ainsi Hugues de Saint-Victor a dit (*Lib.* II *de sacram.* part. I, cap. 11) que le Christ avait été homme pendant les trois jours de sa mort, parce qu'il prétendait que l'âme était l'homme, ce qui est faux, comme nous l'avons démontré (part. I, quest. LXXV, art. 4). Le Maître des sentences a aussi supposé (dist. XXII, lib. III) que le Christ avait été homme pendant ces trois jours, mais pour une autre raison ; parce qu'il a cru que l'union de l'âme et du corps n'était pas de l'essence de l'homme, mais que pour être homme il suffisait d'avoir une âme humaine et un corps, unis ou séparés (1); ce qui est évidemment faux, d'après ce que nous avons vu (part. I, *loc. cit.*), et d'après ce que nous avons dit au sujet du mode de l'union (quest. II, art. 5).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Verbe de Dieu a pris l'âme et le corps unis ; c'est pourquoi cette assomption a fait Dieu homme et l'homme Dieu. Cette assomption n'a pas cessé, à la vérité, comme si le Verbe avait été séparé de l'âme ou de la chair; mais c'est l'union de l'âme et du corps qui a cessé.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que l'homme est son intellect, non parce que l'intellect est l'homme tout entier, mais parce que l'intellect en est la partie principale, et que c'est en lui que consiste virtuellement le principe qui doit diriger l'homme : c'est ainsi qu'on dit que le chef d'une cité est la cité tout entière, parce que c'est à lui qu'il appartient de la gouverner et de la régir.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il convient à l'homme d'être prêtre en raison de son âme dans laquelle le caractère de l'ordre s'imprime. Par conséquent l'homme ne perd pas par la mort l'ordre sacerdotal, et encore moins le Christ qui est la source de tout le sacerdoce.

ARTICLE V. — LE CORPS DU CHRIST VIVANT ET MORT EST-IL RESTÉ LE MÊME NUMÉRIQUEMENT ?

1. Il semble que le corps du Christ vivant et mort n'ait pas été le même numériquement. Car le Christ est mort véritablement, comme les autres hommes meurent. Or, le corps des autres hommes n'est pas absolument le même numériquement, quand il est vivant que quand il est mort; parce qu'ils diffèrent d'une différence essentielle. Le corps du Christ mort et vivant n'a donc pas été absolument le même numériquement.

2. D'après Aristote (*Met.* lib. V, text. 12) : Toutes les choses qui diffèrent d'espèce diffèrent aussi numériquement. Or, le corps du Christ vivant et mort n'a pas été de la même espèce; car on ne dit l'œil ou la chair d'un mort qu'équivoquement, comme on le voit (*De animâ,* lib. II, text. 9, et *Met.* lib. VII, text. 35). Le corps du Christ n'a donc pas été absolument le même numériquement vivant et mort.

3. La mort est une corruption. Or, ce qui est corrompu d'une corruption substantielle n'existe plus, après qu'il est corrompu; parce que la corruption est un changement qui va de l'être au non-être. Le corps du Christ, après sa mort, n'est donc pas resté le même numériquement, puisque la mort est une corruption substantielle.

Mais c'est le *contraire.* Saint Athanase dit (*Epist. ad Epictet.*) : Le corps qui a été circoncis, qui a bu et mangé, qui a souffert et qui a été mis en croix, celui auquel le Verbe impassible et incorporel était uni, c'est celui-là

(1) Ces deux erreurs de Hugues de Saint-Victor et du Maître des sentences se rapportent plutôt à une question philosophique qu'à une question de foi.

qui a été mis dans le sépulcre. Or, c'est le corps vivant du Christ qui a été circoncis et attaché en croix, tandis que c'est son corps mort qui a été mis dans le sépulcre. C'est donc le même corps qui a été vivant et qui a été mort ensuite.

CONCLUSION. — Puisque le suppôt du corps du Christ vivant et mort a été le même numériquement, son corps vivant et mort a été absolument le même numériquement, mais il n'a pas été ainsi le même totalement.

Il faut répondre que le mot *simplement* peut s'entendre de deux manières : 1° selon qu'il signifie la même chose que le mot absolument; c'est le sens qu'il a quand on l'emploie sans rien y ajouter, comme le dit Aristote (*Top. in fin.* lib. II,). De cette manière le corps du Christ vivant et mort a été absolument le même numériquement. Car on dit qu'une chose est absolument la même numériquement, parce qu'elle a le même suppôt. Or, le corps du Christ vivant et mort a eu le même suppôt; parce qu'il n'a pas eu, vivant et mort, une autre hypostase que l'hypostase du Verbe de Dieu, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Et c'est dans ce sens que parle saint Athanase dans le passage que nous avons cité. 2° Le mot simplement a le même sens que le mot entièrement ou totalement. Le corps du Christ vivant et mort n'a pas été ainsi le même numériquement. En effet il n'a pas été le même totalement, puisque la vie est quelque chose qui appartient à l'essence d'un corps vivant, car elle en est le prédicat essentiel et non accidentel. D'où il résulte que le corps qui cesse d'être vivant, ne reste pas totalement le même. D'ailleurs si on disait que le corps mort du Christ est totalement resté le même, il s'ensuivrait qu'il n'aurait pas été corrompu, je parle de la corruption de la mort; ce qui est l'hérésie des gaïanites (1), comme le dit saint Isidore (*De Etym.* lib. VIII, cap. 5, et hab. in *Decret.* XXIV, quest. III, cap. *Quidam autem*). Et saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 28), que le mot de corruption signifie deux choses : d'abord la séparation de l'âme et du corps; ensuite la dissolution parfaite du corps dans les éléments qui le composent. Ainsi, dire avec Julien (2) et Gaïanus que le corps du Seigneur a été incorruptible de la première manière avant la résurrection, c'est une impiété. Car si le corps du Christ n'était pas de la même substance que nous et n'était pas mort véritablement, nous n'aurions pas été véritablement sauvés. Mais il a été incorruptible de la seconde manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps mort de tout autre homme ne reste pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ. C'est pourquoi le corps mort d'un autre homme n'est pas le même absolument, mais sous un rapport; car il est le même selon la matière et il ne l'est pas selon la forme; au lieu que le corps du Christ est resté le même absolument à cause de l'identité du suppôt, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que, comme on dit qu'une chose est numériquement la même selon le suppôt, et qu'elle est spécifiquement la même selon la forme; partout où le suppôt subsiste dans une seule et même nature, il faut que quand l'unité d'espèce est enlevée, l'unité de nombre le soit aussi. Mais l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste en deux natures : c'est

(1) D'après saint Isidore, les théodosiens et les gaïanites sont des hérétiques qui tiraient leur nom de Théodose et de Gaïanus, qui furent élus évêques d'une manière illégitime, le même jour à Alexandrie, sous Justinien; ils suivaient les erreurs d'Eutychès et de Dioscore, rejetaient le concile de Chalcédoine, ne reconnaissaient qu'une nature en Jésus-Christ, que les théodosiens croyaient corruptible, et les gaïanites incorruptible.

(2) L'histoire ne nous apprend rien sur ce Julien, qui était probablement un des suppôts de Gaïanus.

pour cela que quoique dans le Christ le corps ne reste pas le même selon l'espèce de la nature humaine, il reste cependant le même numériquement selon le suppôt du Verbe de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la corruption et la mort ne conviennent pas au Christ en raison du suppôt (1) d'après lequel l'unité se considère, mais en raison de la nature d'après laquelle on établit la différence qu'il y a entre la mort et la vie.

ARTICLE VI. — LA MORT DU CHRIST A-T-ELLE OPÉRÉ QUELQUE CHOSE POUR NOTRE SALUT?

1. Il semble que la mort du Christ n'ait rien opéré pour notre salut. Car la mort est une privation, puisqu'elle est la privation de la vie. Or, une privation n'a pas la vertu d'agir, puisqu'elle n'est pas une chose. Elle n'a donc pas pu opérer quelque chose pour notre salut.

2. La passion du Christ a contribué à notre salut par manière de mérite. Or, la mort du Christ n'a pas pu ainsi opérer, car dans la mort l'âme est séparée du corps qui est le principe du mérite. La mort du Christ n'a donc rien opéré pour notre salut.

3. Ce qui est corporel n'est pas une cause spirituelle. Or, la mort du Christ a été corporelle. Elle n'a donc pas pu être la cause spirituelle de notre salut.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 3) : Une seule mort de notre Sauveur, c'est-à-dire la mort corporelle, nous a sauvés de notre double mort, c'est-à-dire de celle de l'âme et du corps.

CONCLUSION. — La mort du Christ, considérée comme la privation de la vie, a opéré notre salut, non par manière de mérite, mais seulement par manière de cause efficiente, c'est-à-dire par la vertu de la divinité ; mais si sous le nom de mort on entend la voie qui mène au trépas, elle a été cause de notre salut comme nous avons dit que la passion l'avait été.

Il faut répondre que nous pouvons parler de la mort du Christ de deux manières : 1° selon qu'elle est la voie qui mène au trépas ; 2° selon qu'elle est consommée. Or, on dit que la mort est en voie, quand quelqu'un y tend par quelque souffrance naturelle ou violente. De cette manière on doit parler de la mort du Christ, comme on parle de sa passion. Ainsi la mort du Christ considérée de la sorte est cause de notre salut au même titre que sa passion dont nous avons parlé (quest. XLIX). Mais la mort est considérée comme étant consommée, selon que le corps est séparé de l'âme ; et c'est dans ce sens que nous parlons ici de la mort du Christ. De cette manière elle ne peut pas être la cause de notre salut par manière de mérite (2), mais seulement par manière de cause efficiente (3), en tant que la divinité n'a pas été séparée par la mort de la chair du Christ. C'est pourquoi tout ce qui s'est passé à l'égard du corps du Christ, même après que l'âme en a été séparée, nous a été salutaire par la vertu de la divinité qui lui était unie. Or, on considère comme l'effet propre d'une cause ce qui a de la ressemblance avec elle. Ainsi, comme la mort est une privation de la vie, l'effet de la mort du Christ se considère relativement à l'éloignement des choses qui sont contraires à notre salut. Ces choses sont la mort de l'âme et la mort du corps. C'est pourquoi on dit que la mort du Christ a détruit en nous la mort

(1) Car le suppôt est la personne divine, qui est éternelle et immuable.

(2) La mort frappe le corps, puisqu'elle le rend inanimé, et c'est pour cela qu'on dit que le corps est mort, tandis qu'on ne le dit pas de l'âme. C'est aussi dans l'acte de l'âme que le mérite consiste principalement, et c'est ce qui fait dire à saint Thomas que la mort du Christ n'a pas été la cause méritoire de notre salut.

(3) Parce que le Verbe, qui est la cause efficiente par excellence, lui est resté uni.

de l'âme qui est l'effet de notre péché (1), d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* IV, 25) : *Il a été livré, c'est-à-dire mis à mort, à cause de nos péchés,* et la mort du corps qui consiste dans la séparation de l'âme, d'après ces autres paroles du même apôtre (I. *Cor.* XV, 54) : *La mort a été absorbée par la victoire.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la mort du Christ a opéré notre salut en vertu de l'union de la divinité et non par elle seule.

Il faut répondre au *second*, que quoique la mort du Christ, selon qu'on la considère comme consommée, n'ait pas opéré notre salut par manière de mérite, cependant elle l'a opéré comme cause efficiente, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la mort du Christ a été corporelle à la vérité, mais son corps a été l'instrument de la divinité qui lui était unie, et il opérait par sa vertu tout mort qu'il était.

QUESTION LI.

DE LA SÉPULTURE DU CHRIST.

Nous devons ensuite parler de la sépulture du Christ. — A ce sujet quatre questions sont à examiner : 1° A-t-il été convenable que le Christ fût enseveli? — 2° Du mode de sa sépulture. — 3° Son corps s'est-il corrompu dans le tombeau? — 4° Du temps qu'il y est resté.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST FUT ENSEVELI?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût enseveli. Car il est dit du Christ (*Ps.* LXXXVII, 6) : *Il est devenu comme un homme sans secours, libre parmi les morts.* Or, les corps des morts sont enfermés dans un tombeau, ce qui paraît être contraire à la liberté. Il ne semble donc pas qu'il ait été convenable que le corps du Christ fût enseveli.

2. Rien n'a dû se faire à l'égard du Christ qui ne fût salutaire pour nous. Or, il semble qu'il n'importe en rien au salut des hommes que le Christ ait été enseveli. Il n'a donc pas été convenable qu'il le fût.

3. Il ne paraît pas convenable que Dieu qui est élevé au-dessus des cieux ait été enseveli en terre. Or, ce qui convient au corps mort du Christ est attribué à Dieu en raison de l'union. Il ne paraît donc pas convenable que le Christ ait été enseveli.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit de la femme qui l'avait couvert de parfums (Matth. XXVI, 10) : *Elle a fait à mon égard une bonne œuvre;* puis il ajoute : *Lorsqu'elle a répandu ce parfum sur mon corps, elle l'a fait en vue de ma sépulture.*

CONCLUSION. — Pour prouver que la mort du Christ était véritable, pour donner aux morts l'espérance de la résurrection et pour servir d'exemple aux actes humains relativement à leur mort spirituelle et à l'ensevelissement de leurs péchés, il a été convenable, non-seulement que le Christ mourût, mais encore qu'il fût enseveli.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ fût enseveli : 1° pour prouver la vérité de sa mort; car on ne met quelqu'un dans un tombeau que quand il est constant qu'il est véritablement mort. D'où l'on voit (Marc. XV) que Pilate, avant de permettre d'ensevelir le Christ, a fait examiner avec soin s'il était mort. 2° Parce que par là même que le Christ est ressuscité du tombeau, il donne l'espérance de ressusciter par lui à ceux qui sont aussi dans le tombeau, d'après ces paroles (Joan. V, 28) : *Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui*

(1) L'Eglise nous fait chanter dans la préface de Pâques : *Qui mortem nostram moriendo destruxit.*

l'auront entendue, vivront. 3° Il a été enseveli pour que sa mort servît d'exemple à ceux qui meurent spirituellement au péché et qui s'éloignent du trouble des hommes. C'est ce qui fait dire à saint Paul (*Col.* III, 3) : *Vous êtes mort et votre vie a été cachée en Dieu avec le Christ.* C'est pour cela que ceux qui sont baptisés et qui meurent aux péchés par la mort du Christ sont en quelque sorte ensevelis avec lui par l'immersion (1), d'après ces paroles (*Rom.* VI, 4) : *Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ enseveli montre qu'il a été libre entre les morts, en ce que le tombeau où il était renfermé n'a pas pu l'empêcher d'en sortir par la résurrection.

Il faut répondre au *second*, que comme la mort du Christ a opéré notre salut à titre de cause efficiente, de même aussi sa sépulture. D'où saint Jérôme dit (Sup. Matth. *Sepulturâ Christi resurgimus,* et super Is. LIII : *Dabit impios pro sepulturâ,* glos. ord. Hier.) : Il donnera à Dieu son Père des nations qui étaient sans piété, parce qu'il les a conquises par sa mort et sa sépulture.

Il faut répondre au *troisième,* que, comme on le voit dans un discours du concile d'Ephèse (hab. part. III, cap. 9) : Aucune des choses qui contribuent au salut des hommes ne fait injure à Dieu ; elles ne montrent pas qu'il est passible, mais clément. Et dans un autre discours (*ibid.* cap. 10) : Dieu ne considère pas comme injurieux pour lui ce qui est une occasion de salut pour les hommes. D'ailleurs nous ne devons pas avoir de la nature de Dieu une idée si basse, que nous la croyions susceptible de jamais recevoir une injure.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ ENSEVELI DE LA MANIÈRE CONVENABLE?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été enseveli d'une manière convenable. Car sa sépulture répond à sa mort. Or, le Christ a souffert la mort la plus abjecte, d'après ces paroles (*Sap.* II, 20) : *Condamnons-le à la mort la plus honteuse.* Il ne paraît donc pas convenable qu'on lui ait accordé une sépulture honorable, par exemple qu'il ait été enseveli par de grands personnages, tels que Joseph d'Arimathie, qui était *un noble décurion,* comme on le voit (Matth. XV), et tel que Nicodème, qui était *prince des Juifs,* d'après saint Jean (Joan. III).

2. On n'a rien dû faire à l'égard du Christ qui pût être un exemple de dépense inutile et superflue. Or, il semble que ce fut une dépense superflue que fit Nicodème, *lorsqu'il vint avec cent livres d'une composition de myrrhe et d'aloès,* pour ensevelir le Christ (Joan. XIX), d'autant plus qu'auparavant une *femme était venue par avance embaumer son corps, pour lui rendre les devoirs de la sépulture* (Marc. XIV, 8). Ce qui a été fait à l'égard du Christ n'a donc pas été convenable.

3. Il n'est pas convenable qu'une chose que l'on fait soit en désaccord avec elle-même. Or, la sépulture du Christ a été simple sous un rapport ; car il est dit (Matth. XXVII, 59) que Joseph *enveloppa son corps dans un linceul bien propre ;* mais, selon l'observation de saint Jérôme (*ibid.*), il ne le couvrit pas d'or, de pierreries ou de soie. Sous un autre rapport, il paraît cependant qu'elle a été recherchée, puisqu'on l'ensevelit avec des aromates. Il semble donc que ce mode de sépulture du Christ n'ait pas été convenable.

4. *Tout ce qui a été écrit,* surtout à l'égard du Christ, *a été écrit pour notre enseignement,* d'après saint Paul (*Rom.* XV, 4). Or, on lit dans les Evangiles, à l'égard du tombeau du Christ, des choses qui paraissent ne se rap-

(1) Allusion à la coutume des grecs, qui baptisent par immersion, tenant le cathécumène le visage tourné vers l'Orient. On baptisait aussi le plus souvent par immersion du temps de saint Thomas (Voyez plus loin, quest. LXI, art. 7).

porter en rien à notre instruction. Ainsi il est dit qu'il fut enseveli dans un jardin, dans un tombeau étranger, nouveau et taillé dans le roc. Ce mode de sépulture ne paraît donc pas convenable.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XI, 10) : *Son tombeau sera glorieux.*

CONCLUSION. — D'après le récit évangélique, le Christ a été enseveli dans l'ordre et de la manière qui convenaient.

Il faut répondre que le mode de la sépulture du Christ a été convenable sous trois rapports : 1° Pour confirmer la foi dans sa mort et sa résurrection. 2° Pour rendre recommandable la piété de ceux qui l'ont enseveli. D'où saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 13) : On parle avec éloge de ceux qui ont reçu avec empressement son corps, après qu'il a été détaché de la croix, et qui ont eu soin de le couvrir et de l'ensevelir avec honneur. 3° Pour représenter le mystère de ce qui se passe en ceux qui meurent au monde pour s'ensevelir avec le Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à l'égard de la mort du Christ on loue d'autant plus la patience et la constance de celui qui l'a soufferte, qu'elle a été plus humiliante ; mais sa sépulture honorable montre la vertu qu'il avait après sa mort, puisque, contre l'intention de ses persécuteurs, il a été enseveli avec honneur, après qu'il eut rendu le dernier soupir, et elle figure à l'avance la dévotion des fidèles, qui devait le servir après sa mort.

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard de ce que rapporte l'évangéliste, ils l'ensevelirent selon la coutume des Juifs, pour nous apprendre, d'après saint Augustin (*Tract.* CXX *sup. Jud.*), que pour les devoirs qu'on rend aux morts, on doit observer les usages de chaque nation. Or, c'était la coutume des Juifs d'ensevelir les corps des morts avec des aromates, pour qu'ils se conservassent intacts plus longtemps. C'est ce qui fait dire au même Père (*De doct. christ.* lib. III, cap. 12) que dans toutes ces choses, ce n'est pas l'usage qu'on en fait, mais la passion avec laquelle on en use, qui est un mal, et que, d'ailleurs, ce qui est ordinairement une faute dans les autres est le signe de quelque grand mystère, quand il s'agit de Dieu ou d'un personnage prophétique. Car la myrrhe et l'aloès, à cause de leur amertume, désignent la pénitence par laquelle on conserve le Christ en soi sans la corruption du péché ; et l'odeur des aromates signifie la bonne renommée.

Il faut répondre au *troisième*, que la myrrhe et l'aloès ont été employés à la sépulture du corps du Christ pour le mettre à l'abri de la corruption, ce qui paraissait être nécessaire d'une certaine manière ; ce qui nous apprend que nous pouvons licitement user, à titre de remèdes, de certaines choses précieuses, si la conservation de notre santé l'exige. On a enveloppé son corps, uniquement pour sauvegarder la décence, et dans ce cas nous devons nous contenter de ce qu'il y a de plus simple. D'ailleurs ce linceul signifiait, d'après saint Jérôme (*in hunc loc.*), que celui qui reçoit Jésus dans une âme sans tache l'enveloppe ainsi. De là, comme le dit Bède (*Sup. Marc.* cap. 44), est venue dans l'Eglise la coutume de célébrer le sacrifice de l'autel, non sur la soie ni sur une étoffe teinte, mais sur le lin le plus pur, comme le corps du Seigneur a été enseveli dans un linceul très-propre.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ a été enseveli dans un jardin, pour signifier que nous sommes délivrés par sa mort et sa sépulture de la mort que nous avions encourue par le péché d'Adam, qui a été commis dans le jardin du paradis terrestre. Le Sauveur est mis dans un sépulcre

étranger, comme le dit saint Augustin (in quod. serm. *De sepulc. Dom.*), parce qu'il mourait pour le salut des autres, et que le sépulcre est la demeure de la mort. Nous pouvons aussi voir en cela l'extrémité de la pauvreté qu'il a prise pour nous. Car celui qui n'a pas eu une demeure pendant sa vie a été déposé après sa mort dans le sépulcre d'un autre, et il a été couvert par Joseph, qui l'avait trouvé nu. On le met dans un sépulcre neuf, de peur, comme le dit saint Jérôme (*in hunc loc. Matth.*), qu'après sa résurrection, d'autres corps restant dans le tombeau, on ne se figure qu'un autre est ressuscité. Ce sépulcre nouveau peut aussi être la figure du sein virginal de Marie. On donne encore par là à entendre que la sépulture du Christ nous a tous renouvelés, en détruisant la mort et la corruption. Il a été mis dans un tombeau creusé dans le roc (1), parce que, selon la pensée de saint Jérôme (Sup. illud Matth. XXVII : *Jube ergò custodiri*, etc.), s'il eût été construit avec plusieurs pierres, on aurait pu dire qu'on a creusé sous les fondements, et qu'on l'a enlevé par fraude. La grande pierre qu'on avait mise à l'entrée montre que son tombeau ne pouvait être ouvert sans le secours de plusieurs personnes. S'il eût été enseveli dans la terre, on aurait pu dire, selon la remarque de saint Augustin, qu'on avait creusé la terre, et qu'on l'avait volé. — Dans un sens mystique, cela signifie, d'après saint Hilaire (can. ult. in Matth.), que l'enseignement des apôtres devait faire entrer le Christ dans le cœur de la gentilité, après l'avoir façonné en quelque sorte par l'action de la doctrine, comme une terre nouvelle et inculte, et qui, jusqu'à ce moment, n'avait été accessible d'aucune manière à la crainte de Dieu. Et parce qu'il ne faut rien laisser pénétrer autre chose que lui-même dans notre cœur, on roule une pierre à l'entrée. Et, selon la remarque d'Origène (*Tract.* XXXV *in Matth.*), ce n'est pas en vain qu'il a été écrit que Joseph enveloppa le corps du Christ d'un linceul très-propre, qu'il le mit dans un sépulcre nouveau, et qu'il en ferma l'entrée; parce que toutes les choses qui se rapportent au corps du Christ sont pures, nouvelles et très-grandes (2).

ARTICLE III. — LE CORPS DU CHRIST S'EST-IL CORROMPU DANS LE TOMBEAU?

1. Il semble que le corps du Christ se soit corrompu dans le tombeau. Car, comme la mort est la peine du péché de nos premiers parents, de même aussi la corruption ; puisqu'il a été dit au premier homme après son péché : *Vous êtes poussière et vous retournerez en poussière* (*Gen.* III, 19). Or, le Christ a supporté la mort pour nous en délivrer. Son corps a donc dû aussi se corrompre pour nous délivrer de la corruption.

2. Le corps du Christ a été de la même nature que les nôtres. Or, nos corps commencent à se dissoudre immédiatement après la mort, et ils se disposent à se corrompre ; parce que la chaleur naturelle s'exhalant, il survient une chaleur extérieure qui produit la putréfaction. Il semble donc qu'il en soit arrivé de même pour le corps du Christ.

3. Comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le Christ a voulu être enseveli pour donner aux hommes l'espérance de ressusciter de leurs tombeaux. Il a donc dû aussi laisser son corps s'en aller en poussière, pour donner à ceux qui sont dans cet état l'espoir de ressusciter après avoir été ainsi pulvérisés.

(1) Cajétan ajoute qu'en choisissant ainsi un sépulcre immobile, c'était le moyen de perpétuer le témoignage de la mort du Christ sur la terre, et aussi sa vertu, puisque ce sépulcre reste glorieux, malgré les ennemis de la foi, qui l'ont entre les mains.

(2) Dans toute cette question, saint Thomas s'attache au sens spirituel ou métaphorique, parce que le sens littéral est clair et n'a pas besoin d'explication.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (*Ps.* xv, 10) : *Vous ne permettrez pas que votre saint corps éprouve la corruption*, ce que saint Jean Damascène entend (*Orth. fid.* lib. III, cap. 18) de la corruption qui résulte de la dissolution des éléments.

CONCLUSION. — De peur que la mort du Christ ne fût attribuée à l'infirmité de sa nature, il a été nécessaire que son corps fût conservé intact et incorruptible dans son tombeau par la vertu de la divinité qui ne l'a jamais abandonné.

Il faut répondre qu'il n'a pas été convenable que le corps du Christ tombât en putréfaction ou qu'il se corrompît de toute autre manière; parce que la putréfaction d'un corps provient de l'infirmité de sa nature, qui ne peut plus le conserver dans son unité. Or, la mort du Christ, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 ad 2), n'a pas dû résulter de l'infirmité de la nature, dans la crainte qu'on ne crût qu'elle n'était pas volontaire; c'est pourquoi il a voulu mourir, non par suite d'une maladie, mais par suite de la passion à laquelle il s'est offert de lui-même. C'est aussi pour ce motif que, dans la crainte que sa mort ne fût attribuée à l'infirmité de sa nature, il n'a pas voulu que son corps se putréfiât ou tombât en dissolution de quelque manière; mais qu'il a voulu, au contraire, qu'il restât incorruptible pour montrer sa vertu divine. D'où saint Chrysostome dit (in demonst. *Quod Deus sit*, cont. Gent.) : que tant que les hommes vivent, les belles actions qu'ils font ont de l'éclat; mais une fois qu'ils ne sont plus, elles périssent avec eux. Mais dans le Christ c'est tout le contraire; car avant sa mort sur la croix, en lui tout est triste et faible, mais dès qu'il a été crucifié toutes ses actions deviennent plus brillantes, pour nous apprendre que ce n'est pas un simple mortel qui a été crucifié.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ n'étant pas soumis au péché, n'était assujetti ni à la mort, ni à la dissolution; cependant il a supporté la mort volontairement à cause de notre salut, pour les raisons que nous avons données (quest. préc. art. 1). Mais si son corps s'en était allé en putréfaction ou en poussière, cet acte aurait plutôt tourné au détriment du salut de l'homme, puisqu'on aurait cru que la vertu divine n'était pas en lui. C'est pourquoi le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps.* XXIX, 10) : *De quelle utilité sera mon sang si je descends dans la corruption?* comme s'il eût dit : Si mon corps s'en allait en putréfaction, tout le profit du sang que j'ai répandu serait perdu (*gloss. ord. Augusti in istum Ps.*).

Il faut répondre au *second*, que le corps du Christ a été susceptible de se corrompre, si on considère la condition de sa nature, quoiqu'il n'ait pas mérité d'être corrompu, puisqu'il a été sans péché; mais la vertu divine l'a préservé de la corruption, comme elle l'a ressuscité de la mort.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ est ressuscité de son tombeau par la vertu divine, qui n'est limitée d'aucune manière. C'est pourquoi, par là même qu'il est ressuscité de son tombeau, il a suffisamment prouvé que les hommes devaient être ressuscités par la vertu divine, non-seulement de leurs tombeaux, mais encore de leurs cendres, quelles qu'elles fussent.

ARTICLE IV. — LE CHRIST N'A-T-IL ÉTÉ DANS LE TOMBEAU QU'UN JOUR ET DEUX NUITS (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été dans le tombeau seulement un jour et deux nuits. Car il dit lui-même (Matth. XII, 40) : *Comme Jonas a été*

(1) Les arméniens ont prétendu que le Christ était ressuscité le jour du sabbat; ce qui est contraire à la croyance de l'Eglise, qui, dans tous ses symboles, dit qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément à ces paroles de l'Evangile (Matth. XII) : *Erit Filius hominis in corde*

dans le ventre de la baleine trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. Or, il a été dans le sein de la terre pendant qu'il était dans le tombeau. Il n'a donc pas été dans le tombeau qu'un jour et deux nuits.

2. Saint Grégoire dit (*Hom. pasch.* XXI *in Ev.*) que comme Samson enleva les portes de Gaza au milieu de la nuit, de même le Christ est ressuscité enlevant au milieu de la nuit les portes de l'enfer. Or, après sa résurrection il n'a pas été dans le tombeau. Il n'y a donc pas passé deux nuits entières.

3. Par la mort du Christ, la lumière l'a emporté sur les ténèbres. Or, la nuit appartient aux ténèbres et le jour à la lumière. Il eût donc été convenable que le corps du Christ eût passé deux jours et une nuit dans le tombeau plutôt que le contraire.

Mais c'est le *contraire*. Comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 6) : Depuis le soir de la sépulture jusqu'au matin de la résurrection il s'est passé trente-six heures, c'est-à-dire une nuit entière avec un jour et une nuit complets.

CONCLUSION. — Puisque par la seule mort du Christ qu'il a subie, non pour ses péchés, mais par charité, nous avons été délivrés de la double mort de l'âme et du corps, il a été convenable qu'il ne restât dans le tombeau qu'un jour et deux nuits.

Il faut répondre que le temps que le Christ a passé dans le tombeau représente l'effet de sa mort. Ainsi nous avons dit (quest. préc. art. 6) que nous avons été délivrés par la mort du Christ d'une double mort, de la mort de l'âme et de la mort du corps : ce qui est représenté par les deux nuits que le Christ a passées dans le tombeau. Comme sa mort n'est pas provenue du péché, mais de la charité, elle n'a pas eu la nature de la nuit, mais du jour. C'est pour cela qu'elle est signifiée par le jour complet qu'il est resté dans le sépulcre. Par conséquent il a été convenable qu'il restât dans le tombeau un jour et deux nuits.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De consens. Evang.* lib. III, cap. 24), il y a eu des auteurs qui, ne connaissant pas la manière ordinaire de s'exprimer des saintes Ecritures, ont voulu compter pour une nuit les trois heures qui se sont écoulées de sexte à none, pendant que le soleil a été obscurci, et appeler jour les trois autres heures pendant lesquelles il a été de nouveau rendu à la terre, c'est-à-dire depuis none jusqu'à son coucher. Vient ensuite la nuit du sabbat qui comptée avec son jour donne deux nuits et deux jours. Et après le sabbat est venu la nuit du premier sabbat, c'est-à-dire du jour éclatant dans lequel le Seigneur est alors ressuscité. Dans ce système on ne parvient pas encore à rendre compte de trois jours et de trois nuits. Il nous reste donc à le faire en revenant à la manière ordinaire de s'exprimer des saintes Ecritures, d'après laquelle on emploie la partie pour le tout ; de telle sorte que nous prenons un jour et une nuit pour un seul jour naturel (quod seq. hab. *De Trin.* lib. IV, cap. 6). Ainsi le premier jour se compte d'après la dernière partie du vendredi qui est le jour où le Christ est mort et a été enseveli ; le second jour est complet et renferme vingt-quatre heures tant pour le jour que pour la nuit ; mais la nuit suivante appartient au troisième jour (1). Car, comme les premiers jours de la création sont allés à cause de la chute fu-

terræ tribus diebus et tribus noctibus, et à celles du prophète (Os. IX) : *Vivificabit nos post duos dies, et in die tertiâ suscitabit vos.*

(1) Dans l'Ecriture, ces expressions : *Post tres dies, post triduum*, signifient le troisième jour ; *post dies octo*, le huitième jour (Joan. XX, 26) ; *post septem annos*, la septième année (*Deut.* XXXI, 10).

ture de l'homme de la lumière à la nuit, de même ceux-ci à cause de sa régénération vont des ténèbres à la lumière.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 6), le Christ est ressuscité le matin au moment où la lumière commence à paraître et où il reste encore quelque chose des ténèbres de la nuit. C'est pourquoi il est dit des femmes (Joan. XX, 1) que *quand il faisait encore obscur*, *elles vinrent au tombeau*. C'est à cause de ces ténèbres que saint Grégoire dit (*Hom.* XXI *in Evang.*) que le Christ est ressuscité au milieu de la nuit, ne divisant pas la nuit en deux parties égales, mais supposant plutôt que la nuit était déjà passée. Car on peut dire que le crépuscule appartient au jour et qu'il appartient à la nuit à cause du rapport qu'il a avec l'un et l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la mort du Christ la lumière qui est signifiée par un seul jour a tellement prévalu qu'elle a écarté les ténèbres des deux nuits, c'est-à-dire de notre double mort, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LII.

DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS.

Il faut considérer la descente du Christ aux enfers ; et à cet égard huit questions se présentent : 1° A-t-il été convenable que le Christ descendît aux enfers? — 2° Dans quel enfer est-il descendu ? — 3° A-t-il été tout entier dans l'enfer ? — 4° Y est-il resté quelque temps? — 5° A-t-il délivré de l'enfer les saints patriarches ? — 6° En a-t-il délivré les damnés ? — 7° A-t-il délivré les enfants morts avec le péché originel ? — 8° A-t-il délivré les âmes du purgatoire?

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST DESCENDIT AUX ENFERS?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ descendît aux enfers. Car saint Augustin dit (*Epist.* CLXIV) : Je n'ai pas encore pu trouver le mot d'enfer pris en bonne part dans l'Ecriture. Or, l'âme du Christ n'est pas descendue dans un lieu mauvais, parce que les âmes des justes n'y descendent pas non plus. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ descendît aux enfers.

2. Il ne peut pas convenir au Christ de descendre aux enfers d'après sa nature divine qui est absolument immuable, mais cela ne peut lui convenir que d'après la nature qu'il a prise. Or, les choses que le Christ a faites ou qu'il a souffertes dans la nature qu'il a prise se rapportent au salut de l'homme auquel il ne paraît pas nécessaire que le Christ soit descendu aux enfers; parce que c'est par sa passion qu'il a supportée en ce monde qu'il nous a délivrés du péché et de la peine, comme nous l'avons vu (art. 6). Il n'a donc pas été convenable que le Christ descendît aux enfers.

3. Par la mort du Christ l'âme a été séparée de son corps qui a été mis dans le sépulcre, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc.). Or, il ne semble pas qu'il soit descendu aux enfers uniquement selon son âme; parce que l'âme étant incorporelle, il ne semble pas qu'elle puisse être mue localement. Car c'est aux corps, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 32), qu'il appartient de descendre. Il n'a donc pas été convenable que le Christ descendît aux enfers.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans le Symbole : *qu'il est descendu aux enfers*, et l'Apôtre s'écrie (*Ephes.* IV, 9) : *Pourquoi est-il dit qu'il est monté? sinon parce qu'il était descendu auparavant dans les parties les plus basses de la terre*, c'est-à-dire, d'après la glose (*interl.*), aux enfers (1).

(1) Par les enfers, on indique ici les limbes, comme on le voit par l'article suivant.

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Christ descendît aux enfers pour nous en délivrer, comme il a fallu qu'il souffrît la mort pour nous y arracher.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ descendît aux enfers : 1° parce qu'il était venu supporter notre peine pour nous en délivrer, d'après ces paroles du prophète (Is. LIII, 4) : *Il s'est véritablement chargé de nos maladies et il a porté nos douleurs*. Or, par le péché l'homme avait encouru non-seulement la mort du corps, mais encore la descente aux enfers. C'est pourquoi comme il a été convenable qu'il mourût pour nous délivrer de la mort, de même il a été convenable qu'il descendît aux enfers pour nous en délivrer. D'où le prophète dit (Os. XIII, 14) : *O mort, je serai ta mort; ô enfer, je serai ta ruine*. 2° Parce qu'il était convenable qu'après avoir vaincu le diable par sa passion, il affranchît de ses chaînes ceux qu'il tenait captifs dans l'enfer, d'après ces paroles de Zacharie (Zach. IX, 11) : *Par le sang de votre alliance vous avez fait sortir du lac vos captifs*. Et saint Paul dit (*Colos.* II, 15) : *Ayant désarmé les principautés et les puissances, il les a exposées en spectacle avec triomphe*. 3° Afin que, comme il a montré sa puissance sur la terre par sa vie et sa mort, de même il montrât aussi sa puissance dans l'enfer en le visitant et en l'éclairant. D'où le Psalmiste dit (*Ps.* XXIII, 7) : *Princes, enlevez vos portes*, c'est-à-dire, d'après la glose (*ord. Aug.*) : princes de l'enfer, quittez votre puissance par laquelle vous avez retenu jusqu'aujourd'hui les hommes dans l'enfer; et par conséquent qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, non-seulement *dans le ciel*, mais encore *dans l'enfer*, selon l'expression de saint Paul (*Phil.* II).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot d'enfer signifie le mal de la peine, et non le mal de la faute. Par conséquent il a été convenable que le Christ descendît dans l'enfer, non comme s'il eût été passible de la peine, mais pour délivrer ceux qui y étaient soumis.

Il faut répondre au *second*, que la passion du Christ a été la cause universelle du salut du genre humain ; elle a atteint les vivants aussi bien que les morts. Or, une cause universelle est appliquée à des effets particuliers par un moyen spécial. Par conséquent comme la vertu de la passion du Christ est appliquée aux vivants par les sacrements qui nous rendent semblables à elle, de même elle a été appliquée aux morts par la descente du Christ aux enfers. C'est pour cela que Zacharie dit (Zach. IX), qu'*il a tiré les captifs du lac par le sang de son alliance*, c'est-à-dire par la vertu de sa passion (1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme du Christ est descendue aux enfers non par un genre de mouvement analogue à celui des corps, mais elle y est descendue comme les anges se meuvent, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. LIII).

ARTICLE II. — LE CHRIST EST-IL DESCENDU DANS L'ENFER DES DAMNÉS ?

1. Il semble que le Christ soit descendu aussi dans l'enfer des damnés. Car la divine sagesse dit (*Eccli.* XXIV, 45) : *Je pénétrerai toutes les parties inférieures de la terre*. Or, parmi les parties inférieures de la terre on compte l'enfer des damnés, puisqu'il est dit (*Ps.* LXII, 10) : *Qu'ils entreront dans les parties inférieures de la terre*. Le Christ qui est la sagesse de Dieu est donc descendu aussi jusqu'à l'enfer des damnés.

2. Saint Pierre dit (*Act.* II, 24) : *Dieu a ressuscité le Christ en le faisant sortir libre des douleurs des enfers, comme en effet il n'était pas possible*

(1) C'est aussi ce que l'Eglise exprime dans l'hymne de l'Ascension : *Inferni claustra penetrans, tuos captivos redimens, victor triumpho nobili, ad dexteram Patris residens.*

qu'il y fût retenu. Or, il n'y a pas de douleurs dans l'enfer des patriarches, ni dans celui des enfants, qui ne sont pas punis de la peine du sens pour le péché actuel, mais seulement de la peine du sens à cause du péché originel. Le Christ est donc descendu dans l'enfer des damnés, ou bien encore dans le purgatoire où les hommes sont punis de la peine du sens pour leurs péchés actuels.

3. Saint Pierre dit (I. Pet. III, 19) : que *le Christ alla prêcher aux esprits qui étaient retenus en prison et qui avaient été incrédules autrefois :* ce qui s'entend, comme le dit saint Athanase (*Epist. ad Epict.*), de la descente du Christ aux enfers. Car il dit que le corps du Christ a été mis dans le tombeau, quand il est allé prêcher aux esprits qui étaient captifs, selon l'expression du même apôtre. Or, il est évident que les incrédules se trouvaient dans l'enfer des damnés. Le Christ est donc descendu dans cet enfer.

4. Saint Augustin dit (*Epist.* CLXIV) : Si l'Ecriture avait dit simplement que le Christ était allé dans le sein d'Abraham, et qu'elle n'eût fait mention ni de l'enfer, ni de ses douleurs, j'ai peine à croire que personne eût jamais osé dire qu'il était descendu aux enfers. Mais parce qu'il y a des passages évidents qui parlent de l'enfer et de ses douleurs, on ne voit pas pourquoi le Sauveur y serait descendu, si ce n'avait été pour délivrer quelqu'un de ces mêmes douleurs. Or, le lieu des douleurs est l'enfer des damnés. Le Christ y est donc descendu.

5. Comme le dit le même docteur (in quod. serm. *de Resurrect.* cap. 11) : Le Christ en descendant dans l'enfer a délivré tous les justes qui étaient tenus dans les liens du péché originel. Or, parmi ces justes se trouvait aussi Job qui dit de lui-même (Job, XVII, 16) : *Tout ce qui est à moi descendra dans l'enfer le plus profond.* Le Christ est donc descendu aussi jusqu'à l'enfer le plus profond.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit de l'enfer des damnés (Job, X, 21): *Avant que j'aille en cette terre d'où je ne reviendrai point, dans cette terre de ténèbres couverte de l'obscurité de la mort, où n'habite aucun ordre, mais une perpétuelle horreur.* Or, il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres, comme on le voit (II. *Cor.* VI). Par conséquent le Christ qui est la lumière n'est pas descendu dans cet enfer des damnés.

CONCLUSION. — Le Christ est descendu par sa puissance dans tous les enfers; mais par sa présence substantielle il n'est descendu que dans celui où séjournaient les justes.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est quelque part de deux manières : 1° Par ses effets : le Christ est descendu de la sorte dans tous les enfers, mais d'une manière différente. Car sa descente dans l'enfer des damnés a eu pour effet de les convaincre de leur incrédulité et de leur malice ; elle a au contraire donné à ceux qui étaient dans le purgatoire l'espérance d'arriver à la gloire ; et elle a répandu la lumière de la gloire éternelle sur les saints patriarches qui n'étaient retenus dans l'enfer que par le péché originel. 2° On dit qu'une chose est partout par son essence. De cette manière l'âme du Christ n'est descendue que dans le lieu où se trouvaient les justes, pour que ceux qu'il visitait intérieurement par sa grâce selon sa divinité, il les visitât aussi localement par son âme. C'est ainsi que tout en n'existant que dans une seule partie de l'enfer il a néanmoins étendu son action d'une certaine manière sur toutes les autres parties, comme en souffrant dans un seul endroit de la terre il a délivré le monde entier par sa passion.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ qui est la sagesse de

Dieu a pénétré toutes les parties inférieures, non pas en les parcourant toutes localement par son âme (1), mais en étendant à toutes d'une certaine manière l'effet de sa puissance; de telle sorte cependant qu'il n'a éclairé que les justes. Aussi la Sagesse ajoute : *Et j'éclairerai tous ceux qui espèrent dans le Seigneur.*

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes de douleur; l'une résulte de la peine que les hommes souffrent pour leur péché actuel, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XVII, 6) : *Les douleurs de l'enfer m'ont environné;* l'autre provient de ce que la gloire qu'on espère se trouve différée, d'après ces paroles du Sage (*Prov.* XIII, 12) : *L'espérance qui est différée afflige l'âme.* Les saints patriarches souffraient cette dernière douleur dans l'enfer. C'est pour ce motif que saint Augustin dit (*Serm. de resurrect.*) : qu'ils adressaient au Christ des prières pleines de larmes. En descendant aux enfers, le Christ a fait cesser ces deux sortes de douleurs, mais d'une manière différente. Car il a fait cesser les douleurs qui résultent des peines en les en préservant, comme on dit que le médecin arrête la maladie dont il préserve par une médecine. Quant aux douleurs qui provenaient de ce que la gloire était actuellement différée, il les a fait cesser en leur donnant la gloire elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que ces paroles de saint Pierre se rapportent, d'après quelques interprètes, à la descente du Christ dans les enfers; et ils expliquent ainsi ce passage : *Le Christ est venu en esprit, c'est-à-dire par son âme, prêcher à ceux qui avaient été enfermés dans la prison, c'est-à-dire dans l'enfer, et qui avaient été incrédules autrefois.* D'où saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 19) : que comme il a évangélisé ceux qui sont sur la terre, de même il a évangélisé ceux qui sont dans l'enfer, non pour convertir les incrédules à la foi, mais pour convaincre leur infidélité; parce qu'on ne peut concevoir sa prédication que comme la manifestation de sa divinité qui s'est faite dans les enfers par la descente toute-puissante qu'il y a opérée. — Mais saint Augustin explique mieux ce passage (*Epist. ad Evod.* loc. cit.) en disant qu'il ne se rapporte pas à la descente du Christ aux enfers, mais à l'opération de sa divinité qu'il a exercée depuis le commencement du monde, de sorte que le véritable sens est celui-ci : *par l'esprit de sa divinité il a prêché* par des inspirations intérieures et par les avertissements extérieurs qu'il mettait dans la bouche des justes, *à ceux qui avaient été enfermés dans la prison*, c'est-à-dire à ceux qui vivaient dans un corps mortel qui est comme la prison de l'âme, *et qui avaient été incrédules autrefois,* c'est-à-dire qui n'avaient pas cru à Noé qui les prêchait, *lorsque la patience de Dieu les attendait,* en différant le châtiment du déluge. Aussi saint Pierre ajoute : *Au temps de Noé, quand on construisait l'arche.*

Il faut répondre au *quatrième,* que le sein d'Abraham peut se considérer sous deux rapports : 1° Comme un lieu où l'on est exempt de toutes les peines sensibles. En ce sens le nom d'enfer ne lui convient pas et il n'y a pas là de douleurs. 2° On peut le considérer par rapport à la privation de la gloire qu'on espère, et à cet égard c'est un enfer et un lieu de douleur. C'est pourquoi comme maintenant on entend par le sein d'Abraham le repos des bienheureux, on ne lui donne pas le nom d'enfer et on ne dit pas que c'est un lieu de souffrances.

(1) Il ne pouvait être dans l'enfer des damnés, par sa substance, parce que la lumière et les ténèbres sont incompatibles.

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XIII, cap. ult.), on appelle les lieux supérieurs de l'enfer l'enfer le plus profond. Car si par rapport à la hauteur du ciel notre atmosphère est l'enfer, par rapport à la hauteur de l'atmosphère elle-même, la terre qui se trouve au bas peut recevoir le nom d'enfer et être appelée profonde; mais, par rapport à la hauteur de cette même terre, les lieux de l'enfer qui sont supérieurs aux autres demeures de ce triste séjour peuvent être dits très-profonds (1).

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ TOUT ENTIER DANS L'ENFER?

1. Il semble que le Christ n'ait pas existé tout entier dans l'enfer. Car le corps du Christ est une de ses parties. Or, le corps du Christ n'a pas été dans l'enfer. Le Christ n'y a donc pas été tout entier.

2. On ne peut pas donner le nom de tout à une chose dont les parties sont séparées les unes des autres. Or, le corps et l'âme qui sont les parties de la nature humaine ont été séparées l'une de l'autre après sa mort, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 4). Comme il est descendu aux enfers après sa mort, il n'a donc pas pu y être tout eutier.

3. On dit qu'un tout existe dans un lieu, quand il n'y a aucune de ses parties qui soit en dehors. Or, il y avait quelque chose du Christ qui était hors de l'enfer, parce que son corps était dans le tombeau et la divinité partout. Le Christ n'a donc pas été tout entier dans l'enfer.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De symbol.* lib. III, cap. 7) : Le Fils est tout entier dans le Père, il est tout entier au ciel, tout entier sur la terre, tout entier dans le sein de la Vierge, tout entier sur la croix, tout entier dans l'enfer, tout entier dans le paradis où il a introduit le bon larron.

CONCLUSION. — Puisque la chair ou l'âme n'a jamais été séparée de la personne du Fils de Dieu, le Christ a été tout entier dans le tombeau, dans l'enfer et partout.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. XXXI, art. 2 ad 4), le genre masculin se rapporte à l'hypostase ou à la personne; tandis que le neutre appartient à la nature. Or, dans la mort du Christ, quoique l'âme ait été séparée du corps, cependant ni l'âme ni le corps n'ont été séparés de la personne du Fils de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 2). C'est pourquoi pendant les trois jours qu'a duré sa mort, on doit dire que le Christ a été tout entier dans le tombeau, parce que la personne tout entière y a été par le corps qui lui était uni; de même il a été tout entier dans l'enfer, parce que la personne du Christ y a été tout entière en raison de l'âme qui lui était unie; et le Christ était aussi tout entier partout en raison de sa nature divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps qui était alors dans le tombeau n'est pas une partie de la personne incarnée, mais de la nature qu'elle a prise. C'est pourquoi de ce que le corps du Christ n'a pas été dans l'enfer, il ne s'ensuit pas que le Christ n'y ait pas été tout entier; mais cela prouve seulement que tout ce qui appartient à la nature humaine n'y a pas été tout entier.

Il faut répondre au *second*, que l'âme et le corps unis constituent la totalité de la nature humaine, mais non celle de la personne divine. C'est pourquoi l'union de l'âme et du corps ayant été détruite par la mort, le Christ

(1) Toutes ces expressions n'ont qu'un sens relatif et métaphorique. On distingue ainsi dans l'enfer trois régions : la plus basse est l'enfer des damnés, la moyenne le purgatoire, et la plus élevée les limbes.

est resté tout entier, mais la nature humaine n'est pas restée dans sa totalité.

Il faut répondre au *troisième*, que la personne du Christ est tout entière dans tous les lieux, mais non totalement, parce qu'elle n'est circonscrite par aucun lieu : tous les lieux pris simultanément ne peuvent comprendre son immensité, mais le Christ les comprend tous par elle. Quand on dit : *Si un tout est quelque part, il n'y a aucune de ses parties qui soit en dehors*, ce principe n'est applicable qu'aux choses qui sont corporellement dans un lieu et qui y sont circonscrites, mais il n'est pas applicable à Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De symbolo*, lib. III, cap. 7) : Ce n'est pas en divers temps et en divers lieux que nous disons que le Christ est tout entier partout, de manière qu'il soit maintenant tout entier dans un endroit et tout entier ailleurs dans un autre temps, mais nous disons qu'il est toujours et partout tout entier.

ARTICLE IV. — LE CHRIST EST-IL RESTÉ QUELQUE TEMPS DANS L'ENFER?

1. Il semble que le Christ ne soit point du tout resté dans l'enfer. Car le Christ est descendu dans l'enfer pour en délivrer les hommes. Or, cela s'est fait immédiatement aussitôt qu'il y est descendu. Car *il est aisé à Dieu d'enrichir tout d'un coup celui qui est pauvre*, comme le dit l'Ecriture (*Eccli.* XI, 23). Il semble donc qu'il ne soit point resté de temps dans l'enfer.

2. Saint Augustin dit (*Serm. de Resurrect.*) qu'immédiatement d'après les ordres du Seigneur et du Sauveur toutes les portes de fer ont été détruites. C'est pourquoi on fait dire aux anges qui accompagnaient le Christ : *Princes, enlevez vos portes* (*Ps.* XXIII, 7). Or, le Christ est descendu aux enfers pour en rompre toutes les barrières. Il n'y est donc pas resté.

3. L'Evangile rapporte (Luc. XXIII) que le Seigneur sur la croix a dit au larron : *Aujourd'hui vous serez avec moi dans le paradis*. D'où il est évident que le Christ a été dans le paradis le même jour. Or, il n'y était pas avec son corps qui fut mis dans le sépulcre. Il y était donc avec son âme qui était descendue dans l'enfer, et par conséquent il semble qu'elle n'y soit pas restée.

Mais c'est le *contraire*. Saint Pierre dit (*Act.* I, 24) : *Dieu a ressuscité le Christ, en le faisant sortir libre des enfers, comme en effet il n'était pas possible qu'il y fût retenu*. Il semble donc qu'il soit resté dans l'enfer jusqu'à l'heure de la résurrection.

CONCLUSION. — On doit croire que l'âme du Christ a été dans l'enfer aussi longtemps que son corps a été dans le tombeau.

Il faut répondre que comme le Christ a voulu que son corps fût mis dans le tombeau pour prendre sur lui nos peines ; de même il a voulu que son âme descendît dans l'enfer. Or, son corps est resté dans le tombeau pendant un jour entier et deux nuits, pour prouver la vérité de sa mort. Par conséquent on doit croire que son âme a été dans l'enfer autant de temps, de manière qu'elle est sortie de l'enfer lorsque son corps est sorti du tombeau.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ en descendant dans l'enfer a délivré immédiatement les saints qui s'y trouvaient, sans les en faire sortir aussitôt, mais en les éclairant dans ce séjour de la lumière de la gloire. Néanmoins il a été convenable que son âme restât dans l'enfer aussi longtemps que son corps est resté dans le tombeau.

Il faut répondre au *second*, qu'on appelle portes de l'enfer les obstacles qui empêchaient les saints patriarches d'en sortir par suite de la faute de nos premiers parents. En descendant aux enfers, le Christ a brisé immédiatement ces obstacles par la vertu de sa passion et de sa mort. Malgré cela il

a voulu rester quelque temps dans l'enfer, pour les raisons que nous avons données (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que cette parole du Seigneur doit s'entendre non du paradis corporel et terrestre, mais du paradis spirituel, où se trouvent tous ceux qui jouissent de la gloire divine. Par conséquent le larron est descendu dans l'enfer avec le Christ de manière à s'y trouver avec lui, d'après ce qui lui avait été dit : *Vous serez avec moi dans le paradis.* Mais il a été récompensé dans le paradis, parce que là il a joui de la divinité du Christ, comme les autres saints.

ARTICLE V. — LE CHRIST EN DESCENDANT DANS LES ENFERS EN A-T-IL DÉLIVRÉ LES JUSTES ?

1. Il semble que le Christ en descendant dans les enfers n'en ait pas délivré les justes. Car saint Augustin dit (*Ep.* CLXIV) : Je n'ai pas encore trouvé quel fruit ont retiré de sa descente aux enfers les justes qui étaient dans le sein d'Abraham ; car je ne vois pas qu'il se soit jamais retiré d'eux quant à la présence béatifique de sa divinité. Or, il leur aurait été très-utile, s'il les eût délivrés de l'enfer. Il ne semble donc pas qu'il les en ait délivrés.

2. Personne n'est retenu dans l'enfer qu'à cause du péché. Or, les saints patriarches, pendant qu'ils vivaient encore, avaient été justifiés de leur péché. Ils n'avaient donc pas besoin d'être délivrés de l'enfer, quand le Christ y est descendu.

3. En éloignant la cause, on éloigne l'effet. Or, la cause pour laquelle on descend dans les enfers, c'est le péché qui a été écarté par la passion du Christ, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 6). Les saints patriarches n'ont donc pas été délivrés de l'enfer, parce que le Christ y est descendu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Serm. de Resurrect.*) : que le Christ, quand il est descendu dans les enfers, en a brisé les portes et les verroux de fer, et qu'il a délivré tous les justes que le péché originel y tenait renfermés.

CONCLUSION. — Puisque le Christ par sa passion a délivré le genre humain de toute la peine due au péché originel aussi bien qu'au péché actuel, on doit croire qu'en descendant aux enfers il en a délivré tous les anciens justes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), le Christ en descendant aux enfers a opéré en vertu de sa passion. Car par sa passion il a délivré le genre humain non-seulement du péché, mais encore de la peine due au péché, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 3, et quest. L, art. 6). Or, les hommes étaient enchaînés par la peine due à leurs péchés de deux manières : d'abord pour le péché actuel que chacun avait commis personnellement ; ensuite pour le péché de toute la nature humaine, qui est passé originellement du premier homme dans tous les autres, comme on le voit (*Rom.* V). La peine de ce péché est la mort corporelle et l'exclusion de la vie de la gloire, d'après ce qu'on lit (*Gen.* II et III). Car Dieu a chassé l'homme du paradis après son péché, et auparavant il l'avait menacé de la mort pour le cas où il pécherait. C'est pourquoi le Christ, en descendant aux enfers, a délivré les saints par la vertu de sa passion de cette dette qui les excluait de la vie de la gloire, afin qu'ils pussent voir Dieu dans son essence ; ce qui constitue la béatitude parfaite de l'homme, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. III, art. 8). Et comme les justes étaient retenus dans l'enfer, parce que le péché de notre premier père leur fermait l'entrée de la vie de la gloire, il s'ensuit que le Christ en descendant aux enfers les en a délivrés. C'est ce qui fait dire au prophète (Zach. IX, 11) : *Par le sang de votre alliance vous avez tiré les captifs d'un lac où il n'y*

avait pas d'eau. Et saint Paul ajoute (*Col.* II, 15) : *qu'il a dépouillé les principautés et les puissances,* c'est-à-dire les puissances infernales, en leur enlevant Abraham, Isaac et Jacob et les autres justes ; *il les a traduits,* c'est-à-dire, d'après la glose (*ord.*), qu'il les a conduits au ciel loin de ce royaume de ténèbres.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit contre ceux qui pensaient que les anciens justes, avant l'arrivée du Christ, avaient été soumis dans l'enfer à la peine du sens. C'est pourquoi avant le passage cité il ajoute : Il y en a qui prétendent que ce bienfait a été accordé aux justes, parce que quand le Seigneur est venu dans l'enfer, il les a délivrés de leurs douleurs. Mais comment Abraham, dans le sein duquel Lazare a été reçu, a-t-il pu souffrir ces douleurs; je ne le vois pas. C'est pour ce motif qu'il dit plus loin : qu'il ne voit pas encore le profit que les anciens justes ont dû retirer de la descente du Christ dans l'enfer ; ce qui doit s'entendre par rapport à la délivrance de leurs douleurs sensibles. Mais elle leur a servi pour les faire arriver à la gloire, et par conséquent elle les a affranchis des douleurs que leur faisait souffrir l'attente de la vision divine, dont l'espérance leur causait néanmoins une grande joie, d'après ces paroles du Seigneur (Joan. VIII, 56) : *Abraham votre père a tressailli dans l'espérance de voir mon jour.* C'est pourquoi saint Augustin ajoute : Je ne vois pas que le Christ se soit jamais éloigné d'eux selon la présence béatifique de sa divinité, en ce sens qu'avant l'arrivée du Christ ils étaient bienheureux en espérance, quoiqu'ils ne le fussent pas encore parfaitement en réalité.

Il faut répondre au *second*, que les justes, pendant qu'ils vivaient encore, ont été délivrés par la foi du Christ de tout péché originel et actuel, et de la peine due aux péchés actuels, mais non de la peine due au péché originel qui les excluait de la gloire, alors que le prix de la rédemption humaine n'était pas encore acquitté. C'est ainsi que maintenant encore les fidèles du Christ sont délivrés par le baptême de la peine due aux péchés actuels et de la peine due au péché originel quant à l'exclusion de la gloire. Néanmoins ils restent encore sous l'obligation de mourir corporellement, qui est une peine due à ce dernier péché, parce qu'ils sont régénérés selon l'esprit, tandis qu'ils ne le sont pas encore selon la chair, d'après ces paroles (*Rom.* VIII, 10) : *Le corps meurt à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justification.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'aussitôt que le Christ est mort, son âme est descendue dans l'enfer, et il a appliqué le fruit de sa passion aux saints qui y sont détenus; quoiqu'ils ne soient pas sortis de ce lieu, tant que le Christ y est resté; parce que la présence même du Christ est le comble de la gloire des saints.

ARTICLE VI. — LE CHRIST A-T-IL DÉLIVRÉ DE L'ENFER DES DAMNÉS (1)?

1. Il semble que le Christ ait délivré de l'enfer des damnés. Car le prophète dit (Is. XXIV, 22) : *Ils seront rassemblés comme des prisonniers dans un cachot profond; ils seront renfermés dans une prison et visités après plusieurs jours.* Or, il s'agit là des damnés qui ont adoré la milice du ciel, comme l'interprète saint Jérôme. Il semble donc que les damnés aient été visités par le Christ, lorsqu'il est descendu aux enfers; ce qui semble appartenir à leur délivrance.

2. Sur ces paroles du prophète (Zach. IX, 11) : *Par le sang de votre al-*

(1) Saint Augustin cite des hérétiques qui ont prétendu que le Christ, en descendant dans les enfers, en avait fait sortir toutes les âmes qui s'y trouvaient renfermées. Cette opinion est tout à fait contraire à la foi.

liance vous avez tiré les captifs du lac où il n'y avait pas d'eau, la glose dit *(interl. Hier.)* : Vous avez délivré ceux qui étaient tenus enchaînés dans cette prison, où ils ne recevaient aucun soulagement de cette miséricorde que le mauvais riche invoquait. Or, il n'y a que les damnés qui soient enfermés dans une prison sans miséricorde. Il y a donc des damnés que le Christ a délivrés de l'enfer.

3. La puissance du Christ n'a pas été moindre dans l'enfer qu'en ce monde; car il a opéré dans l'un et l'autre cas par la puissance de sa divinité. Or, il y en a en ce monde qu'il a délivrés de cet état. Il y en a donc aussi qu'il a délivrés dans l'enfer de l'état des damnés.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète fait dire au Christ (Os. XIII, 14) : *Je serai votre mort, ô mort; je serai votre ruine, enfer.* D'après la glose : il l'a fait en tirant de là les élus et en y laissant les réprouvés. Or, il n'y a que les réprouvés qui soient dans l'enfer des damnés. Par conséquent, il n'y a personne qui ait été délivré de là par la descente du Christ aux enfers.

CONCLUSION. — Puisque les damnés n'ont point eu dans le Christ la foi formée par la charité, on doit croire qu'ils n'ont été délivrés d'aucune manière de l'enfer par la descente que le Christ y a opérée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Christ, en descendant dans les enfers, y a opéré en vertu de sa passion. C'est pourquoi sa descente aux enfers n'a été profitable qu'à ceux qui ont été unis à sa passion par la foi jointe à la charité, laquelle efface les péchés. Or, ceux qui étaient dans l'enfer des damnés n'avaient point eu du tout la foi dans la passion du Christ, comme les infidèles; ou bien s'ils avaient eu la foi, ils ne s'étaient point conformés à la charité du Christ souffrant : par conséquent ils n'avaient pas été purifiés de leurs fautes. C'est pour cela que la descente du Christ aux enfers ne leur a pas valu la délivrance des peines de l'enfer qu'ils avaient méritées.

Il faut répondre au *premier* argument, que, quand le Christ est descendu aux enfers, tous ceux qui étaient dans une partie quelconque de l'enfer ont été visités de quelque manière; mais les uns l'ont été pour leur consolation et leur affranchissement, les autres pour leur honte et leur confusion, comme les damnés. Aussi le prophète ajoute : *Et la lune rougira et le soleil sera confondu,* etc. — On peut aussi rapporter ces paroles à la visite qu'il leur fera au jour du jugement, non pour les délivrer, mais pour les condamner davantage, d'après ces paroles de Sophonie (I, 12) : *Je visiterai dans ma colère ces hommes qui se reposent sur leur lie.*

Il faut répondre au *second,* que quand la glose dit : qu'aucune miséricorde ne les soulageait; ces paroles doivent s'entendre du soulagement qui a pour effet la délivrance parfaite; parce que les justes ne pouvaient pas être délivrés de cette prison avant l'arrivée du Christ.

Il faut répondre au *troisième,* que ce n'est pas par impuissance si le Christ n'a pas délivré quelqu'un de tous les états dans l'enfer, comme il a délivré quelqu'un de tous les états ici-bas, mais cela tient à la diversité de leur condition. Car les hommes, tant qu'ils vivent, peuvent se convertir à la foi et à la charité; parce que ici-bas ils ne sont pas confirmés dans le bien ou dans le mal, comme après qu'ils sont sortis de ce monde (1).

ARTICLE VII. — LES ENFANTS QUI ÉTAIENT MORTS AVEC LE PÉCHÉ ORIGINEL ONT-ILS ÉTÉ DÉLIVRÉS PAR LE CHRIST?

1. Il semble que les enfants qui étaient morts avec le péché originel furent délivrés par la descente du Christ dans l'enfer; car ils n'y étaient

(1) Il n'y a plus pour l'homme ni mérite, ni démérite, une fois qu'il est arrivé au terme.

retenus que par le péché originel, comme les justes. Or, les justes ont été délivrés de l'enfer par le Christ, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst.). De même les enfants en ont donc été aussi délivrés par lui.

2. L'Apôtre dit (*Rom.* v, 15) : *Si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, à plus forte raison le don tout gratuit de Dieu s'est-il répandu abondamment sur plusieurs par la grâce d'un seul homme, qui est Jésus-Christ.* Or, les enfants qui sont morts uniquement avec le péché originel sont retenus dans l'enfer à cause du péché du premier homme. A plus forte raison en ont-ils été délivrés par la grâce du Christ.

3. Comme le baptême opère en vertu de la passion du Christ, de même sa descente aux enfers, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Or, les enfants sont délivrés par le baptême du péché originel et de l'enfer. Ils ont donc été délivrés de même par la descente du Christ aux enfers.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* III, 25) : *Que Dieu a destiné le Christ pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on aurait dans son sang.* Or, les enfants qui étaient morts avec le seul péché originel n'avaient d'aucune manière participé à la foi du Christ. Ils n'ont donc pas profité de sa propitiation pour être délivrés par lui de l'enfer.

CONCLUSION. — Le Christ en descendant aux enfers n'en a pas délivré les enfants qui étaient morts avec le péché originel, puisqu'ils n'ont pas eu dans le Christ la foi jointe à l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la descente du Christ aux enfers n'a produit l'affranchissement que de ceux qui sont unis à la passion du Christ par la foi et la charité, et c'est en vertu de sa passion que sa descente aux enfers a été une cause de délivrance. Or, les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'avaient été unis d'aucune manière à la passion du Christ par la foi et l'amour. En effet, ils n'avaient pu avoir une foi qui leur fût propre, parce qu'ils n'avaient pas eu l'usage du libre arbitre, et ils n'avaient pas été non plus purifiés du péché originel par la foi de leurs parents ou par le sacrement de la foi (1). C'est pourquoi la descente du Christ aux enfers ne les a pas délivrés de ce triste séjour. De plus, les justes en ont été délivrés par là même qu'ils ont été admis à la gloire de la vision divine, à laquelle on ne peut parvenir que par la grâce, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle.* Les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'ayant pas eu la grâce, ils n'ont donc pas été délivrés de l'enfer.

Il faut répondre au *premier* argument, que les justes, quoiqu'ils aient encore été retenus par la peine due au péché originel, selon qu'il se rapporte à la nature humaine, avaient été néanmoins délivrés par la foi du Christ de toute la tache de ce péché. C'est pourquoi ils étaient aptes à recevoir la délivrance que le Christ leur a apportée en descendant aux enfers. Mais on ne peut dire la même chose des enfants, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que quand l'Apôtre dit que la grâce de Dieu a une plus grande abondance (*abundavit in plures*), le mot *plures* ne doit pas se prendre par comparaison, comme s'il y avait eu plus d'hommes sauvés par la grâce du Christ qu'il y en a de damnés par le péché d'Adam. Mais on l'entend dans un sens absolu, comme si l'on disait que la grâce du Christ seul a été abondante pour un grand nombre, comme le péché d'Adam est aussi parvenu à une multitude d'individus. Or, comme le péché d'Adam

(1) On appelle ainsi le baptême.

n'est parvenu qu'à ceux qui sont descendus de lui charnellement par la génération, de même la grâce du Christ n'est parvenue qu'à ceux qui sont devenus ses membres par la régénération spirituelle : ce qui n'appartient pas aux enfants morts avec le péché originel.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême est conféré aux hommes dans cette vie où l'homme peut passer du péché à la grâce; mais la descente du Christ aux enfers a dû agir sur les âmes après cette vie, lorsqu'elles ne sont plus capables de cette transformation. C'est pourquoi les enfants sont délivrés par le baptême du péché originel et de l'enfer, tandis qu'ils ne l'ont pas été par la descente du Christ aux enfers (1).

ARTICLE VIII. — PAR SA DESCENTE AUX ENFERS LE CHRIST A-T-IL DÉLIVRÉ LES AMES DU PURGATOIRE?

1. Il semble que par sa descente aux enfers le Christ ait délivré les âmes du purgatoire. Car saint Augustin dit (*Ep.* CLXIV) : Comme il y a des témoignages évidents qui parlent de l'enfer et de ses douleurs, on ne voit pas pourquoi le Sauveur y serait descendu, si ce n'était pour en retirer quelques-uns de ces douleurs et de ces liens. Mais en a-t-il fait sortir tous ceux qu'il y a trouvés, ou seulement quelques-uns qu'il a jugés dignes de ce bienfait, c'est ce que je me demande encore. Cependant je ne doute point qu'il ne soit allé aux enfers et qu'il n'ait accordé ce bienfait à quelques âmes qui y souffraient. Or, il n'a pas accordé le bienfait de l'affranchissement aux damnés, comme nous l'avons dit (art. 6 huj. quæst.). Et puisqu'après eux il n'y avait que les âmes du purgatoire qui souffrissent des douleurs sensibles, il s'ensuit que le Christ a délivré ces âmes.

2. La présence même du Christ n'a pas produit un effet moindre que ses sacrements. Or, les âmes sont délivrées du purgatoire par ses sacrements, et surtout par le sacrement de l'Eucharistie, comme on le verra (Suppl. quest. LXXI, art. 9). A plus forte raison ont-elles été délivrées du purgatoire par la présence du Christ descendant aux enfers.

3. Tous ceux que le Christ a guéris en cette vie, il les a guéris complétement, comme le dit saint Augustin (*alius auct. de verâ et fals. pœnitentiâ*, cap. 9), et le Seigneur dit lui-même (Joan. VII, 23) : *J'ai guéri un homme dans tout son corps le jour du sabbat*. Or, le Christ a délivré ceux qui étaient dans le purgatoire de la peine du dam qui les excluait de la gloire. Il les a donc aussi délivrés de la peine du purgatoire qu'ils avaient méritée.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XIII, cap. 15) : Notre créateur et notre rédempteur, qui a pénétré dans l'enfer et qui en a tiré les âmes des élus, ne nous permet plus d'aller dans le lieu d'où il a délivré les autres en y descendant. Or, il nous laisse aller dans le purgatoire. Il n'est donc pas descendu dans l'enfer pour délivrer les âmes du purgatoire.

CONCLUSION. — Les âmes qui étaient alors au purgatoire, telles que sont celles qui y sont maintenant, n'ont pas été délivrées par la descente du Christ, mais il a délivré celles qui étaient alors telles que sont celles qui en sortent maintenant.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit souvent (art. préc. et 4 huj. quæst. ad 2, et art. 5 et 6), la descente du Christ aux enfers n'a été une cause d'affranchissement qu'en vertu de sa passion. Or, sa passion n'a pas une vertu temporelle et transitoire, mais une vertu éternelle, d'après ces paroles de saint Paul (*Heb.* X, 14) : *Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés*. Par conséquent il est évident que

(1) C'est encore l'application générale du principe théologique qui établit que le mérite et le démérite ne sont possibles que tant qu'on est *in viâ*, mais qu'ils ne le sont plus *in termino*.

la passion du Christ n'a pas eu alors une efficacité plus grande qu'elle n'en a maintenant. C'est pourquoi ceux qui ont été tels que sont ceux qui sont aujourd'hui retenus dans le purgatoire, n'en ont point été délivrés par la descente du Christ aux enfers. Mais s'il s'en est rencontré qui aient été tels que sont maintenant ceux qui sont délivrés du purgatoire par la vertu de la passion du Christ, rien n'empêche qu'ils n'en aient été délivrés par la descente du Christ aux enfers.

Il faut répondre au *premier* argument, que de ce passage de saint Augustin on ne peut pas conclure que tous ceux qui étaient dans le purgatoire en aient été délivrés, mais seulement que ce bienfait a été accordé à quelques-uns, c'est-à-dire à ceux qui avaient été suffisamment purifiés, ou bien à ceux qui pendant leur vie avaient mérité, par leur foi et leur dévotion dans le Christ, d'être délivrés de la peine temporelle du purgatoire lorsqu'il descendrait vers eux (1).

Il faut répondre au *second*, que la vertu du Christ opère dans les sacrements par manière de sanctification et d'expiation. Par conséquent le sacrement de l'Eucharistie délivre l'homme du purgatoire, selon qu'il est un sacrifice satisfactoire pour le péché. Or, la descente du Christ aux enfers n'a pas été satisfactoire, mais elle opérait en vertu de la passion qui l'a été, comme nous l'avons vu (quest. XLIX, art. 1, 2 et 3). Toutefois la passion était satisfactoire en général, et il fallait que sa vertu fût appliquée à chaque individu par quelque chose qui lui appartînt spécialement. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que par la descente du Christ aux enfers toutes les âmes aient été délivrées du purgatoire.

Il faut répondre au *troisième*, que les défauts dont le Christ délivrait les hommes en ce monde étaient personnels, appartenant en propre à chaque individu ; au lieu que l'exclusion de la gloire de Dieu était un défaut général qui appartient à toute la nature humaine. C'est pourquoi rien n'empêche que ceux qui étaient dans le purgatoire n'aient été délivrés par le Christ de l'exclusion de la gloire, sans l'être de la peine sensible qu'ils devaient endurer et qui appartient à leur défaut propre; tandis qu'au contraire avant l'avénement du Christ les justes ont été délivrés de leurs propres défauts, mais ils ne l'ont pas été du défaut commun à toute l'espèce humaine, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 5 ad 1).

QUESTION LIII.

DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST.

Nous avons maintenant à considérer ce qui appartient à l'exaltation du Christ. — Nous traiterons : 1° de sa résurrection; 2° de son ascension; 3° de sa position à la droite de son Père ; 4° de sa puissance judiciaire. — Sur sa résurrection il y a quatre considérations à faire : la première a pour objet la résurrection même du Christ ; la seconde la qualité de celui qui ressuscite ; la troisième la manifestation de sa résurrection, et la quatrième sa causalité. — A l'égard de la première de ces considérations il y a quatre questions qui se présentent. — Nous devons nous occuper : 1° de la nécessité ; — 2° du temps ; — 3° de l'ordre ; — 4° de la cause de la résurrection du Christ.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ NÉCESSAIRE QUE LE CHRIST RESSUSCITAT?

1. Il semble qu'il n'était pas nécessaire que le Christ ressuscitât. Car

(1) Il est probable qu'il a trouvé des âmes qui étaient en cet état, comme il a trouvé à sa naissance Siméon et Anne qui étaient parfaits, les bergers et les mages tout prêts à recevoir les consolations de sa naissance.

(2) Cet article est une réfutation de Cérinthe,

saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. IV, cap. ult.) dit que la résurrection consiste en ce que l'animal qui était dissous et tombé se relève. Or, le Christ n'est pas tombé par le péché et son corps n'a pas été dissous, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LI, art. 3). Il ne lui a donc pas convenu proprement de ressusciter.

2. Celui qui ressuscite est élevé à un plus haut degré; parce que se lever c'est se mouvoir de bas en haut. Or, le corps du Christ est resté, après sa mort, uni à la divinité; et par conséquent il n'a pas pu se porter vers quelque chose de plus élevé. Il ne lui convenait donc pas de ressusciter.

3. Les choses qui ont été faites à l'égard de l'humanité du Christ ont pour but notre salut. Or, la passion du Christ qui nous a délivrés de la peine et de la faute, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLIX, art. 1 et 3), suffisait à notre salut. Il n'a donc pas été nécessaire que le Christ ressuscitât d'entre les morts.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Luc. ult. 26) : *Il fallait que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'entre les morts.*

CONCLUSION. — Il a été nécessaire que le Christ souffrît d'entre les morts, non-seulement pour nous faire connaître la justice divine, pour confirmer notre foi et exciter notre espérance, mais encore pour le renouvellement de notre vie et la consommation de notre salut.

Il faut répondre qu'il a été nécessaire que le Christ ressuscitât pour cinq raisons : 1° pour manifester la justice divine à laquelle il appartient d'exalter ceux qui s'humilient à cause de Dieu, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. I, 52) : *Il a renversé les puissants de leur trône et a exalté les humbles.* Par conséquent le Christ s'étant humilié jusqu'à la mort de la croix par amour et par obéissance pour Dieu, il fallait que Dieu l'exaltât jusqu'à la gloire de la résurrection. C'est pourquoi le Psalmiste lui fait dire (*Ps.* CXXXVIII, 1): *Vous avez connu*, c'est-à-dire vous avez approuvé, *mon abaissement*, c'est-à-dire mon humiliation et ma passion : et *ma résurrection* ou ma glorification dans la résurrection, selon l'interprétation de la glose (*interl.*). 2° Pour établir notre foi, parce que par la résurrection du Christ notre foi dans sa divinité a été confirmée. Car, comme le dit saint Paul (II. *Cor.* ult. 4) : *Quoiqu'il ait été crucifié selon la faiblesse de la chair, il vit néanmoins par la vertu de Dieu.* C'est pourquoi le même apôtre disait (I. *Cor.* XV, 14) : *Si le Christ n'est pas ressucité, notre prédication est vaine et votre foi est vaine aussi.* Et le Psalmiste fait dire au Christ (*Ps.* XXIX, 10) : *De quelle utilité sera mon sang*, c'est-à-dire le sang que j'ai répandu, *si je descends*, pour ainsi dire par degrés, *dans la corruption?* C'est comme s'il disait, il ne servira de rien; car si je ne ressuscite pas immédiatement, et que mon corps se corrompe, je ne prêcherai à personne, et je ne gagnerai aucune âme. 3° Pour exciter notre espérance; parce qu'en voyant ressusciter le Christ qui est notre chef nous espérons que nous ressusciterons. D'où saint Paul dit (I. *Cor.* XV, 12) : *Si l'on prêche que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, comment se trouve-t-il parmi vous des personnes qui disent qu'il n'y a point de résurrection pour les morts?* Et Job dit (Job, XIX, 25) : *Je sais*, c'est-à-dire j'ai la certitude de la foi, *que mon Rédempteur*, c'est-à-dire le Christ, *vit*, étant ressuscité d'entre les morts. C'est pour cela que *je dois moi-même ressusciter au dernier jour; c'est l'espérance que je conserve au fond de mon cœur*. 4° Pour la réformation de la vie des fidèles, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 4) : *Comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les*

qui disait que le Christ n'était pas ressuscité, mais qu'il ressusciterait; des albigeois, qui ont nié sa résurrection d'une manière absolue, et de tous les incrédules.

morts pour la gloire de son Père, ainsi nous devons marcher dans une vie nouvelle. Et plus loin : *Parce que le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus : de même pensez aussi que vous êtes morts au péché et que vous ne vivez que pour Dieu.* 5° Pour la consommation de notre salut : parce que, comme il s'est humilié par sa mort et qu'il a enduré tant de maux pour nous en délivrer; de même il a été glorifié dans sa résurrection pour nous porter au bien, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* IV, 25) : *Il a été livré à cause de nos péchés et il est ressuscité pour notre justification* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le Christ ne soit pas tombé par le péché, cependant il est tombé par la mort, parce que, comme le péché est une déchéance de la justice, de même la mort est une déchéance de la vie. Ainsi on peut mettre dans la bouche du Christ ces paroles (Mich. VII, 8) : *O mon ennemie, ne vous réjouissez point de ce que je suis tombé, je me relèverai.* De même, quoique le corps du Christ ne soit pas tombé en dissolution, cependant par là même que l'âme s'est séparée du corps, il y a eu une sorte de dissolution.

Il faut répondre au *second*, qu'après la mort la divinité était unie à la chair du Christ d'une union personnelle, mais non d'une union de nature, comme l'âme est unie au corps à titre de forme pour constituer la nature humaine. C'est pourquoi par là même que son corps a été uni à son âme, il a été promu à un état de nature plus élevé, mais non à un état de personne.

Il faut répondre au *troisième*, que la passion du Christ a opéré notre salut. à proprement parler, quant à l'éloignement des maux; au lieu que sa résurrection l'a opéré quant au commencement des biens éternels et à leur modèle.

ARTICLE II. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST RESSUSCITAT LE TROISIÈME JOUR ?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ ressuscitât le troisième jour. Car les membres doivent être en harmonie avec la tête. Or, nous qui sommes les membres du Christ, nous ne ressuscitons pas de la mort le troisième jour; mais notre résurrection est différée jusqu'à la fin du monde. Il semble donc que le Christ, qui est notre chef, n'ait pas dû ressusciter le troisième jour, mais que sa résurrection ait dû être différée jusqu'à la fin du monde

2. Saint Pierre dit (*Act.* II, 24) qu'il était impossible que le Christ fût détenu par l'enfer et la mort. Or, tant qu'on est mort, on est détenu par la mort. Il semble donc que la résurrection du Christ n'ait pas dû être différée jusqu'au troisième jour, mais qu'il ait dû ressusciter immédiatement le même jour, surtout puisque la glose dit (cit. art. préc.) que le sang répandu par le Christ serait sans utilité, s'il ne ressuscitait immédiatement.

3. Le jour paraît commencer au lever du soleil dont la présence produit la lumière. Or, le Christ est ressuscité avant le lever du soleil, puisqu'il est dit (Joan. XX, 1) *que le premier jour de la semaine Marie Magdeleine alla dès le matin au sépulcre, lorsqu'il faisait encore nuit.* Cependant le Christ était déjà ressuscité, puisque l'évangéliste ajoute : *Elle vit que la pierre avait été enlevée de l'entrée du sépulcre.* Le Christ n'est donc pas ressuscité le troisième jour.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Matth. XX, 19) : *Ils le livreront aux*

(1) Il est à remarquer que les preuves que saint Thomas donne ici étant toutes tirées de l'Ecriture, s'adressent plutôt aux hérétiques qui admettent l'inspiration des livres saints, qu'aux incrédules qui ne l'admettent pas. Voyez à ce sujet les *Dissertations* de M. de la Luzerne; Frayssinous, *Défense du Christianisme;* Duvoisin, *Démonstration évangélique.*

gentils, afin qu'ils le traitent avec moquerie, qu'ils le fouettent et le crucifient, et il ressuscitera le troisième jour (1).

CONCLUSION. — Puisque la résurrection du Christ a été nécessaire pour confirmer notre foi aussi bien au sujet de sa divinité que de son humanité, il a été convenable qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la résurrection du Christ a été nécessaire pour l'instruction de notre foi. En effet notre foi a pour objet la divinité et l'humanité du Christ; car il ne suffit pas de croire l'une sans l'autre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (2ª 2æ, quest. II, art. 7 et 8). C'est pourquoi pour confirmer la foi dans la vérité de sa divinité, il a fallu qu'il ressuscitât promptement et que sa résurrection ne fût pas différée jusqu'à la fin du monde. D'un autre côté, pour établir la foi dans la vérité de son humanité et de sa mort, il a été nécessaire qu'il y eût un intervalle entre sa mort et sa résurrection. Car s'il eût ressuscité immédiatement après sa mort, on pourrait croire que sa mort n'a pas été véritable et que par conséquent sa résurrection ne l'a pas été non plus. Or, pour manifester la vérité de la mort du Christ, il suffisait que sa résurrection fût différée jusqu'au troisième jour : parce qu'il n'arrive pas qu'un homme qui paraît mort tandis qu'il est vivant, ne donne pendant ce temps quelques signes de vie. En ressuscitant le troisième jour, il nous a aussi montré par là la perfection du nombre ternaire qui est le nombre de toutes choses, selon qu'il renferme le principe, le milieu et la fin, comme on le voit (*De cœlo*, lib. I, text. 2). Il y a là aussi un autre mystère qui consiste en ce que le Christ par une seule mort corporelle (qui a été pour nous une lumière à cause de sa justice) a détruit nos deux morts; c'est-à-dire celle du corps et celle de l'âme qui sont ténèbres à cause du péché. C'est pour cela qu'il est resté mort un jour entier et deux nuits, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 6). On indique aussi par là que la résurrection du Christ commençait un troisième âge; car le premier a existé avant la loi, le second sous la loi, le troisième sous la grâce. La résurrection du Christ a aussi commencé pour les saints un troisième état : le premier a existé sous les figures de la loi, le second sous la vérité de la foi, et le troisième existera dans l'éternité de la gloire que le Christ a commencée en ressuscitant.

Il faut répondre au *premier* argument, que le chef et les membres se ressemblent pour la nature, mais non pour la puissance; car la vertu de la tête est plus excellente que celle des membres. C'est pourquoi, pour démontrer l'excellence de la vertu du Christ, il a été convenable qu'il ressuscitât le troisième jour, et que la résurrection des autres fût différée jusqu'à la fin du monde.

Il faut répondre au *second*, que la détention implique une certaine contrainte. Mais le Christ n'était nullement enchaîné par la nécessité de la mort, *puisqu'il était libre parmi les morts*. C'est pourquoi il est resté mort quelque temps, non comme y ayant été forcé, mais par sa volonté propre, et il y est resté aussi longtemps qu'il l'a jugé nécessaire pour l'instruction de notre foi. D'ailleurs on dit qu'une chose s'est faite immédiatement quand elle a lieu après un court espace de temps.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 4 ad 2), le Christ est ressuscité dès le matin, lorsque le jour commen-

(1) Saint Jean (XX) et saint Paul disent (I. *Cor.* XV) : *Christus resurrexit tertiâ die, secundùm Scripturas*, et dans tous les symboles on trouve également qu'il est ressuscité le troisième jour : *Tertiâ die resurrexit à mortuis.*

çait à poindre, pour signifier que par sa résurrection il nous donnait entrée dans la lumière de la gloire; comme il est mort au déclin du jour, lorsqu'on s'en va vers la nuit, pour nous faire voir que par sa mort il détruisait les ténèbres du péché et de la peine qui s'en est suivie. Cependant on dit qu'il est ressuscité le troisième jour, en prenant le mot jour pour un jour naturel, qui renferme un espace de 24 heures. Et, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 6), la nuit, jusqu'au matin où la résurrection du Seigneur a été annoncée, appartient au troisième jour. En effet Dieu, qui a dit à la lumière de sortir avec éclat des ténèbres, de manière à nous appliquer, au sujet de la grâce du Nouveau Testament et de la participation de la résurrection du Christ, ces paroles : *Vous avez été autrefois ténèbres, et maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur*, nous indique d'une certaine manière que le jour commence par la nuit. Car, comme on compte les premiers jours en allant de la lumière à la nuit, à cause de la chute future de l'homme, de même on compte ceux-ci en allant des ténèbres à la lumière, à cause de sa réparation. Ainsi il est évident que quand même il aurait ressuscité au milieu de la nuit, on pourrait dire qu'il a ressuscité le troisième jour, en l'entendant du jour naturel. Mais, puisqu'il est ressuscité dès l'aurore, on peut dire qu'il est ressuscité le troisième jour, en entendant par là le jour artificiel qui est produit par la présence du soleil, parce qu'alors le soleil commençait à briller. Ainsi saint Marc dit (Marc. ult. 1) que *les femmes vinrent au tombeau au lever du soleil;* ce qui n'est pas contraire à ces paroles de saint Jean : *Quand il faisait encore nuit,* parce que, comme l'observe saint Augustin (*Lib.* III *de consens. Evang.* cap. 24), au lever du jour, les ténèbres qui restent sont d'autant plus faibles que le jour est plus élevé. Quand saint Marc dit : *Au lever du soleil,* on ne doit pas entendre ces paroles comme si l'on avait déjà vu le soleil sur la terre, mais elles signifient qu'il était sur le point de paraître à l'horizon.

ARTICLE III. — LE CHRIST EST-IL LE PREMIER D'ENTRE LES HOMMES QUI SOIT RESSUSCITÉ?

1. Il semble que le Christ ne soit pas le premier qui soit ressuscité. Car dans l'Ancien Testament on voit qu'Elie et Elisée ont ressuscité des morts, d'après ces paroles de saint Paul (*Heb.* XI, 35) : *Ils ont rendu des enfants à leurs mères, après les avoir ressuscités.* De même le Christ a ressuscité trois morts avant sa passion. Il n'a donc pas été le premier de ceux qui sont ressuscités.

2. Parmi les autres miracles qui sont arrivés dans la passion du Christ, l'Evangile raconte (Matth. XXVII, 52) que *les sépulcres s'ouvrirent et que plusieurs corps des saints qui étaient dans le sommeil ressuscitèrent.* Le Christ n'a donc pas été le premier de ceux qui sont ressuscités.

3. Comme le Christ, par sa résurrection, est cause de la nôtre, de même par sa grâce il est cause de notre grâce, d'après ces paroles (Joan. I, 6) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude.* Or, il y en a qui ont eu la grâce avant l'arrivée du Christ; car tels ont été tous les justes de l'Ancien Testament. Il y en a donc qui sont arrivés à la résurrection corporelle avant que le Christ n'y arrive.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 20) : *Le Christ est ressuscité d'entre les morts, il est devenu les prémices de ceux qui dorment du sommeil de la mort* (1), parce que, comme le dit la glose (*interl.*), il est ressuscité le premier sous le rapport du temps et de la dignité.

(1) Et ailleurs (*Coloss.* I) : *Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens.*

CONCLUSION. — Le Christ est ressuscité le premier de tous d'entre les morts d'une résurrection parfaite, puisqu'il n'est pas ressuscité, comme les autres, pour mourir encore.

Il faut répondre que la résurrection est une réparation qui va de la mort à la vie. Or, on délivre quelqu'un de la mort de deux manières : 1° on le délivre seulement de la mort en acte, c'est-à-dire de sorte qu'on recommence à vivre d'une certaine façon, après avoir été mort ; 2° il peut se faire qu'on soit délivré, non-seulement de la mort, mais encore de la nécessité, et, ce qui est plus considérable encore, de la possibilité de mourir. Celle-ci est la résurrection véritable et parfaite, parce que tant qu'on vit, en restant soumis à la nécessité de mourir, on est, d'une certaine manière, dominé par la mort, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 10) : *Le corps est mort à cause du péché.* Ce qui peut être, on dit qu'il existe sous un rapport, c'est-à-dire en puissance. Par conséquent, il est évident que cette résurrection, par laquelle on est seulement délivré de la mort actuelle, est une résurrection imparfaite. Si nous parlons de la résurrection parfaite, le Christ est le premier qui soit ressuscité ainsi, parce qu'en ressuscitant il est le premier qui soit parvenu à une vie absolument immortelle, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VI, 9): *Le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus.* Mais il y en a d'autres qui sont ressuscités avant le Christ d'une résurrection imparfaite, pour être à l'avance le signe ou la figure de sa résurrection.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente, parce que ceux qui ont été ressuscités dans l'Ancien Testament, et ceux que le Christ a ressuscités, sont revenus à la vie, de manière à mourir de nouveau.

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard de ceux qui sont ressuscités avec le Christ il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui croient qu'ils sont revenus à la vie pour ne plus mourir (1), parce que s'ils avaient dû mourir de nouveau, ils auraient eu plus de tourment que s'ils n'étaient pas ressuscités. Alors on doit comprendre, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* cap. 27 : *Et multa corpora*), qu'ils ne sont pas ainsi ressuscités, avant que le Seigneur ressuscitât lui-même. D'où l'évangéliste dit : que ceux qui sortirent des tombeaux vinrent après sa résurrection dans la cité sainte et apparurent à plusieurs. Mais saint Augustin rappelant cette opinion dit (*Epist. ad Evod.* CLXIV) : Je sais qu'il y en a qui croient qu'à la mort de Jésus-Christ plusieurs justes ressuscitèrent de la même manière que nous espérons ressusciter à la fin du monde ; mais à moins qu'ils n'aient quitté de nouveau ces mêmes corps qu'ils venaient de reprendre, comment comprendre que le Christ est le premier-né d'entre les morts, puisque tant d'autres sont ressuscités avant lui. Que si l'on répond que dans cet endroit de l'Evangile il y a une narration anticipée, et qu'il faut entendre qu'à la vérité les sépulcres s'ouvrirent au tremblement de terre qui arriva lorsque Jésus-Christ était encore attaché à la croix, et que les corps de ces justes ne ressuscitèrent pas alors, mais seulement après qu'il fut ressuscité lui-même ; il reste encore une difficulté. Car si cela est, comment saint Pierre a-t-il prouvé aux Juifs que ce n'était pas de David, mais du Christ qu'il a été dit, que sa chair ne verrait point la corruption, en leur rappelant que le tombeau de David se voyait encore parmi eux. Il ne les aurait pas convaincus par là, si le corps de David n'y avait plus été. Car quand David serait ressuscité peu de jours après sa mort, et que *sa chair n'eût point éprouvé la corruption,* son tombeau n'en serait pas moins resté parmi les Juifs. D'ailleurs il paraît dur que

(1) Cajétan croit qu'ils sont ainsi ressuscités, pour que le Christ eût des compagnons qui jouissent avec lui de la béatitude corporelle.

David n'ait point été du nombre de ces justes qui ont reçu une vie qui ne doit pas finir, puisque c'est de sa race que le Christ devait naître. De plus, comment se tirer d'un endroit de l'Epître aux Hébreux où saint Paul dit des justes de l'Ancien Testament : que *le Seigneur a voulu qu'ils ne reçussent qu'avec nous l'accomplissement de leur bonheur*, s'il est vrai que par le bienfait de la résurrection, ils jouissent dès à présent de l'incorruptibilité que nous attendons comme le perfectionnement du nôtre. Par conséquent saint Augustin paraît croire qu'ils sont ressuscités pour mourir de nouveau. Il semble aussi que ce soit la pensée de saint Jérôme, qui dit (*Sup. Matth. loc. sup. cit.*) que comme Lazare est ressuscité, de même beaucoup de saints sont ressuscités pour montrer que le Seigneur l'était aussi. Quoique dans un sermon sur l'assomption la chose soit laissée dans le doute, cependant les raisons de saint Augustin paraissent bien meilleures.

Il faut répondre au *troisième*, que comme les choses qui ont précédé l'arrivée du Christ ont été une préparation à son avénement, de même la grâce est une disposition à la gloire. C'est pourquoi les choses qui appartiennent à la gloire, soit par rapport à l'âme (comme la jouissance parfaite de Dieu), soit par rapport au corps (comme la résurrection glorieuse), ont dû d'abord exister dans le Christ comme dans l'auteur de la gloire, au lieu qu'il convenait que la grâce existât antérieurement dans ceux qui se rapportaient au Christ (1).

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL ÉTÉ LA CAUSE DE SA RÉSURRECTION (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas été la cause de sa résurrection. Car celui qui est ressuscité par un autre n'est pas cause de sa résurrection. Or, le Christ a été ressuscité par un autre, d'après ces paroles (*Act.* II, 24) : *Dieu l'a ressuscité en le faisant sortir libre de l'enfer où l'avaient conduit les douleurs de la mort*; (*Rom.* VIII, 11) *Il a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, et il a aussi donné la vie à nos corps mortels.* Le Christ n'est donc pas la cause de sa résurrection.

2. Celui qui demande d'un autre une chose, on ne dit pas qu'il la mérite s'il en est la cause. Or, le Christ a mérité sa résurrection dans sa passion, car saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. CIV) que l'humilité de la passion est le mérite de la gloire de la résurrection ; et il demande aussi de son Père qu'il le ressuscite, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XL, 11) : *Pour vous, Seigneur, ayez pitié de moi et ressuscitez-moi.* Il n'a donc pas été la cause de sa résurrection.

3. Comme le prouve saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. IV, cap. ult.), ce n'est pas l'âme qui ressuscite, mais le corps, puisque c'est le corps qui meurt. Or, le corps ne peut pas s'unir l'âme qui est plus noble que lui. Ce qui est ressuscité dans le Christ n'a donc pas pu être cause de sa résurrection.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. X, 18) : *Personne ne me ravit mon âme, c'est de moi-même que je la quitte et que je la reprends* (3). Or, ressusciter n'est rien autre chose que de prendre son âme de nouveau. Il semble donc que le Christ soit ressuscité par sa propre vertu.

CONCLUSION. — Le Christ a été cause de sa résurrection selon la vertu de sa divinité, mais selon son humanité il a été ressuscité par Dieu et non par sa vertu propre.

(1) Puisqu'ils ne pouvaient arriver à lui que par sa grâce et la vertu de sa passion, c'est-à-dire par la foi qu'ils avaient en lui.

(2) Il y a eu quelques hérétiques qui ont nié que le Christ fût ressuscité par sa propre vertu. Cet article est une réfutation de leur erreur.

(3) *Resurrexi et adhuc tecum sum* (*Ps.* CXXXVIII) : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Hoc autem dixit de templo corporis sui. Cùm ergo resurrexisset à mortuis, recordati sunt discipuli* (Joan. II).

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 2 et 3), la mort n'a séparé la divinité ni de l'âme du Christ, ni de son corps. On peut donc considérer l'âme du Christ, après sa mort, aussi bien que son corps, de deux manières : 1° en raison de la divinité; 2° en raison de la nature créée. Selon la vertu de la divinité qui lui était unie, le corps a repris l'âme qu'il avait quittée et l'âme a repris le corps qu'elle avait abandonné; et par conséquent le Christ est ressuscité par sa vertu propre. C'est pour cela qu'il est dit du Christ (II. *Cor.* ult. 4) que *bien qu'il ait été crucifié selon la faiblesse de la chair, il vit néanmoins par la vertu de Dieu.* Mais si nous considérons le corps et l'âme du Christ après sa mort, selon la vertu de la nature créée, de cette manière ils n'ont pas pu se réunir l'un à l'autre; mais il a fallu que le Christ fût ressuscité par Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu et l'opération divine du Père et du Fils est la même (1); par conséquent il s'ensuit que le Christ a été ressuscité par la vertu divine du Père et par la sienne.

Il faut répondre au *second*, que le Christ en priant a demandé et a mérité sa résurrection comme homme, mais non comme Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps selon sa nature créée n'est pas plus puissant que l'âme du Christ; cependant il est plus puissant qu'elle selon la vertu divine; et l'âme est aussi, selon la divinité qui lui est unie, plus puissante que le corps ne l'est selon sa nature créée. C'est pourquoi, selon la vertu divine, le corps et l'âme se sont repris réciproquement; mais ils ne l'ont pas fait selon la vertu de leur nature créée.

QUESTION LIV.

DES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ.

Nous devons ensuite nous occuper des qualités du Christ après sa résurrection. A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Après sa résurrection le Christ a-t-il eu un corps véritable? — 2° Est-il ressuscité avec l'intégrité de son corps? — 3° Son corps a-t-il été glorieux? — 4° Des cicatrices que l'on voyait dans son corps.

ARTICLE I. — LE CHRIST A-T-IL EU UN CORPS VÉRITABLE APRÈS SA RÉSURRECTION (2)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas eu un corps véritable après sa résurrection. Car un vrai corps ne peut pas exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Or, le corps du Christ a existé simultanément après sa résurrection avec un autre corps dans le même lieu, puisqu'il est entré près de ses disciples les portes fermées, d'après l'Evangile (Joan. xx). Il semble donc que le Christ n'ait pas eu un corps véritable après sa résurrection.

2. Un vrai corps ne s'évanouit pas à l'aspect de ceux qui le voient, à moins qu'il ne soit corrompu. Or, le corps du Christ s'est évanoui aux yeux des disciples qui le voyaient, comme le dit saint Luc (ult.). Il semble donc que le Christ n'ait pas eu un corps véritable après sa résurrection.

3. Tout corps véritable a une figure déterminée. Or, le corps du Christ a apparu à ses disciples sous une autre forme, comme on le voit (Matth. ult.). Il semble donc que le Christ après sa résurrection n'ait pas eu un corps humain véritable.

(1) *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit* (Joan. v).

(2) Cet article est une réfutation des apellites et des passionistes, qui prétendaient que le Christ n'est pas ressuscité dans sa chair.

Mais c'est le *contraire*. Saint Luc dit (ult. 37) que quand le Christ apparut à ses disciples, *ils furent tout troublés et saisis de crainte, s'imaginant voir un esprit*, comme s'il n'avait pas eu un corps véritable, mais fantastique. Pour dissiper lui-même cette illusion il ajouta : *Touchez-moi et considérez qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.* Il n'a donc pas eu un corps fantastique, mais véritable.

CONCLUSION. — Puisque la résurrection du Christ a été véritable, son corps après sa résurrection a été un vrai corps, de même nature qu'il était auparavant.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. IV, cap. ult.), il n'y a que ce qui est tombé qui se relève ou qui ressuscite. Or, le corps du Christ est tombé par la mort, dans le sens que l'âme qui était sa perfection formelle en a été séparée. Il a donc fallu pour que la résurrection du Christ fût véritable, que son même corps fût de nouveau uni à la même âme. Et parce que la vérité de la nature du corps provient de la forme, il s'ensuit que le corps du Christ a été un corps véritable après sa résurrection et qu'il a été de même nature qu'il était auparavant. Si son corps eût été fantastique, sa résurrection n'aurait pas été véritable, mais apparente.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps du Christ après sa résurrection est entré près de ses disciples, les portes fermées, non par miracle, mais d'après sa condition glorieuse, comme quelques-uns le pensent, existant simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Plus loin (*Supplem.* quest. LXXXIII, art. 3), lorsque nous traiterons de la résurrection en général, nous verrons si un corps glorieux peut avoir, d'après une propriété qui lui est innée, la vertu d'exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Mais maintenant, pour les besoins de la thèse que nous défendons, nous devons dire que ce n'est pas par sa nature, mais que c'est plutôt par la vertu de la divinité qui lui est unie, que ce corps, tout véritable qu'il était, est entré près des disciples, lorsque les portes étaient fermées. D'où saint Augustin dit (*Serm.* CLIX) qu'il y en a qui font cette objection : S'il avait un corps et si celui qui est ressuscité du tombeau était le même que celui qui a été attaché à la croix, comment a-t-il pu entrer, les portes fermées? Et il leur répond : Si vous compreniez comment cela s'est fait, il n'y aurait pas de miracle; là où la raison fait défaut, la foi doit édifier. Et dans ses traités sur saint Jean (*Tract.* CXXI) le même docteur observe : que les portes fermées ne furent pas un obstacle pour l'étendue du corps du Christ qui était uni à la divinité; parce qu'il a bien pu entrer sans que les portes fussent ouvertes, lui qui est né tout en laissant intacte la virginité de sa mère. Et saint Grégoire dit la même chose (*Hom.* XXVI *in Evang.*).

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3), le Christ est ressuscité pour la vie immortelle de la gloire. Or, telle est la disposition d'un corps glorieux qu'il est spirituel, c'est-à-dire soumis à l'esprit, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XV). Et pour que le corps soit absolument soumis à l'esprit, il faut que toutes ses actions soient soumises à sa volonté. D'un autre côté, ce qui fait voir une chose, c'est l'action de l'objet visible sur la vue, comme le dit Aristote (*An.* lib. II, text. 73 et 74). C'est pourquoi celui qui a un corps glorifié, peut se faire voir quand il le veut, et se rendre invisible quand il ne le veut pas. Toutefois le Christ a eu ce privilége non-seulement d'après la condition de son corps glorieux, mais encore d'après la vertu de la divinité, qui peut faire que les corps qui ne sont pas glorieux deviennent invisibles par miracle. C'est ainsi qu'il a été

accordé par miracle à saint Barthélemy de se rendre visible ou invisible selon sa volonté (1). Par conséquent on dit que le Christ s'est évanoui aux yeux de ses disciples, non parce qu'il s'est corrompu, ou changé en quelque chose d'invisible; mais parce que par sa volonté il a cessé d'être vu par eux, soit qu'il ait été présent, soit qu'il se soit éloigné rapidement en vertu de son agilité.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Sévérien (id hab. Pet. Chrysol. in *Serm.* LXXXII), on ne doit pas croire que le Christ a changé les traits de son visage dans sa résurrection. Ce qui doit s'entendre de la disposition des membres; parce qu'il n'y avait rien de déréglé et de difforme dans le corps du Christ conçu par l'Esprit-Saint, qui dût être corrigé dans sa résurrection. Cependant il a reçu dans la résurrection la gloire de la clarté. C'est pourquoi le même auteur ajoute : Son visage a été changé, puisque de mortel il est devenu immortel, de manière qu'il a acquis la gloire, sans avoir perdu sa substance. Il ne s'est cependant pas montré à ses disciples sous une forme glorieuse; mais comme il était en son pouvoir que son corps fût visible ou qu'il ne le fût pas; de même il était aussi en son pouvoir qu'à son aspect il se formât dans les regards de ceux qui le considéraient une forme glorieuse ou non glorieuse, ou une forme mixte, ou toute autre. D'ailleurs il ne faut qu'une légère différence pour qu'il semble qu'on apparaît sous une physionomie étrangère.

ARTICLE II. — LE CORPS DU CHRIST EST-IL RESSUSCITÉ TOUT ENTIER?

1. Il semble que le corps du Christ ne soit pas ressuscité tout entier. Car le corps humain comprend dans son intégralité la chair et le sang; ce qui ne paraît pas avoir existé dans le Christ; parce qu'il est dit (1. *Cor.* XV, 50) : *La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu*. Or, le Christ est ressuscité dans la gloire du royaume de Dieu. Il semble donc qu'il n'ait eu ni chair, ni sang.

2. Le sang est une des quatre humeurs. Si donc le Christ a eu le sang, pour le même motif il a eu les autres humeurs, d'où résulte la corruption des animaux. Il s'ensuivrait par conséquent que le corps du Christ a été corruptible : ce qui répugne. Il n'a donc eu ni chair, ni sang.

3. Le corps du Christ qui est ressuscité est monté au ciel. Or, dans certaines églises on conserve de son sang comme relique. Le corps du Christ n'est donc pas ressuscité avec toutes ses parties.

Mais c'est le *contraire*. Après sa résurrection, le Seigneur s'adressant à ses disciples leur dit (Luc. ult. 39) : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.*

CONCLUSION. — Puisque la résurrection du Christ a été parfaite, son corps ressuscité a été glorieux et entier dans toutes ses parties.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le corps du Christ dans sa résurrection a été de même nature, mais qu'il a été différent sous le rapport de la gloire. Par conséquent tout ce qui appartient à la nature du corps humain a existé tout entier dans le corps du Christ après sa résurrection. Or, il est évident que les chairs, les os, le sang et tout le reste appartiennent à la nature du corps humain. C'est pourquoi toutes ces choses ont existé dans le corps du Christ après sa résurrection et elles y ont été intégralement sans aucune diminution; autrement sa résurrection n'aurait pas été parfaite, s'il n'avait repris tout ce qui était tombé sous les coups de la mort. C'est aussi ce que le Seigneur promet à ses disciples en

(1) Nicolaï observe que ce fait se trouve dans un ancien rituel des frères prêcheurs, qui parut en 1254, à l'époque où vivait saint Thomas.

leur disant (Matth. x, 30) : *Tous les cheveux de votre tête ont été comptés.* (Luc. xxi, 18) : *Aucun cheveu de votre tête ne se perdra.* Si l'on disait que le corps du Christ n'a eu ni chair, ni os, ni les autres parties naturelles au corps humain, on tomberait dans l'erreur d'Eutychius, évêque de Constantinople, qui disait (ut hab. Greg. XIV, *Mor.* cap. 29) que notre corps sera impalpable après sa résurrection glorieuse, qu'il sera plus subtil que le vent et l'air, et que le Seigneur, après avoir rassuré les cœurs des disciples qui le palpèrent, rendit ensuite subtil tout ce qu'on avait pu palper en lui. Saint Grégoire attaque ce sentiment (*Hom.* xxvi *in Evang.*) en disant que le corps du Christ après sa résurrection est resté le même, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* vi, 9) : *Le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus.* Aussi Eutychius sur son lit de mort rétracta ce qu'il avait avancé (1). Car s'il n'est pas convenable que le Christ dans sa conception ait reçu un corps d'une autre nature que le nôtre, par exemple un corps céleste, comme l'a prétendu Valentin, à plus forte raison n'est-il pas convenable que le Christ dans sa résurrection ait repris un corps d'une autre nature : parce que dans sa résurrection il a repris pour la vie immortelle le corps que dans sa conception il avait pris pour sa vie mortelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que la chair et le sang ne se prennent pas en cet endroit de l'Écriture pour la nature de la chair et du sang, mais pour la faute de la chair et du sang, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. xiv, *loc. sup. cit.*), et pour la corruption de la chair et du sang ; parce que, selon la pensée de saint Augustin (*Epist.* ccv), la corruption et la mortalité de la chair et du sang n'existeront plus dans le ciel. La chair, prise selon sa substance, possède donc le royaume de Dieu, selon ces paroles du Seigneur (Luc. ult.) : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.* Mais la chair, considérée par rapport à sa corruption, ne le possédera pas. Aussi l'Apôtre ajoute-t-il : *Que la corruption ne possédera point ce qui est incorruptible.*

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*), peut-être qu'à l'occasion du sang quelque esprit curieux et inquiet nous pressera en disant : S'il y a eu du sang dans le corps de Jésus-Christ ressuscité, pourquoi n'y aurait-il pas de la pituite ou du flegme ; pourquoi n'y aurait-il pas du fiel jaune ou de la bile, et du fiel noir ou de la mélancolie, puisque, d'après la science de la médecine, c'est l'assemblage de ces quatre humeurs qui compose le tempérament du corps humain ? Mais que ceux qui voudraient aller jusque-là aient soin de ne pas ajouter qu'il était aussi altérable et corruptible, s'ils veulent ne point compromettre la droiture et la pureté de leur foi. Car Dieu peut, par sa toute-puissance, ôter à ces corps visibles et sensibles quelques-unes de leurs qualités sans toucher aux autres ; et par conséquent les affranchir de la corruption et leur donner une forme inaltérable, les rendre capables de se mouvoir sans qu'ils soient capables de se lasser, leur donner le pouvoir de manger sans les soumettre à la nécessité de la faim.

Il faut répondre au *troisième*, que tout le sang qui a coulé du corps du Christ, puisqu'il appartient à la vérité de la nature humaine, est ressuscité dans son corps, et il en est de même de toutes les parties qui appartiennent à la vérité et à l'intégrité de la nature humaine. Quant au sang

(1) Cette erreur d'Eutychius n'eut pas de partisans, et saint Grégoire, qui rapporte ce fait (*Mor.* lib. xiv, cap. 29, super illud Job : *Et rursùm circumdabor pelle meâ*, nous dit lui-même que ce patriarche montrait sur son lit de mort, à tous ceux qui venaient le voir, ses mains, et qu'il leur disait : *Confiteor quia omnes in hâc carne resurgemus.*

que l'on conserve dans certaines églises comme relique, il n'est pas sorti du côté du Christ, mais on dit qu'il a coulé par miracle d'une image du Christ qui a été frappée (1).

ARTICLE III. — LE CORPS DU CHRIST EST-IL RESSUSCITÉ GLORIEUX (2)?

1. Il semble que le corps du Christ ne soit pas ressuscité glorieux. Car les corps glorieux sont brillants, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XIII, 43) : *Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père.* Or, les corps paraissent brillants en raison de la lumière, mais non en raison de la couleur. Par conséquent, puisque le corps du Christ a été vu sous l'apparence de la couleur, comme on le voyait auparavant, il semble qu'il n'ait pas été glorieux.

2. Un corps glorieux est incorruptible. Or, le corps du Christ ne paraît pas avoir été incorruptible; car il a été palpable, comme il le dit lui-même (Luc. ult. 39) : *Palpez et voyez.* Saint Grégoire dit aussi (*Hom.* XXVI *in Ev.*) : Qu'il est nécessaire que ce qu'on palpe se corrompe, et qu'on ne peut palper ce qui ne se corrompt pas. Le corps du Christ n'a donc pas été glorieux.

3. Un corps glorieux n'est pas un corps animal, mais spirituel, comme on le voit (I. *Cor.* XV). Or, le corps du Christ paraît avoir été un corps animal après sa résurrection, puisqu'il a mangé et bu avec ses disciples, comme on le voit (Luc. ult. et Joan. ult.). Il semble donc qu'il n'ait pas été glorieux.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Phil.* III, 21) : *Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux.*

CONCLUSION. — Puisque le Christ a mérité sa résurrection par les humiliations de sa passion, et que sa résurrection a été la cause et le type de la nôtre, son corps a dû ressusciter glorieux.

Il faut répondre que le corps du Christ a été glorieux dans sa résurrection. Ce qui est évident pour trois raisons : 1° Parce que la résurrection du Christ a été le type et la cause de la nôtre, comme on le voit (I. *Cor.* XV, 43). Or, les saints auront leurs corps glorieux dans la résurrection, d'après ce passage de saint Paul : *Ce qui est vil et abject quand on le met en terre, ressuscitera glorieux.* Par conséquent, puisque la cause l'emporte sur l'effet et le modèle sur la copie, à plus forte raison le corps du Christ ressuscité a-t-il été glorieux. 2° Parce que par l'humiliation de sa passion il a mérité la gloire de la résurrection. C'est pourquoi, après avoir dit (Joan. XII, 27) : *Maintenant mon âme est troublée,* ce qui appartient à la passion, le Christ ajoute ensuite : *Mon Père, glorifiez votre nom,* demandant par là la gloire de la résurrection. 3° Parce que, comme nous l'avons vu (quest. XXXIV, art. 4), l'âme du Christ a été glorieuse dès le commencement de sa conception, parce qu'elle jouissait parfaitement de la divinité. Mais il est arrivé selon l'ordre de la Providence, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 1 ad 2), que cette gloire ne rejaillissait pas de l'âme sur le corps, afin qu'il accomplît par sa passion le mystère de notre rédemption. C'est pourquoi, après que le mystère de la passion et de la mort du Christ eut été accompli, son âme fit rejaillir immédiatement sa gloire sur son corps qu'il avait repris dans sa résurrection, et ce corps devint ainsi glorieux.

(1) Comme le rapporte saint Athanase ou plutôt un autre auteur (*Orat. de passione imaginis Christi*); ce fait est rapporté dans les actes du VIIe concile, act. 8).

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des origénistes, qui prétendaient que le Christ devait être encore crucifié dans les siècles futurs, et de celle des agaréniens, qui disaient qu'il mourrait à la fin du monde, après avoir fait périr l'antechrist.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu selon la manière d'être de ce sujet. Par conséquent comme la gloire du corps vient de l'âme, selon la remarque de saint Augustin (*Epist. ad Diosc.* CXVIII), l'éclat ou la clarté du corps glorieux est selon la couleur naturelle au corps humain ; comme des verres diversement colorés brillent à la lumière du soleil, selon le mode de la couleur qui leur est propre. Or, comme il est au pouvoir de l'homme glorifié que son corps soit visible ou qu'il ne le soit pas, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2), de même il est en son pouvoir que sa clarté paraisse ou ne paraisse pas. Par conséquent, il peut se faire qu'on le voiè avec sa couleur naturelle sans clarté. Et c'est de la sorte que le Christ a apparu à ses disciples après sa résurrection.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit qu'un corps est palpable non-seulement en raison de sa résistance, mais encore en raison de son épaisseur. La ténuité et la densité ont pour conséquence la gravité et la légèreté, le chaud et le froid, et tous les autres contraires qui sont les principes de la corruption des corps élémentaires. Par conséquent, un corps qui est palpable au toucher de l'homme est naturellement corruptible. Mais si un corps résiste au tact sans être disposé selon les qualités dont nous venons de parler, et qui sont les objets propres du tact de l'homme, tel que le corps céleste, on ne peut pas dire que ce corps soit palpable. Or, le corps du Christ, après sa résurrection, a été véritablement composé d'éléments, et il avait en lui-même les qualités tangibles, selon que la nature du corps humain l'exige, et c'est pour ce motif qu'il était naturellement palpable, et il aurait été corruptible, s'il n'y avait rien eu en lui qui fût supérieur à la nature du corps humain. Mais il a eu quelque chose qui l'a rendu incorruptible. Toutefois ce n'est pas la nature du corps céleste, selon le sentiment de quelques-uns dont nous parlerons plus loin (*Supplém.* quest. LXXXII, art. 1), mais c'est la gloire qui rejaillit de l'âme bienheureuse ; parce que, selon la pensée de saint Augustin (*Epist. ad Diosc.*), Dieu a doué l'âme d'une nature si puissante, que de la plénitude de sa béatitude il reflue sur le corps une plénitude de santé et une vigueur qui le rendent incorruptible (1). C'est pour ce motif que, comme le dit saint Grégoire (*ibid.*), il est évident que le corps du Christ, après sa résurrection, a été de la même nature qu'auparavant, mais qu'il a différé sous le rapport de la gloire.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIII, cap. 22), notre Sauveur, après sa résurrection, ayant un corps spirituel, mais cependant véritable, a bu et mangé avec ses disciples, non parce qu'il avait besoin d'aliments, mais pour montrer qu'il pouvait en faire usage. Car, selon la remarque de Bède (*Sup. Luc.* cap. 97), la terre sèche et les rayons ardents du soleil absorbent l'un et l'autre l'eau, mais de différente manière ; l'une le fait par besoin et l'autre par sa puissance. Le Christ a donc mangé après sa résurrection, non comme s'il eût eu besoin de nourriture, mais pour montrer par là la vérité de son corps ressuscité. C'est pour cela qu'il ne résulte pas de là que son corps ait été un corps animal qui a besoin de manger pour exister.

ARTICLE IV. — LE CORPS DU CHRIST A-T-IL DU RESSUSCITER AVEC DES CICATRICES (2)?

1. Il semble que le corps du Christ n'ait pas dû ressusciter avec des ci-

(1) Saint Paul dit (*Rom.* VI) : ***Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultrà non dominabitur.***

(2) Ces cicatrices, qui sont les insignes de son triomphe, ont été quelquefois imprimées ici-bas dans la chair mortelle de quelques-uns de

catrices. Car saint Paul dit (I. *Cor.* xv, 52) : que *les morts ressusciteront incorruptibles.* Or, les cicatrices et les blessures appartiennent à une sorte de corruption et de défaut. Il n'a donc pas été convenable que le Christ qui est l'auteur de la résurrection ressuscitât avec des cicatrices.

2. Le corps du Christ est ressuscité tout entier, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, les ouvertures des plaies sont contraires à l'intégrité du corps, parce que le corps devient par là discontinu. Il ne paraît donc pas avoir été convenable qu'il y eût dans le corps du Christ des plaies qui restassent ouvertes ; car c'était bien assez qu'il en restât des marques que l'on pût voir ; ce qui a convaincu Thomas à qui le Seigneur a dit : *Parce que vous avez vu, Thomas, vous avez cru* (Joan. xx, 29).

3. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. iv, cap. 19) qu'après la résurrection du Christ, on dit de lui véritablement des choses qu'il n'eut pas selon sa nature, mais qu'il eut d'après l'ordre de la providence divine, pour certifier que son corps ressuscité était le même que celui qui avait souffert. Telles furent, ajoute-t-il, ses cicatrices. Or, quand la cause cesse, l'effet cesse aussi. Il semble donc qu'une fois que ses disciples ont été certains de sa résurrection, il n'a pas dû conserver davantage ses cicatrices. Mais comme d'ailleurs il ne convenait pas à l'immutabilité de la gloire qu'il prît quelque chose qui ne devait pas rester en lui perpétuellement, il semble que dans sa résurrection il n'ait pas dû reprendre son corps avec des cicatrices.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit à Thomas (Joan. xx, 27) : *Portez ici votre doigt et considérez mes mains, approchez aussi votre main et mettez-la dans mon côté, et ne soyez plus incrédule, mais fidèle.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que l'âme du Christ reprît son corps avec ses cicatrices dans sa résurrection, afin d'avoir avec elle les marques de sa victoire et de son triomphe et d'affermir dans la foi ceux qui étaient chancelants.

Il faut répondre qu'il a été convenable que l'âme du Christ reprît son corps avec ses cicatrices dans sa résurrection : 1° à cause de la gloire du Christ lui-même. En effet Bède observe (*Sup. Luc.* cap. 97) qu'il n'a pas conservé ses cicatrices parce qu'il était dans l'impuissance de les guérir, mais qu'il l'a fait pour porter toujours avec lui les marques de son triomphe et de sa victoire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xxii, cap. 20) que dans le ciel nous verrons dans les corps des martyrs les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour la gloire du Christ ; parce qu'elles ne seront pas en eux une difformité, mais une gloire, et la beauté de leur vertu brillera par là en quelque sorte dans leur corps. 2° Pour affermir les cœurs de ses disciples à l'égard de la foi dans sa résurrection. 3° Afin qu'en suppliant son Père pour nous, il lui montre toujours quel genre de mort il a souffert. 4° Pour faire voir à ceux qu'il a rachetés par sa mort, en leur mettant sous les yeux les marques de son supplice, avec quelle miséricorde il est venu à leur secours. 5° Pour faire voir, au jugement, la justice de l'arrêt qu'il portera au sujet des damnés. Par conséquent, selon la pensée de saint Augustin (*De symb.* lib. ii, cap. 8), le Christ savait pourquoi il conservait des cicatrices dans son corps. Car, comme il les a montrées à Thomas qui ne voulait croire qu'à la condition de les toucher et de les voir, de même il les montrera aussi à ses ennemis, afin qu'après les avoir convaincus il leur dise : Voilà l'homme que vous avez crucifié ; vous voyez les blessures que vous lui avez faites ; vous voyez le côté que vous avez percé ; il a été

ses disciples les plus ardents du Christ. Saint François d'Assise a spécialement reçu cette faveur. L'Église en célèbre la fête au 17 septembre.

ouvert par vous et à cause de vous, et cependant vous n'avez pas voulu y entrer.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces cicatrices qui sont restées dans le corps du Christ ne sont ni une corruption, ni un défaut, mais elles mettent le comble à sa gloire, selon qu'elles sont les insignes de sa vertu, et à l'endroit même des plaies on verra briller une splendeur toute spéciale.

Il faut répondre au *second*, que, quoique cette ouverture des plaies suppose une certaine discontinuité, le corps y trouve une compensation par le surcroît de gloire dont il brille, de sorte que sans être moins intègre, il est plus parfait. Quant à saint Thomas, non-seulement il a vu, mais il a encore touché les plaies, parce que, comme le dit le pape saint Léon (August. *Serm.* LVI *de diversis*), il lui eût suffi pour sa propre foi de voir ce qu'il avait vu, mais c'est pour nous qu'il a agi en touchant ce qu'il voyait.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a voulu que les cicatrices de ses plaies restassent dans son corps, non-seulement pour rendre certaine la foi de ses disciples, mais encore pour d'autres raisons, d'après lesquelles il est évident que ces cicatrices y subsisteront toujours. Car, comme le dit saint Augustin (*Epist.* CCV), je crois que le corps du Seigneur est au ciel tel qu'il était quand il y est monté. Et saint Grégoire ajoute (*Mor.* lib. XIV, cap. 29) : Si quelque chose a pu être changé dans le corps du Christ après sa résurrection, c'est que le Seigneur, contrairement au sentiment de saint Paul, serait mort de nouveau, et il n'y a personne d'assez insensé pour le dire ou pour le penser, à moins qu'on ne nie qu'il soit véritablement ressuscité. D'où il est évident que les cicatrices que le Christ a montrées dans son corps après sa résurrection n'ont pas ensuite disparu.

QUESTION LV.

DE LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION.

Après avoir parlé des qualités du corps du Christ ressuscité, nous devons nous occuper de la manifestation de sa résurrection. — A cet égard il y a six questions à traiter : 1° La résurrection du Christ a-t-elle dû être manifestée à tout le monde ou seulement à quelques personnes en particulier? — 2° Aurait-il été convenable qu'il ressuscitât sous leurs yeux? — 3° Après sa résurrection a-t-il dû converser avec ses disciples? — 4° A-t-il été convenable qu'il leur apparût sous une forme étrangère? — 5° A-t-il dû manifester sa résurrection par des preuves? — 6° Ces preuves sont-elles suffisantes?

ARTICLE I. — LA RÉSURRECTION DU CHRIST A-T-ELLE DU ÊTRE MANIFESTÉE A TOUT LE MONDE (1)?

1. Il semble que la résurrection du Christ ait dû être manifestée à tout le monde. Car comme un péché public mérite une peine publique, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* V, 20) : *Reprenez devant tout le monde ceux qui pèchent publiquement;* de même on doit une récompense publique à celui qui l'a méritée publiquement. Or, la gloire de la résurrection est la récompense des humiliations de la passion, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. CIV). Par conséquent puisque la passion du Christ a été mani-

(1) La loi providentielle que saint Thomas constate dans cet article, relativement au gouvernement moral du monde, établit fondamentalement le principe d'autorité comme base de l'enseignement religieux. Car, puisqu'il n'y a eu qu'un certain nombre de témoins de la résurrection, il faut que les autres aient cru à la parole de ces témoins, et que dès le commencement il y ait eu l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée.

festée à tout le monde, et qu'il l'a soufferte publiquement, il semble que la gloire de sa résurrection ait dû être aussi manifestée à chacun.

2. Comme la passion du Christ se rapporte à notre salut, de même aussi sa résurrection, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* IV, 25) : *Il est ressuscité à cause de notre justification.* Or, ce qui appartient à l'utilité commune doit être manifesté à tout le monde. Il semble donc que la résurrection du Christ ait dû être manifestée à chacun et qu'elle n'ait pas dû l'être spécialement à quelques personnes en particulier.

3. Ceux auxquels la résurrection du Christ a été manifestée en ont été les témoins. C'est pourquoi les apôtres disaient (*Act.* III, 15) : *Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, nous en sommes les témoins.* Or, ils rendaient ce témoignage en prêchant publiquement, ce qui ne convient pas aux femmes, d'après saint Paul qui dit (I. *Cor.* XIV, 34) : *Que les femmes gardent le silence dans les églises ;* (I. *Tim.* II, 12) : *Je ne permets pas à la femme d'enseigner.* Il semble donc que ce soit à tort que la résurrection du Christ ait été manifestée aux femmes plutôt qu'à tout le monde en général.

Mais c'est le *contraire.* Saint Pierre dit (*Act.* X, 40) : *Dieu l'a ressuscité le troisième jour et a voulu qu'il se fît voir non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis avant tous les temps.*

CONCLUSION. — Puisque les choses qui surpassent la connaissance commune des hommes arrivent aux inférieurs par l'intermédiaire de quelques supérieurs, la résurrection glorieuse du Christ n'a pas dû être manifestée à tout le peuple, mais seulement à quelques témoins choisis par Dieu pour la faire connaître et la faire croire aux autres.

Il faut répondre que parmi nos connaissances les unes nous arrivent d'après la loi commune de la nature, les autres d'après un don spécial de la grâce, comme celles que Dieu nous révèle. Quand il s'agit de ces dernières, la loi établie de Dieu, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 4), veut que les êtres supérieurs soient immédiatement éclairés par la révélation et que les lumières qu'ils reçoivent soient ensuite communiquées aux êtres inférieurs par leur intermédiaire. C'est ce qui est évident dans la hiérarchie des esprits célestes. Or, les choses qui appartiennent à la gloire future surpassent la connaissance commune des hommes, d'après ces paroles du prophète (Is. LXIV, 4) : *Sans vous, ô mon Dieu, l'œil n'a pas vu ce que vous avez préparé à ceux qui vous attendent.* C'est pourquoi elles ne sont connues de l'homme qu'autant que Dieu les lui révèle, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* II, 10) : *Dieu nous les a révélées par son Esprit.* Le Christ étant ressuscité de la résurrection glorieuse, pour ce motif sa résurrection n'a pas été manifestée à tout le peuple, mais à quelques-uns, pour que par leur témoignage ils la portassent à la connaissance des autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion du Christ s'est accomplie dans son corps, lorsqu'il avait encore sa nature passible qui est connue de tout le monde d'après la loi commune. C'est pourquoi elle a pu être manifestée à tout le peuple immédiatement. Mais la résurrection du Christ a été produite *par la gloire du Père*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VI). Pour cette raison elle n'a pas été manifestée immédiatement à tout le monde, mais seulement à quelques-uns. D'ailleurs si l'on impose une peine publique à ceux qui pèchent publiquement, on doit entendre ce principe des peines de la vie présente. De même il faut que les mérites publics soient publiquement récompensés pour exciter les autres au bien. Quant aux peines et aux récompenses de la vie future, elles ne sont pas

publiquement manifestées à tout le monde, mais elles le sont spécialement à ceux que Dieu a choisis à l'avance pour cela.

Il faut répondre au *second*, que comme la résurrection du Christ a eu pour but le salut commun de tous les hommes, de même elle est parvenue à la connaissance de tout le genre humain ; mais il n'en résulte pas qu'elle ait été manifestée à tout le monde immédiatement; elle ne l'a été qu'à quelques-uns, pour que par leur témoignage elle arrivât à la connaissance de tous les autres.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas permis à une femme d'enseigner publiquement dans une église; mais il lui est permis d'instruire quelqu'un en particulier en lui parlant dans l'intérieur de la maison. C'est pourquoi, comme le dit saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 24 : *Mulieres*), la femme est envoyée vers ceux qui sont au dedans de la maison; mais elle n'est pas envoyée pour rendre témoignage de la résurrection devant le peuple. Le Christ a apparu d'abord aux femmes, afin que la femme qui a la première apporté à l'homme la nouvelle de la mort, fût aussi la première qui annonçât la vie du Christ ressuscité dans la gloire. C'est ce qui fait dire à saint Cyrille (Lib. XII in Joan. sup. illud : cap. 20 *Vade ad fratres*) : La femme ayant servi de ministre à la mort connaît et annonce la première le mystère sacré de la résurrection. Par conséquent la femme a obtenu le pardon de sa faute et elle a été délivrée de la malédiction. Par là on montre aussi que pour ce qui appartient à l'état de la gloire la femme ne subira aucun détriment. Si elle est animée d'une charité plus grande, elle jouira aussi d'une plus grande gloire d'après la vision divine. Et parce que ce sont les femmes qui ont aimé le Seigneur plus étroitement, puisqu'elles ne se sont pas éloignées de son tombeau, lorsque ses disciples s'en sont éloignés ; elles ont vu les premières le Seigneur ressuscité dans sa gloire.

ARTICLE II. — AURAIT-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LES DISCIPLES VISSENT LE CHRIST RESSUSCITER (1)?

1. Il semble qu'il aurait été convenable que les disciples vissent le Christ ressusciter. Car il appartenait à ses disciples d'attester sa résurrection, d'après ces paroles (*Act.* IV, 33) : *Les apôtres rendaient témoignage avec une grande force à la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Or, le témoignage *de visu* est le plus certain. Il aurait donc été convenable qu'ils vissent la résurrection même du Christ.

2. Pour avoir la certitude de la foi les disciples ont vu l'ascension du Christ, puisqu'il est dit (*Act.* I, 9) : *Qu'ils le virent s'élever.* Or, il faut de même avoir une foi certaine dans la résurrection du Christ. Il semble donc que le Christ ait dû ressusciter sous les yeux de ses disciples.

3. La résurrection de Lazare a été une marque de la résurrection future du Christ. Or, le Seigneur a ressuscité Lazare sous les yeux de ses disciples. Il semble donc qu'il ait dû lui-même ressusciter aussi sous leurs yeux.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Marc (ult. 9) : *Le Seigneur étant ressuscité le matin le premier jour de la semaine, apparut d'abord à Marie Magdeleine.* Or, Marie Magdeleine ne l'a pas vu ressusciter; mais quand elle le cherchait dans le sépulcre, elle entendit l'ange lui dire : *Il est ressuscité, il n'est point ici.* Personne ne l'a donc vu ressusciter.

CONCLUSION. — Puisque le Christ en ressuscitant n'est point revenu à une vie généralement connue des hommes, ils n'ont pas dû voir immédiatement sa résurrection, mais il fallait qu'elle leur fût annoncée par des anges.

(1) Cet article n'est que le développement du précédent.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XIII, 1) : *Tout ce qui vient de Dieu est ordonné.* Or, l'ordre établi par Dieu consiste en ce que les choses qui sont au-dessus des hommes leur soient révélées par l'intermédiaire des anges, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4). Le Christ en ressuscitant n'est pas revenu à la vie qui est généralement connue de tous les hommes, mais il est revenu à une vie immortelle et conforme à Dieu, d'après l'Apôtre qui dit (*Rom.* VI, 10) : *que quant à la vie qu'il a maintenant, il vit pour Dieu.* C'est pourquoi sa résurrection n'a pas dû être vue immédiatement par les hommes, mais les anges ont dû la leur annoncer. C'est ce qui fait dire à saint Hilaire (*Sup. Matth.* can. ult.) que c'est un ange qui a dû tout d'abord faire connaître la résurrection, afin que ce mystère fût annoncé par ceux qui sont les serviteurs de la volonté du Père céleste.

Il faut répondre au *premier* argument, que les apôtres ont pu attester la résurrection du Christ pour l'avoir vue, parce qu'ils ont vu de leurs propres yeux le Christ, qu'ils savaient mort, vivre après sa résurrection (1). Mais comme on arrive à la vision bienheureuse par l'audition de ce que l'on doit croire; de même ils sont parvenus à voir le Christ ressuscité par ce qu'ils ont d'abord appris des anges.

Il faut répondre au *second*, que l'ascension du Christ quant au terme *à quo* ne surpassait pas la connaissance commune des hommes, mais elle la surpassait seulement quant au terme *ad quem* (2). C'est pourquoi les disciples ont pu voir l'ascension du Christ quant au terme *à quo*, c'est-à-dire selon qu'il s'élevait de terre; mais ils ne la virent pas quant au terme *ad quem;* parce qu'ils ne virent pas comment il fut reçu dans le ciel. Mais la résurrection du Christ surpassait la connaissance commune et quant au terme *à quo*, selon que son âme est revenue de l'enfer et que son corps est sorti du tombeau pendant qu'il était fermé, et quant au terme *ad quem*, selon qu'il a acquis la vie glorieuse. C'est pourquoi elle n'a pas dû se faire sous les yeux des hommes.

Il faut répondre au *troisième*, que Lazare a été ressuscité pour revenir à la vie qu'il avait eue auparavant et qui ne surpasse pas la connaissance commune des hommes. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL DU CONVERSER CONTINUELLEMENT AVEC SES DISCIPLES APRÈS SA RÉSURRECTION (3)?

1. Il semble que le Christ ait dû converser continuellement avec ses disciples après sa résurrection. Car il a apparu à ses disciples après qu'il a été ressuscité pour les rendre certains de la foi qu'ils devaient avoir en sa résurrection, et pour les consoler dans leur trouble, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. XX, 20) : *Les disciples se réjouirent après avoir vu le Seigneur.* Or, ils auraient été plus certains et plus consolés, s'il eût été continuellement présent parmi eux. Il semble donc qu'il aurait dû constamment converser avec eux.

2. Le Christ ressuscité n'est pas monté immédiatement au ciel, mais après quarante jours, comme on le voit (*Act.* I). Or, pendant ce temps il n'a pu être plus convenablement dans aucun autre lieu que là où ses disciples étaient réunis. Il semble donc qu'il ait dû continuellement converser avec eux.

(1) Il n'était pas nécessaire qu'ils le vissent ressusciter pour être sûrs de sa résurrection. Il ne faut pour constater la résurrection que deux choses : être sûr de la mort, et ensuite être sûr que le même corps est redevenu vivant.

(2) Le terme *à quo* est le point de départ, qui était ici la terre, et le terme *ad quem* est le but vers lequel on tend ; ce qui était ici le ciel.

(3) Cet article est contraire à l'erreur de ceux qui ont prétendu que le Christ était resté dans l'arche d'alliance pendant les quarante jours qui se sont écoulés depuis sa résurrection jusqu'à l'ascension.

3. Le jour même de la résurrection, l'Evangile nous apprend que le Christ a apparu cinq fois, comme le dit saint Augustin (*Lib.* III *de consens. Evang.* cap. ult.) : 1° il apparut aux saintes femmes près du tombeau ; 2° à ces mêmes femmes lorsqu'elles revenaient du tombeau ; 3° à saint Pierre ; 4° à deux de ses disciples qui allaient dans un château ; 5° à plusieurs des apôtres qui étaient à Jérusalem, parmi lesquels ne se trouva pas Thomas. Il semble donc que les autres jours avant son ascension, il ait dû aussi apparaître au moins plusieurs fois.

4. Le Seigneur avant sa passion avait dit à ses disciples (Matth. XXVI, 32) : *Après que je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée ;* c'est aussi ce que dit l'ange et le Seigneur lui-même aux saintes femmes après sa résurrection. Et cependant on le vit auparavant à Jérusalem, le jour même de sa résurrection, comme nous l'avons dit (art. préc.), et huit jours après, comme on le voit (Joan. XX). Il ne semble donc pas qu'il ait vécu avec ses disciples de la manière qui convenait après sa résurrection.

Mais c'est le *contraire.* L'Evangile dit (Joan. XX, 29) : qu'*après huit jours le Christ apparut à ses disciples.* Il ne conversait donc pas continuellement avec eux.

CONCLUSION. — Après sa résurrection le Christ n'a pas dû converser longtemps avec ses disciples, dans la crainte qu'on ne crût qu'il était revenu à la vie mortelle, mais il a dû seulement leur apparaître pendant un temps, pour montrer qu'il était véritablement ressuscité.

Il faut répondre qu'à l'égard de la résurrection du Christ il y avait deux choses à faire connaître à ses disciples : la vérité de la résurrection et la gloire du Christ ressuscité. Pour manifester la vérité de sa résurrection, il suffit que le Christ leur ait apparu plusieurs fois, qu'il ait parlé familièrement avec eux, qu'il ait bu et mangé et qu'il leur ait donné à palper son corps. Mais pour manifester sa gloire, il n'a pas voulu converser continuellement avec eux, comme il l'avait fait auparavant, dans la crainte qu'il ne parût être ressuscité avec la même vie que celle qu'il avait eue précédemment. C'est pourquoi il dit lui-même (Luc. ult. 44) : *Ce que vous voyez est l'accomplissement de ce que je vous ai dit*, *lorsque j'étais encore avec vous.* Il était alors présent corporellement au milieu d'eux, mais auparavant il l'avait été non-seulement corporellement, mais encore avec un corps mortel comme les leurs. Aussi Bède expliquant ces paroles : *Cum adhuc essem vobiscum*, dit (*in Luc.* cap. 97) : *Quand j'étais encore avec vous*, c'est-à-dire quand j'étais encore dans une chair mortelle telle que celle que vous avez. A la vérité il était ressuscité dans la même chair, mais elle n'était plus mortelle comme la nôtre.

Il faut répondre au *premier* argument, que des apparitions fréquentes du Christ suffisaient pour rendre les disciples certains de la vérité de la résurrection. Mais une conversation continue aurait pu les induire en erreur et leur faire croire qu'il était ressuscité avec une vie semblable à celle qu'il avait eue auparavant. Quant aux consolations qu'ils auraient pu tirer de sa présence continue, il les leur promit dans l'autre vie en leur disant (Joan. XVI, 22) : *Je vous reverrai*, *et alors votre cœur se réjouira et personne ne vous ravira votre joie.*

Il faut répondre au *second*, que si le Christ ne conversait pas continuellement avec ses disciples, ce n'est pas parce qu'il pensait qu'il était convenable qu'il fût ailleurs, mais parce qu'il jugeait plus avantageux pour leur instruction qu'il ne fût pas constamment avec eux, et cela pour la raison que nous avons donnée (*in corp.*). D'ailleurs on ne sait pas en quels lieux

il était corporellement dans les intervalles (1), puisque l'Ecriture n'en dit rien et que sa domination s'étend partout.

Il faut répondre au *troisième*, que le premier jour il a apparu plus souvent, parce que ses disciples devaient être avertis par plusieurs preuves de sa résurrection, afin qu'ils y crussent dès le commencement. Mais après qu'ils eurent reçu la foi sur ce point, il n'était pas nécessaire, quand leur conviction a été formée, qu'ils fussent instruits par des apparitions aussi fréquentes. Ainsi on ne voit pas dans l'Evangile qu'après le premier jour il leur ait apparu plus de cinq fois. Car, comme le dit saint Augustin (*Lib.* III *de cons. Evang.* cap. ult.), après les cinq premières apparitions il leur apparut une sixième fois quand Thomas le vit; une septième sur la mer de Tibériade, à la pêche des poissons; une huitième sur la montagne de Galilée, d'après saint Matthieu; une neuvième, d'après saint Marc, dans le dernier repas, parce que, depuis ce moment, ses disciples ne devaient plus manger avec lui sur la terre; une dixième, le jour même de l'ascension, n'étant déjà plus sur la terre, mais s'élevant dans les nues, lorsqu'il montait au ciel. A la vérité toutes ses actions n'ont pas été écrites, comme l'avoue saint Jean. Car il conversait souvent avec eux, avant son ascension, et il le faisait pour les consoler. Ainsi, saint Paul rapporte (I. *Cor.* XV, 6) : *Qu'il fut vu en une seule fois par plus de cinq cents frères et qu'ensuite il se montra à Jacques et aux apôtres*, et l'Evangile ne fait pas mention de ces apparitions.

Il faut répondre au *quatrième*, que saint Chrysostome expliquant ce passage (*Hom.* XXVI) : *Après que je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée*, dit (*Hom.* LXXXIII *in Math.*) : Il ne va pas dans une contrée éloignée pour leur apparaître, mais il s'est montré à eux dans la nation et dans le pays même où ils avaient le plus conversé avec lui, afin qu'ils fussent convaincus par là que celui qui est ressuscité était bien le même que celui qui a été crucifié. C'est pourquoi il dit qu'il va en Galilée pour les délivrer de la crainte des Juifs. Par conséquent, comme l'observe saint Ambroise (*Sup. Luc.* in fin. com.), le Seigneur avait promis à ses disciples qu'ils le verraient en Galilée, mais il leur a apparu d'abord dans le conclave où la crainte les tenait renfermés (et il n'a pas en cela manqué à sa promesse, il s'est au contraire empressé par bonté à la remplir), mais ensuite après qu'ils eurent repris courage, ils allèrent en Galilée. — D'ailleurs, rien n'empêche de dire qu'il y en eut quelques-uns dans le conclave et un plus grand nombre sur la montagne. Car, comme le remarque Eusèbe (hab. in *Cat. div. Thom.* sup. illud. Luc. ult. *Stetit in medio*), les deux évangélistes, c'est-à-dire saint Luc et saint Jean, rapportent qu'il n'apparut qu'aux onze apôtres dans Jérusalem, tandis que les deux autres disent que l'ange et le Sauveur n'ordonnèrent pas seulement aux onze d'aller dans la Galilée, mais ils l'ordonnèrent encore à tous les disciples et à tous les frères, et c'est d'eux que parle saint Paul quand il dit : *qu'il apparut en une fois à plus de cinq cents frères.* — La réponse la plus vraie c'est que d'abord il s'est montré une fois ou deux à ceux qui étaient cachés à Jérusalem pour les consoler; au lieu que dans la Galilée on ne l'a pas vu en secret, ni une fois ou deux, mais il y a apparu avec une grande puissance, prouvant par une foule de prodiges qu'il était vivant, malgré sa passion, comme l'atteste saint Luc (*Act.* I). Ou bien, comme le dit saint Augustin (*Lib.* III *de consens. Evang.* cap. ult. ad fin.) : Ce que l'ange et le Seigneur ont dit, en annonçant qu'il les précéderait en Galilée, doit s'entendre prophétiquement. Car le mot Galilée signifie transmigration, ce qui indi-

(1) On ne pourrait pas, sans témérité, soutenir qu'il a été pendant ce temps dans un endroit plutôt que dans un autre.

que que la grâce du Christ devait passer du peuple d'Israël dans les gentils, qui n'auraient pas cru aux prédications des apôtres, si le Seigneur ne leur eût préparé la voie dans les cœurs des hommes, et c'est ce qu'on entend par ces paroles : *Il vous précédera en Galilée.* Ou bien si on prend le mot Galilée selon qu'il signifie révélation, on ne doit plus considérer le Christ sous la forme de l'esclave, mais sous la forme par laquelle il est égal à son Père et qu'il a promise à ceux qui l'aiment. Il nous a précédés dans ce lieu d'où il n'est pas sorti en venant à nous et où il est arrivé avant nous sans nous abandonner.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL DU APPARAITRE A SES DISCIPLES SOUS UNE AUTRE FORME QUE LA SIENNE?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû apparaître à ses disciples sous une autre forme que la sienne. Car il ne peut paraître d'une manière vraie que ce qu'il est. Or, dans le Christ il n'y a eu qu'une seule forme, ou qu'une seule physionomie. S'il a apparu sous une autre, son apparition n'a donc pas été véritable, mais feinte, ce qui répugne; parce que, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 13), si le Christ trompe, il n'est pas la vérité. Cependant il est la vérité, et par conséquent il semble qu'il n'ait pas dû apparaître à ses disciples sous une autre forme.

2. Rien ne peut apparaître sous une autre forme que celle qu'il a, sans que les yeux de ceux qui le voient soient sous l'influence de quelques prestiges. Or, ces prestiges étant l'effet des arts magiques, ne conviennent pas au Christ, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* VI, 15) : *Qu'y a-t-il de commun entre le Christ et Bélial?* Il semble donc qu'il n'ait pas dû apparaître sous une autre forme.

3. Comme l'Ecriture sainte rend notre foi certaine; de même les disciples ont été rendus certains de la foi dans la résurrection du Christ par ses apparitions. Or, comme le dit saint Augustin (*Epist. ad Hier.* epist. VIII, cap. 3, et ep. IX, cap. 3), si l'on rencontrait dans les Ecritures un seul mensonge, leur autorité serait entièrement détruite. Si donc le Christ était apparu à ses disciples une seule fois autrement qu'il n'est, tout ce que ses disciples ont vu en lui depuis sa résurrection se trouverait par là infirmé; ce qui répugne. Il n'a donc pas dû se montrer sous une autre forme.

Mais c'est le *contraire.* Saint Marc dit (ult. 12) : *Après cela il apparut sous une autre forme à deux d'entre eux qui s'en allaient à la campagne.*

CONCLUSION. — Le Christ après sa résurrection a dû apparaître sous sa propre forme à ceux qui étaient disposés à croire, mais pour ceux qui étaient moins bien disposés il a dû changer sa forme selon leur disposition diverse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), la résurrection du Christ a dû être manifestée aux hommes de la même manière que les choses divines leur sont révélées. Or, les choses divines sont manifestées aux hommes de différentes manières, selon leurs différentes dispositions. En effet, ceux qui ont l'esprit bien disposé les perçoivent véritablement telles qu'elles sont; au lieu que ceux qui n'ont pas l'esprit bien disposé les perçoivent avec un mélange de doute ou d'erreur : *Car l'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'esprit de Dieu,* comme le dit saint Paul (I. *Cor.* II, 14). C'est pourquoi le Christ après sa résurrection a apparu sous sa propre forme à ceux qui étaient bien disposés à croire, tandis qu'il a apparu sous une autre à ceux qui semblaient être tièdes dans la foi. C'est ce qui leur faisait dire (Luc. ult. 21) : *Nous espérions qu'il rachèterait Israël.* D'où saint Grégoire observe (*Hom.* XXIII *in Evang.*) qu'il s'est montré à eux corporellement, tel qu'il était dans leur

esprit; et parce que leur cœur était encore éloigné de la foi, il feignit qu'il allait plus loin, comme s'il eût été un étranger.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De quæst. Evang.* lib. II, quæst. ult.), toutes les fictions ne sont pas des mensonges, mais il y a mensonge quand nous feignons quelque chose qui ne signifie rien. Lorsque nos fictions ont une signification, elles ne sont pas des mensonges, mais une figure de la vérité; autrement tout ce que les sages et les saints ont dit en figure, ou tout ce que le Seigneur a dit lui-même, serait considéré comme autant de mensonges; puisque la vérité ne consiste pas dans ces expressions, d'après notre manière ordinaire de penser. Mais comme il y a des paroles figurées, de même il y a des faits que l'on peut feindre sans mentir pour signifier une chose. Et c'est ce qui s'est passé à l'égard de la résurrection, comme nous l'avons dit.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* III *de consens. Evang.* cap. 25), le Seigneur pouvait transformer sa chair de manière que sa figure fût véritablement autre que ses disciples n'avaient l'habitude de la voir. Ainsi avant sa passion il s'est transformé sur la montagne, de telle sorte que son visage est devenu éclatant comme le soleil. Mais il n'en fut pas ainsi alors. Nous croyons avec raison que cet obstacle qui pesait sur leurs yeux fut l'œuvre de Satan qui les empêcha de reconnaître Jésus. C'est pourquoi l'Evangile dit (Luc. ult. 16) : que *leurs yeux étaient tenus comme fermés, afin qu'ils ne pussent le reconnaître.*

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison serait concluante, si sous l'aspect d'une figure étrangère, ils n'avaient pas été amenés à voir véritablement la face du Christ. Car, comme le dit saint Augustin (*ibid.*), le Christ a permis que leurs yeux restassent fermés, comme nous l'avons dit, jusqu'au sacrement du pain, afin que l'on comprît que c'est par la participation à l'unité de son corps qu'on écarte ce qui empêche de pouvoir le reconnaître. C'est pourquoi, ajoute le même docteur, leurs yeux s'ouvrirent et ils le connurent; non qu'ils aient marché auparavant les yeux fermés, mais parce qu'il y avait en eux quelque chose qui ne leur permettait pas de reconnaître ce qu'ils voyaient; comme aurait pu le faire, par exemple, un nuage ou une humeur qui se trouverait dans l'organe de la vue.

ARTICLE V. — LE CHRIST A-T-IL DU ÉTABLIR LA VÉRITÉ DE SA RÉSURRECTION PAR DES PREUVES (1)?

1. Il semble que le Christ n'ait pas dû montrer la vérité de sa résurrection par des preuves. Car saint Ambroise dit (*De fid.* lib. I, cap. 5) : Mettez de côté les arguments dès que vous cherchez la foi. Or, c'est la foi qu'on demande au sujet de la résurrection du Christ. Il n'y a donc pas lieu d'argumenter.

2. Saint Grégoire dit (*Hom.* XXVI *in Evang.*): La foi n'a pas de mérite dès que la raison humaine vient à son aide. Or, il n'appartenait pas au Christ de rendre inutile le mérite de la foi. Il ne lui appartenait donc pas non plus de prouver sa résurrection par des arguments.

3. Le Christ est venu en ce monde pour que les hommes arrivent par lui à la béatitude, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. X, 10) : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie et pour qu'ils l'aient plus abondamment.* Or, en donnant ces preuves il semble avoir mis un obstacle à la béatitude des hommes; car il est dit (Joan. XX, 29) : *Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont*

(1) Il faut distinguer ici deux sortes de preuves : les preuves purement rationnelles, qui font voir l'essence des choses en faisant naître l'évidence intrinsèque, et les preuves de fait, qui sont purement extrinsèques. Saint Thomas n'admet que ces dernières quand il s'agit de la foi.

cru. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû manifester sa résurrection par des preuves.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Act*. I, 3) que *le Christ apparut à ses disciples pendant quarante jours, leur démontrant par beaucoup de preuves qu'il était vivant et leur parlant du royaume de Dieu*.

CONCLUSION. — Le Christ n'a pas prouvé sa résurrection à ses disciples par des arguments évidents, mais il s'est contenté du témoignage de l'Ecriture; seulement il a démontré par des signes manifestes qu'il était véritablement ressuscité d'entre les morts.

Il faut répondre que le mot d'argument s'entend de deux manières. Quelquefois on entend par argument une raison qui nous rend certains d'une chose qui était auparavant douteuse; d'autres fois on entend par argument un signe sensible que l'on emploie pour faire connaître une vérité. C'est ainsi qu'Aristote se sert quelquefois du mot d'argument dans ses ouvrages (*Lib. de Rhet. ad Alex*. cap. 14 et 15). Si l'on prend le mot d'argument dans le premier sens, le Christ n'a pas prouvé sa résurrection à ses disciples par des arguments. Car ce genre de preuve serait parti de principes qui n'auraient rien appris aux disciples, s'ils n'avaient été préalablement connus d'eux, parce que l'inconnu ne peut mener au connu; ou bien s'ils avaient été connus d'eux, ils n'auraient pas été supérieurs à la raison humaine, et par conséquent ils auraient été impuissants pour établir la foi de la résurrection qui surpasse notre raison; car il faut que les prémisses et la conclusion soient du même genre (1), comme le dit Aristote (*Post*. lib. I, text. 20). Mais il leur a prouvé sa résurrection par l'autorité de l'Ecriture (2) qui est le fondement de la foi, puisqu'il a dit : *Il faut que tout ce qui a été écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les Psaumes et les prophètes, s'accomplisse* (Luc. ult. 44). — Si on entend le mot argument de la seconde manière, on dit que le Christ a manifesté sa résurrection par des arguments, dans le sens qu'il a montré par des signes évidents qu'il était véritablement ressuscité (3). C'est pourquoi dans le grec au lieu des mots *in multis argumentis*, on lit le mot τεκμήριον qui signifie *signe évident* pour prouver. Le Christ a donné à ses disciples des signes évidents de sa résurrection pour deux motifs : 1° Parce que leurs cœurs n'étaient pas disposés à croire facilement à sa résurrection. C'est pourquoi il leur dit (Luc. ult. 25) : *O insensés dont le cœur est tardif à croire*, et que d'après saint Marc (ult. 14) : *Il leur reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur*. 2° Pour rendre par les preuves qu'il leur a données leur témoignage plus efficace. Comme le disait saint Jean (I. *Epist*. I, 1) : *Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nos mains ont touché... voilà ce que nous attestons*.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Ambroise parle en cet endroit des arguments qui procèdent de la raison humaine et qui sont à la vérité impuissants pour montrer ce qui est de foi, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le mérite de la foi provient de ce que l'homme croit ce qu'il ne voit pas, d'après l'ordre de Dieu. Par conséquent le mérite n'est exclu que par la raison qui fait voir au moyen de la science ce que l'on propose à croire, et cette raison est la raison démonstrative. Mais le Christ n'a pas employé cette espèce de raison pour faire connaître sa résurrection.

(1) Autrement on tomberait dans le sophisme appelé *transitus à genere ad genus*.

(2) Ce genre d'arguments repose sur des faits, sur le fait de la révélation en général et de l'inspiration des livres saints en particulier.

(3) La résurrection étant un fait, elle ne peut être démontrée que par des faits.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*), le mérite de la béatitude que la foi produit n'est totalement exclu qu'autant que l'homme ne voudrait croire que ce qu'il voit. Mais quand quelqu'un croit ce qu'il ne voit pas d'après des signes qu'il a vus (1), cette circonstance ne détruit pas totalement la foi, ni son mérite. C'est ainsi que le Seigneur dit à Thomas (Joan. xx, 29) : *Parce que vous m'avez vu vous avez cru;* il a vu une chose et il en a cru une autre ; il a vu ses blessures et il a cru qu'il était Dieu. Mais celui qui ne demande pas ces secours pour croire, a une foi plus parfaite. Aussi le Seigneur dit à quelqu'un en lui reprochant son défaut de foi (Joan. iv, 48) : *Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croyez pas.* D'après cela on peut comprendre que ceux qui ont l'esprit disposé à croire à Dieu, même sans voir de prodiges, sont bienheureux comparativement à ceux qui ne croient qu'autant qu'ils en voient.

ARTICLE VI. — LES PREUVES DONT JÉSUS-CHRIST S'EST SERVI ONT-ELLES SUFFISAMMENT MANIFESTÉ SA RÉSURRECTION (2)?

1. Il semble que les preuves dont Jésus-Christ s'est servi n'aient pas suffisamment manifesté la vérité de sa résurrection. Car le Christ n'a rien montré à ses disciples après sa résurrection, que les anges qui ont apparu aux hommes ne leur aient montré ou n'aient pu leur montrer. En effet les anges se sont montrés souvent aux hommes sous une figure humaine ; ils parlaient avec eux, conversaient et mangeaient comme s'ils eussent été des hommes véritables ; comme on le voit (*Gen.* xviii) à l'égard des anges auxquels Abraham donna l'hospitalité, et de l'ange qui conduisit et qui ramena Tobie (*Lib. Tob.*). Cependant les anges n'ont pas de corps véritables qui leur soient naturellement unis, ce qui est exigé pour la résurrection. Les preuves que le Christ a données à ses disciples n'ont donc pas été suffisantes pour manifester sa résurrection.

2. Le Christ est ressuscité d'une résurrection glorieuse, c'est-à-dire qu'il avait tout à la fois la nature humaine avec la gloire. Or, il y a des choses que le Christ a montrées à ses disciples et qui paraissent être contraires à la nature humaine ; comme quand il s'est évanoui à leurs yeux et qu'il est entré près d'eux les portes fermées ; et il y en a d'autres qui paraissent être contraires à la gloire, comme l'action de boire et de manger, les cicatrices de ses plaies qu'il a conservées. Il semble donc que ces preuves n'aient pas été suffisantes, ni convenables pour faire croire à sa résurrection.

3. Le corps du Christ n'était pas tel après sa résurrection qu'il dût être touché par un mortel. C'est pourquoi il dit à Magdeleine (Joan. xx, 17) : *Ne me touchez pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père.* Il n'a donc pas été convenable que pour manifester la vérité de sa résurrection il se soit donné à palper à ses disciples.

4. Parmi les qualités d'un corps glorifié, la clarté paraît être la principale ; et cependant il n'en a donné aucune preuve dans sa résurrection. Il semble donc que ces arguments aient été insuffisants pour manifester la qualité de la résurrection du Christ.

5. Les anges qui ont été témoins de la résurrection paraissent insuffisants

(1) Les preuves sont alors purement extrinsèques, et c'est pour ce motif que le mérite de la foi n'en est pas affaibli.

(2) Cet article établit parfaitement que les apôtres n'ont pu être trompés au sujet de la résurrection du Christ. Les apologistes ont ajouté qu'ils n'avaient pas non plus trompé, et que, quand même ils l'auraient voulu, ils ne l'auraient pas pu. Voy. de la Luzerne, *Dissertation sur la vérité de la religion* ; Abbadie et Bergier, *Traité de la religion* ; Ditton, *La religion chrétienne prouvée par le seul fait de la mort de Jésus-Christ;* Sherlock, *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ examinés suivant les règles du barreau.*

par suite de la différence qu'il y a dans le récit des évangélistes. Car saint Matthieu nous montre l'ange assis sur la pierre, saint Marc décrit l'ange que les femmes virent après qu'elles furent entrées dans le tombeau; et d'après ces deux évangélistes il n'y avait qu'un ange, tandis que saint Jean dit qu'ils étaient deux assis (cap. XX) et que saint Luc les représente tous les deux debout (cap. XXIV). Ces témoignages de la résurrection ne paraissent donc pas convenables.

Mais c'est le *contraire*. Le Christ qui est la sagesse de Dieu dispose tout avec douceur et convenance, comme le dit le Sage (*Sap.* VIII).

CONCLUSION. — Le Christ a montré sa résurrection par des témoignages et des signes qui suffisent dans leur genre.

Il faut répondre que le Christ a manifesté sa résurrection de deux manières : par des témoignages et par des preuves ou des signes; et ces deux manifestations ont été l'une et l'autre suffisantes dans leur genre. En effet, il a fait usage de deux sortes de témoignage pour manifester sa résurrection à ses disciples, et ni l'un ni l'autre ne peut être rejeté. Le premier de ces témoignages est celui des anges qui ont annoncé aux saintes femmes la résurrection, comme le rapportent tous les évangélistes; l'autre est celui des Ecritures dont il s'est lui-même servi pour montrer sa résurrection, comme le dit saint Luc (ult.). — Quant aux preuves, elles ont été également suffisantes pour montrer que sa résurrection a été véritable et glorieuse. En effet il a montré la vérité de sa résurrection, d'abord du côté du corps, et il l'a fait de trois manières. 1° Il a prouvé que son corps était véritable et solide, que ce n'était pas un corps fantastique ou rare comme l'air, et il l'a fait en montrant qu'il était palpable. C'est pour cela qu'il dit (Luc. ult. 39) : *Palpez et voyez; car un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.* 2° Il a montré que son corps était un corps humain, en se faisant voir à leurs yeux avec son propre visage. 3° Il leur a démontré que c'était numériquement le même corps qu'il avait eu auparavant, en leur découvrant les cicatrices de ses plaies. D'où il leur dit (Luc. ult. 39) : *Regardez mes mains et mes pieds, et reconnaissez que c'est moi-même.* — Il a montré aussi la vérité de sa résurrection par rapport à son âme, qui s'est unie de nouveau à son corps. C'est ce qu'il a fait par les œuvres des trois vies qui existent dans l'homme : 1° par les œuvres de la vie nutritive, en ce qu'il a mangé et bu avec ses disciples, comme on le voit (Luc. ult.); 2° par les œuvres de la vie sensitive, en ce qu'il répondait aux questions de ses disciples et qu'il saluait ceux qui étaient présents, montrant par là qu'il les voyait et les entendait; 3° par les œuvres de la vie intellectuelle, en ce qu'il leur parlait et qu'il discutait avec eux sur les saintes Ecritures. Et pour qu'il ne manquât rien à la perfection de sa manifestation, il a montré aussi qu'il avait la nature divine par le miracle qu'il a fait en prenant des poissons, et ensuite parce qu'il s'est élevé au ciel sous leurs yeux. Car, comme il le dit lui-même (Joan. III, 13) : *Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, lequel est dans le ciel.* — Il a montré la gloire de sa résurrection à ses disciples, par là même qu'il est entré près d'eux les portes fermées. Car, d'après ce que dit saint Grégoire (*Hom.* XXVI *in Evang.*), le Seigneur leur a donné à palper le corps qui est entré dans le cénacle les portes fermées, pour montrer qu'après sa résurrection son corps était de même nature, mais qu'il différait sous le rapport de la gloire. De même il appartenait aussi à la propriété de la gloire *qu'il disparût subitement de devant leurs yeux*, comme le dit l'Evangile (Luc. ult.), parce que par là il montrait qu'il était

en son pouvoir d'être visible et invisible, ce qui appartient à la condition du corps glorieux, comme nous l'avons dit (quest. LIV, art. 1 ad 2, et art. 3 ad 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique chacun des arguments ne suffise pas pour manifester parfaitement la résurrection du Christ, cependant tous pris dans leur ensemble la manifestent parfaitement, surtout à cause du témoignage de l'Ecriture et des paroles des anges, et de l'assertion du Christ lui-même confirmée par des miracles. Mais les anges que l'on a vus n'assuraient pas qu'ils étaient des hommes, comme le Christ a assuré qu'il était homme véritablement. D'ailleurs le Christ et les anges n'ont pas mangé de la même manière; car les corps pris par les anges n'étant pas des corps vivants ou animés, ils ne mangeaient pas véritablement, quoiqu'ils eussent véritablement reçu les aliments et qu'ils les eussent fait passer dans la partie intérieure du corps qu'ils avaient pris. C'est pourquoi l'ange dit à Tobie (Tob. XII, 18) : *Quand j'étais avec vous..... je paraissais manger et boire avec vous, mais je fais usage d'une nourriture invisible.* Au contraire le corps du Christ ayant été véritablement animé, il a véritablement mangé. Car, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIII, cap. 22), les corps de ceux qui sont ressuscités ne perdront pas le pouvoir de manger, mais ils n'en éprouveront pas le besoin. C'est ce qui fait dire à Bède (cap. XCVII *in Luc.*) que le Christ a mangé pour montrer qu'il le pouvait, mais non par besoin.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), parmi les arguments employés par le Christ, les uns avaient pour but de prouver la vérité de sa nature humaine, les autres de prouver la gloire de son corps ressuscité. Or, la condition de la nature humaine, selon qu'elle est considérée en elle-même, c'est-à-dire quant à l'état présent, est contraire à la condition de la gloire, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XV, 43) : *Ce qui est sans force quand on le met en terre ressuscitera plein de vigueur.* C'est pourquoi les preuves qu'il apporte pour montrer la condition de la gloire paraissent être contraires à la nature, non d'une manière absolue, mais selon l'état présent et réciproquement. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Hom.* XXVI *in Ev.*) : que le Seigneur a montré deux choses étonnantes et absolument contraires l'une à l'autre d'après la raison humaine, lorsqu'après sa résurrection il a montré que son corps était incorruptible et cependant palpable.

Il faut répondre au *troisième*, que, d'après saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. CXXI), ces paroles du Seigneur : *Ne me touchez pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père,* doivent s'entendre de manière que la femme représente l'Eglise des gentils, qui n'a cru au Christ qu'après son ascension vers son Père. Ou bien Jésus a voulu qu'elle crût en lui, c'est-à-dire qu'elle sût dans son esprit qu'il est un avec son Père, parce qu'il s'élève en quelque sorte vers son Père par l'intimité de la pensée, celui qui avance assez en lui pour le reconnaître égal à son Père. Au lieu que cette femme qui le pleurait comme un homme croyait encore en lui charnellement. Quant à ce qu'il est rapporté ailleurs que Marie a touché le Christ, quand elle s'en est approchée avec d'autres femmes et qu'elle a tenu ses pieds embrassés, il n'y a pas en cela de difficulté, comme le dit Séverien (id hab. Chrysol. *Serm.* LXXVI), puisque l'un s'entend figurativement et l'autre se rapporte au sexe; l'un se dit de la grâce divine et l'autre de la nature humaine. Ou bien, d'après saint Chrysostome (*Hom.* LXXXV *in Joan.*), cette femme voulait encore converser avec le Christ, comme avant sa passion,

et elle ne pensait rien de grand dans sa joie, quoique le corps du Christ soit devenu beaucoup plus excellent depuis sa résurrection. C'est pourquoi il lui a dit : *Je ne suis pas encore monté vers mon Père,* comme s'il eût dit : ne pensez pas que je mène encore une vie terrestre; car si vous me voyez encore sur la terre, c'est que je ne suis pas encore monté vers mon Père, mais je suis sur le point d'y monter. D'où il ajoute : *Je monte vers mon Père et votre Père.*

Il faut répondre au *quatrième,* que, comme le dit saint Augustin (*Dial. ad Oros.* quest. XIV), le Seigneur est ressuscité avec un corps glorifié; mais il n'a pas voulu se montrer à ses disciples dans cette gloire, parce que leurs yeux n'auraient pu en supporter la clarté. Car si, avant de mourir pour nous et de ressusciter, ses disciples n'ont pu le voir quand il s'est transfiguré sur la montagne, à plus forte raison n'auraient-ils pas pu le voir avec sa chair glorifiée. Il faut aussi considérer qu'après la résurrection le Seigneur voulait surtout montrer qu'il était le même que celui qui était mort; ce qui l'en aurait empêché, s'il leur avait montré la clarté de son corps. Car le changement qui frappe la vue est celui qui montre le mieux la diversité de l'objet que l'on voit; parce que c'est surtout à la vue à juger des choses sensibles communes, parmi lesquelles se trouvent l'un et le multiple, le même et le divers. Mais avant sa passion, de peur que ses disciples ne méprisassent sa faiblesse à l'instant de sa mort, le Christ se proposait, au contraire, de leur faire voir la gloire de sa résurrection, que la clarté du corps démontre tout principalement. C'est pourquoi, avant sa passion, il a démontré sa gloire à ses disciples par la clarté, et après sa résurrection il l'a fait par d'autres preuves.

Il faut répondre au *cinquième,* que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* III *de consensu Evang.* cap. 24), nous pouvons concevoir que les saintes femmes n'ont vu qu'un ange, d'après saint Marc et saint Matthieu, de manière que nous supposions qu'elles sont entrées dans le tombeau, c'est-à-dire dans l'espace qui se trouvait environné de pierres, et que là elles ont vu un ange assis sur la pierre roulée de devant le sépulcre, comme le dit saint Matthieu, de telle sorte qu'il se trouvait assis à droite, d'après saint Marc; ensuite, quand elles regardèrent le lieu où avait été déposé le corps du Seigneur, elles virent deux autres anges, d'abord assis, comme le dit saint Jean, et qui se levèrent après de manière à paraître debout, comme le dit saint Luc.

QUESTION LVI.

DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST CONSIDÉRÉE COMME CAUSE.

Nous devons maintenant nous occuper de la résurrection du Christ, considérée comme cause. — A cet égard deux questions se présentent : 1° La résurrection du Christ est-elle cause de la nôtre? — 2° La résurrection du Christ est-elle cause de notre justification?

ARTICLE I. — LA RÉSURRECTION DU CHRIST EST-ELLE CAUSE DE LA RÉSURRECTION DES CORPS?

1. Il semble que la résurrection du Christ ne soit pas cause de la résurrection des corps. Car quand on pose une cause suffisante, il est nécessaire qu'on pose aussi l'effet. Si donc la résurrection du Christ est une cause suffisante de celle des corps, aussitôt qu'il a été ressuscité tous les morts ont dû ressusciter aussi.

2. La cause de la résurrection des morts est la justice divine, c'est-à-

dire c'est elle qui veut que les corps soient récompensés ou punis avec leurs âmes, comme ils ont participé à ses mérites ou à ses fautes, selon la pensée de saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. ult.) et de saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. IV, cap. 28). Or, il serait nécessaire que la justice de Dieu s'accomplît, quand même le Christ ne serait pas ressuscité. Par conséquent la résurrection du Christ n'est pas cause de la résurrection des corps.

3. Si la résurrection du Christ était la cause de la résurrection des corps, elle en serait ou la cause exemplaire, ou la cause efficiente, ou la cause méritoire. Or, elle n'en est pas la cause exemplaire; parce que c'est Dieu qui opérera la résurrection des corps, d'après ces paroles du Christ (Joan. V, 21) : *Comme le Père ressuscite les morts*, et Dieu n'a pas besoin de considérer un modèle hors de soi. Elle n'en est pas non plus la cause efficiente ; parce que la cause efficiente n'agit que par le contact spirituel ou corporel, et il est évident que la résurrection du Christ n'a pas de contact corporel avec les morts qui ressusciteront, en raison de la distance des temps et des lieux ; et elle n'a pas non plus le contact spirituel qui s'exerce par la foi et la charité, puisque les infidèles et les pécheurs ressusciteront aussi. Enfin elle n'en est pas la cause méritoire, parce que le Christ ressuscité n'était plus à l'état de voyageur et que par conséquent il ne pouvait plus mériter. D'où il résulte que la résurrection du Christ ne paraît être d'aucune manière la cause de la nôtre.

4. Puisque la mort est la privation de la vie, il semble que détruire la mort ne soit rien autre chose que de ramener à la vie, ce qui appartient à la résurrection. Or, le Christ en mourant a détruit notre mort. La mort du Christ est donc la cause de notre résurrection, et par conséquent nous ne devons pas l'attribuer à sa résurrection.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XV, 12) : *Si l'on prêche que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts*, etc., la glose dit (*interl.*) : qu'il est la cause efficiente de notre résurrection.

CONCLUSION. — Puisque le Christ est ressuscité comme étant les prémices de tous ceux qui dorment du sommeil de la mort, sa résurrection est cause de la nôtre.

Il faut répondre que ce qui est le premier dans un genre est cause de tout ce qui vient ensuite, comme le dit Aristote (*Met.* lib. II, text. 4). Or, la résurrection du Christ a été la première résurrection véritable, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LIII, art. 3). Par conséquent il faut que la résurrection du Christ soit cause de la nôtre, et c'est ce qui fait dire à saint Paul (I. *Cor.* XV, 20) : *Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts comme étant les prémices de ceux qui sont dans le sommeil de la mort; car c'est par un homme que la mort est venue, et c'est aussi par un homme que la résurrection des morts doit venir aussi.* Et c'est avec raison ; car le principe de la vie de l'homme est le Verbe de Dieu, dont il est dit (*Ps.* XXXV, 10) : *C'est en vous qu'est la source de vie.* C'est pourquoi il dit lui-même (Joan. V, 21) : *Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, de même le Fils vivifie ceux qu'il veut.* Or, l'ordre naturel des choses que Dieu a établies demande que toute cause opère d'abord sur ce qui lui est le plus proche et que par là elle opère sur les autres choses qui sont plus éloignées. C'est ainsi que le feu échauffe d'abord l'air qui est près de lui, et que par l'air il échauffe les corps qui sont à une certaine distance. Et Dieu lui-même éclaire d'abord les substances qui sont les plus près de lui, et par elles il éclaire celles qui en sont plus éloignées, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 13). C'est pourquoi le Verbe de Dieu accorde d'abord la vie immortelle au corps qui lui est

naturellement uni, et par ce corps il opère la résurrection dans tous les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit *(in corp. art.)*, la résurrection du Christ est la cause de la nôtre par la vertu du Verbe qui lui est uni; mais il l'opère selon sa volonté. C'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire que l'effet s'ensuive immédiatement, mais seulement selon la disposition du Verbe de Dieu; de telle sorte qu'il faut d'abord que dans cette vie passible et mortelle nous soyons semblables au Christ souffrant et mourant et qu'ensuite nous parvenions à participer à la ressemblance de sa résurrection elle-même.

Il faut répondre au *second*, que la justice de Dieu est la cause première de notre résurrection; mais que la résurrection du Christ en est la cause secondaire et pour ainsi dire instrumentale. Or, quoique la vertu d'un agent principal ne doive pas précisément être contrainte à employer tel ou tel instrument, cependant du moment qu'elle opère par un instrument, celui-ci devient cause efficiente. Ainsi la justice divine considérée en elle-même n'a pas été obligée à produire notre résurrection par la résurrection du Christ; car Dieu eût pu nous délivrer d'une autre manière que par la passion du Christ et sa résurrection, ainsi que nous l'avons dit (quest. XLVI, art. 2 et 3). Mais par là même qu'il a résolu de nous délivrer de cette manière, il est évident que la résurrection du Christ est la cause de la nôtre.

Il faut répondre au *troisième*, que la résurrection du Christ n'est pas, à proprement parler, la cause méritoire de la nôtre, mais elle en est la cause efficiente et exemplaire. Elle en est la cause efficiente en tant que l'humanité du Christ, selon qu'elle est ressuscitée (1), est en quelque sorte l'instrument de sa divinité et opère par sa vertu, tel que nous l'avons dit (quest. XIII, art. 2 et 3). C'est pourquoi comme les autres choses que le Christ a faites ou souffertes dans son humanité, nous sont salutaires d'après la vertu de sa divinité, ainsi que nous l'avons dit (quest. XLVIII, art. 6): de même sa résurrection est la cause efficiente de la nôtre par la vertu divine, dont le propre est de vivifier les morts. Cette vertu atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps, et ce contact virtuel suffit pour rendre compte de son efficacité. C'est pour cela que, comme nous l'avons dit *(in solut. præc.)*, la cause primordiale de la résurrection humaine est la justice divine qui donne au Christ le pouvoir de juger selon qu'il est le Fils de l'homme, et la vertu efficiente de sa résurrection s'étend non-seulement aux bons, mais encore aux méchants qui sont soumis à son jugement. D'ailleurs comme la résurrection du corps du Christ, par là même que ce corps est personnellement uni au Verbe, est la première dans le temps; de même elle est aussi la première en dignité et en perfection, comme le dit la glose (I. *Cor.* IV, sup. illud : *Primitiæ Christus*). Et parce que ce qui est le plus parfait est toujours le modèle de ce qui l'est moins selon son mode, il s'ensuit que la résurrection du Christ est la cause exemplaire de la nôtre. Cette cause est nécessaire non par rapport à celui qui ressuscite les morts, puisqu'il n'a pas besoin de type ou de modèle pour agir, mais par rapport à ceux qui sont ressuscités, parce qu'ils doivent être conformes à la résurrection du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (*Phil.* III, 21) : *Il transformera notre corps vil et abject pour le rendre conforme à son corps glorieux.* Cependant, quoique l'efficacité de la résurrection

(1) La vertu de ressusciter les morts lui a été communiquée dans sa résurrection par appropriation, comme elle a reçu celle de remettre les péchés, par suite de sa passion.

du Christ s'étende à la résurrection des bons aussi bien que des méchants ; sa vertu exemplaire ne s'étend proprement qu'aux bons (1), qui sont devenus conformes à sa filiation (2), selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VIII).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'en raison de son efficacité qui dépend de la vertu divine, la mort du Christ aussi bien que sa résurrection est communément la cause de la destruction de la mort aussi bien que de la réparation de la vie. Mais, à titre de cause exemplaire, la mort du Christ par laquelle il est sorti de cette vie mortelle est cause de la destruction de notre mort ; au lieu que sa résurrection par laquelle il a commencé sa vie immortelle est cause de la réparation de notre vie. Mais sa passion en est en outre la cause méritoire, comme nous l'avons dit (quest. XLVIII, art. 1).

ARTICLE II. — LA RÉSURRECTION DU CHRIST EST-ELLE CAUSE DE LA RÉSURRECTION DES AMES (3) ?

1. Il semble que la résurrection du Christ ne soit pas cause de la résurrection des âmes. Car saint Augustin dit (*Tract.* XXIII *sup. Joan.*) que les corps ressuscitent par la dispensation humaine, au lieu que les âmes ressuscitent par la substance de Dieu. Or, la résurrection du Christ n'appartient pas à la substance de Dieu, mais à la dispensation humaine. Par conséquent, quoique la résurrection du Christ soit la cause de la résurrection des corps, cependant elle ne paraît pas être la cause de la résurrection des âmes.

2. Le corps n'agit pas sur l'esprit. Or, la résurrection du Christ appartient à son corps qui est tombé sous les coups de la mort. Elle n'est donc pas cause de la résurrection des âmes.

3. La résurrection du Christ étant cause de la résurrection des corps, les corps de tous les hommes ressusciteront, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XV, 51) : *Nous ressusciterons tous.* Or, les âmes de tous les hommes ne ressusciteront pas, parce qu'il y en a *qui iront au supplice éternel*, comme le dit l'Evangile (Matth. XXV, 46). La résurrection du Christ n'est donc pas cause de la résurrection des âmes.

4. La résurrection des âmes est produite par la rémission des péchés. Or, les péchés ont été remis par la passion du Christ, d'après ces paroles (*Apoc.* I, 5) : *Il nous a lavés de nos péchés dans son sang.* La passion du Christ est donc plutôt cause de la résurrection des âmes que sa résurrection.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* IV, 25) : *Il est ressuscité pour notre justification*, qui n'est rien autre chose que la résurrection des âmes. Et sur ces paroles (*Ps.* XXIX, *Ad vesperum demorabitur fletus*), la glose dit que la résurrection du Christ est cause de la nôtre ; qu'elle est cause de la résurrection de notre âme dans le présent et de celle de notre corps dans l'avenir.

CONCLUSION. — Puisque la résurrection du Christ agit en vertu de la divinité, non-seulement elle est la cause efficiente et exemplaire de la résurrection des corps, mais encore de celle des âmes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), la résurrection du Christ agit en vertu de la divinité ; et elle s'étend non-seulement

(1) *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.*

(2) Il est le Fils naturel de Dieu, et nous en sommes les fils adoptifs.

(3) Saint Paul dit (*Rom.* XIV) : *In hoc mortuus est Christus et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur.* (II. *Cor.* V) : *Pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit.*

à la résurrection des corps, mais encore à celle des âmes ; car il dépend de Dieu que l'âme vive par la grâce et que le corps vive par l'âme. C'est pourquoi la résurrection du Christ a instrumentalement une vertu efficiente, non-seulement par rapport à la résurrection des corps, mais encore par rapport à la résurrection des âmes. Elle est aussi la cause exemplaire de la résurrection des âmes, parce que nous devons également ressembler par l'âme au Christ ressuscité. Car, selon la pensée de l'Apôtre (*Rom.* VI, 4) : *Comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père*, *de même nous devons marcher dans une voie nouvelle*, *et*, *comme le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus*, *de même il faut que nous nous considérions comme morts au péché pour revivre en lui.*

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin dit que la résurrection des âmes est produite par la substance de Dieu, quant à la participation, parce que c'est en participant à la bonté divine que les âmes deviennent bonnes et justes, et non en participant à une créature quelconque. C'est pourquoi, après avoir dit : Les âmes ressuscitent par la substance de Dieu, il ajoute : car l'âme devient heureuse par la participation de Dieu et non par la participation d'une âme sainte. Au contraire, c'est en participant à la gloire du corps du Christ que nos corps deviennent glorieux.

Il faut répondre au *second*, que l'efficacité de la résurrection du Christ arrive jusqu'à l'âme non par la vertu propre de son corps ressuscité, mais par la vertu de la divinité à laquelle il est personnellement uni.

Il faut répondre au *troisième*, que la résurrection des âmes appartient au mérite qui est l'effet de la justification ; au lieu que la résurrection des corps se rapporte aux peines ou aux récompenses qui sont des effets du jugement. Or, il n'appartient pas au Christ de justifier tous les hommes, mais de les juger tous ; c'est pour cela qu'il les ressuscitera tous selon le corps, mais qu'il ne les ressuscite pas tous selon l'âme.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans la justification des âmes il y a deux choses, la rémission de la faute et le renouvellement de la vie par la grâce. Quant à l'efficacité qui est l'effet de la vertu divine, la passion du Christ aussi bien que sa résurrection est cause de notre justification sous ces deux rapports. Mais si nous considérons la cause exemplaire, la passion et la mort du Christ sont cause à ce titre de la rémission de la faute par laquelle nous mourons au péché : au lieu que la résurrection du Christ est cause de la vie nouvelle qui est produite par la grâce ou la justice. C'est pourquoi l'Apôtre dit (*Rom.* IV, 25) *qu'il a été livré* ou mis à mort *pour nos péchés*, c'est-à-dire pour les effacer ; *et qu'il est ressuscité pour notre justification*. Mais la passion du Christ en est la cause méritoire, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4).

QUESTION LVII.

DE L'ASCENSION DU CHRIST.

Nous avons ensuite à parler de l'ascension du Christ. — A cet égard six questions se présentent : 1° A-t-il été convenable que le Christ montât au ciel ? — 2° D'après quelle nature l'ascension lui convient-elle ? — 3° Est-il monté par sa vertu propre ? — 4° Est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels ? — 5° Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ? — 6° De l'effet de l'ascension.

ARTICLE I. — A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE QUE LE CHRIST MONTAT AU CIEL (1)?

1. Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ montât au ciel. Car Aristote dit (*De cœlo*, lib. II, text. 65 et 66) que les choses qui existent de la meilleure manière possèdent leur bien sans mouvement. Or, le Christ a existé de la manière la plus excellente : car d'après sa nature divine il est le souverain bien, et d'après sa nature humaine il a été souverainement glorifié. Il a donc son bien sans mouvement, et parce que l'ascension est un mouvement, il n'eût pas été convenable que le Christ l'opérât.

2. Tout ce qui se meut le fait pour arriver à quelque chose de mieux. Or, il n'a pas mieux valu pour le Christ d'être dans le ciel que sur la terre; car il n'a rien gagné en entrant dans le ciel, ni quant à l'âme, ni quant au corps. Il semble donc qu'il n'ait pas dû monter au ciel.

3. Le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour notre salut. Or, il aurait été plus avantageux pour les hommes qu'il restât toujours avec nous sur la terre. C'est pourquoi il a dit lui-même à ses disciples (Luc. XVII, 22) : *Il viendra un temps où vous désirerez voir un des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez point*. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ montât au ciel.

4. Comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XIV, cap. 29) : Le corps du Christ n'a point été changé après sa résurrection. Or, il n'est pas monté au ciel immédiatement après sa résurrection; car il dit lui-même, après qu'il a été ressuscité (Joan. XX, 17) : *Je ne suis pas encore monté vers mon Père*. Il semble donc qu'il n'ait pas dû non plus y monter après quarante jours.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. XX, 17) : *Je monte vers mon Père et votre Père.*

CONCLUSION. — Puisque le Christ a commencé après sa résurrection une vie immortelle, il n'a pas été convenable qu'il restât sur terre, mais il a dû monter au-dessus de tous les cieux.

Il faut répondre que le lieu doit être proportionné à celui qui l'occupe. Or, le Christ a commencé une vie immortelle et incorruptible par sa résurrection. Le lieu dans lequel nous habitons est le lieu de la génération et de la corruption, tandis que le lieu céleste est le lieu de l'incorruptibilité. C'est pourquoi il n'a pas été convenable que le Christ restât sur la terre après sa résurrection, mais il devait monter au ciel.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être le meilleur qui possède son bien sans mouvement est Dieu lui-même, parce qu'il est absolument immuable, d'après ces paroles du prophète (Mal. III, 6) : *Je suis le Seigneur et je ne change point*. Mais toute créature change d'une certaine manière, comme on le voit dans saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 14). Et parce que la nature que le Fils de Dieu a prise est restée une créature, comme il est évident d'après ce que nous avons dit (quest. II, art. 1, et art. 7 ad 1), il ne répugne pas qu'on lui attribue un mouvement.

Il faut répondre au *second*, que par son ascension au ciel, le Christ n'a rien gagné pour ce qui est de l'essence de la gloire, soit par rapport au corps, soit par rapport à l'âme, mais il y a cependant gagné quelque chose relativement à la convenance du lieu, ce qui appartient au bien-être de la gloire, non que son corps ait été plus parfait ou qu'il se soit mieux conservé par suite de l'action du corps céleste, mais seulement parce qu'il

(1) Il y a eu des hérétiques qui ont nié que le Christ fût monté au ciel, mais les symboles sont formels sur ce point : *Ascendit ad cœlos*, et l'Écriture rapporte le fait en plusieurs endroits (Marc. XVI) : *Dominus Jesus, postquàm locutus est eis, assumptus est in cœlum.* (*Act.* I): *Videntibus illis, elevatus est; et nubes suscepit eum ab oculis eorum.*

était convenable qu'il fût là. Cette faveur appartenait d'une certaine manière à sa gloire, et cette convenance lui a causé une certaine joie, non comme s'il eût commencé à jouir d'une chose nouvelle quand il est monté au ciel, mais il s'en est réjoui d'une nouvelle manière, comme d'une chose accomplie. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles (*Ps.* xv) : *Delectationes in dextera tua usque ad finem*, la glose dit (*ord. implic.*) : *J'éprouverai de la délectation et de la joie, quand je serai assis près de vous et soustrait aux regards des hommes.*

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la présence corporelle du Christ ait été dérobée aux fidèles par l'ascension, néanmoins la présence de sa divinité est toujours restée parmi eux, d'après ces paroles (Matth. ult. 20) : *Voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles.* Car, en montant au ciel, il n'a pas abandonné ceux qu'il a adoptés, comme le dit le pape saint Léon (*Serm.* II *De resurrect.* cap. 3). Au contraire, son ascension au ciel qui nous a privés de sa présence corporelle nous a été plus utile que s'il était resté corporellement parmi nous : 1° A cause de l'accroissement de la foi qui a pour objet ce qu'on ne voit pas. C'est pourquoi le Seigneur dit lui-même à ses disciples (Joan. XVI) que le Saint-Esprit, *lorsqu'il sera venu, convaincra le monde touchant la justice*, c'est-à-dire à l'égard de ceux qui croient, comme le dit saint Augustin (*Tract.* XCV *sup. Joan.*). Car la comparaison même des fidèles est le blâme des incrédules. Aussi il ajoute : *Parce que je m'en vais à mon Père et que vous ne me verrez plus. Car bienheureux ceux qui ne voient pas et qui croient.* Votre justice dont le monde sera convaincu consistera donc en ce que vous aurez cru en moi sans me voir. 2° Pour exciter notre espérance. C'est pour cela qu'il dit lui-même (Joan. XIV, 3) : *Quand je m'en serai allé et que je vous aurai préparé le lieu, je reviendrai et je vous prendrai avec moi afin que là où je serai vous y soyez aussi.* Car par là même que le Christ a placé dans le ciel la nature humaine qu'il a prise, il nous a donné l'espérance d'y parvenir, parce que *où sera le corps, les aigles s'assembleront*, comme le dit l'Evangile (Matth. XXIV, 28). C'est ce qui fait dire au prophète (Mich. II, 13) : *Il montera, ouvrant le chemin devant eux.* 3° Pour exciter en nous l'amour des choses du ciel. D'où l'Apôtre dit (*Coloss.* III, 1) : *Recherchez ce qui est dans le ciel où Jésus est assis à la droite de Dieu; n'ayez de goût que pour les choses du ciel et non pour celles de la terre.* Car, comme le dit le Christ lui-même (Matth. VI, 21) : *Où est votre trésor, là est votre cœur.* Et parce que l'Esprit-Saint est l'amour qui nous porte vers les choses célestes, c'est pour ce motif que le Seigneur dit à ses disciples (Joan. XVI, 7) : *Il vous est utile que je m'en aille; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point à vous, au lieu que si je m'en vais, je vous l'enverrai;* ce que saint Augustin explique en disant (*Tract.* XCIV) : Vous ne pouvez recevoir l'Esprit-Saint (1), tant que vous ne connaissez le Christ que selon la chair. Mais le Christ s'éloignant corporellement, non-seulement l'Esprit-Saint, mais le Père et le Fils ont été présents en eux spirituellement.

Il faut répondre au *quatrième*, que le ciel fut le lieu qui convenait au Christ ressuscité pour sa vie immortelle; cependant il a différé son ascension pour prouver la vérité de sa résurrection. D'où il est dit (*Act.* I, 3) : *Qu'après sa passion il montra à ses disciples par beaucoup de preuves qu'il était vivant pendant quarante jours.* A cette occasion la glose observe (*ord.*) que parce qu'il avait été mort pendant quarante heures, il veut montrer

(1) Les disciples ne pouvaient recevoir le Paraclet, parce que l'ascension a été la marque sensible de l'acceptation du sacrifice du Christ par son Père.

qu'il est vivant pendant quarante jours, ou bien on peut considérer ces quarante jours comme le type du siècle présent pendant lequel le Christ vit dans son Eglise, ou bien parce que l'homme est composé de quatre éléments et qu'il est fait pour observer les dix préceptes de la loi.

ARTICLE II. — CONVENAIT-IL AU CHRIST DE MONTER AU CIEL SELON SA NATURE DIVINE (1)?

1. Il semble qu'il convenait au Christ de monter au ciel selon sa nature divine. Car il est dit (*Ps.* XLVI, 6) : *Dieu est monté dans la joie*, et ailleurs (*Deut.* XXXIII, 26) : *Votre protecteur est celui qui est monté au ciel.* Or, ces choses sont dites de Dieu avant l'incarnation du Christ. Il a donc convenu au Christ de monter au ciel, comme Dieu.

2. C'est au même qu'il appartient de monter au ciel et d'en descendre, d'après ces paroles de saint Jean (III, 13) : *Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui en est descendu.* Et saint Paul dit (*Ephes.* IV, 10) : *Celui qui descend, c'est le même que celui qui monte.* Or, le Christ est descendu du ciel non-seulement comme homme, mais encore comme Dieu. Car ce n'était pas sa nature humaine qui était au ciel auparavant, mais sa nature divine. Il semble donc que le Christ soit monté au ciel, comme Dieu.

3. Le Christ est monté vers son Père par son ascension. Or, il n'est pas parvenu à égaler son Père, comme homme, puisqu'il dit : *Mon Père est plus grand que moi* (Joan. XIV, 28). Il semble donc que le Christ soit monté au ciel comme Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (*Ephes.* IV, 9) : *Pourquoi est-il dit qu'il est monté, sinon parce qu'il est descendu auparavant?* la glose dit (*ord. Pet. Lombard.*) qu'il est constant que le Christ est descendu et monté selon l'humanité.

CONCLUSION. — Le Christ est monté au ciel, non selon la nature divine qui ne l'a jamais abandonné, mais comme homme il est entré dans le ciel par la vertu de sa divinité.

Il faut répondre que le mot *selon* peut signifier deux choses, la condition de celui qui monte et la cause de son ascension. S'il désigne la condition de celui qui monte, alors l'action de monter ne peut convenir au Christ selon la condition de la nature divine, soit parce qu'il n'y a rien de plus élevé que la divinité, où il puisse monter; soit parce que l'ascension est un mouvement local qui ne convient pas à la nature divine qui est immuable et qui n'occupe pas de lieu. Mais de cette manière, l'ascension convient au Christ, selon la nature humaine qui est contenue dans un lieu et qui peut être soumise au mouvement. Par conséquent, nous pouvons dire en ce sens, que le Christ est monté au ciel selon qu'il est homme et non selon qu'il est Dieu. — Si le mot *selon* désigne la cause de l'ascension, puisque le Christ est monté au ciel par la vertu de sa divinité et non par la vertu de sa nature humaine, on doit dire qu'il y est monté non selon qu'il est homme, mais selon qu'il est Dieu. D'où saint Augustin dit (*Serm. de ascens.* III) : C'est par ce qui est de nous que le Fils de Dieu a été attaché à la croix, mais c'est par ce qui est de lui qu'il est monté au ciel.

(1) Cet article est une réfutation des disciples d'Apelle, qui prétendaient que le Christ est ressuscité et monté au ciel sans son corps; des carpocratiens, qui disaient qu'après le crucifiement du corps du Christ, son âme avait été reçue au ciel, et sa chair était restée en terre sans avoir été glorifiée; des passionistes, qui voulaient que le Christ eût quitté sa chair dans la passion, et qu'il fût ainsi monté au ciel, de manière que la divinité n'ait plus été unie à la chair. Le concile de Latran a condamné en ces termes toutes ces erreurs : ***Descendit ad inferos, resurrexit à mortuis, ascendit in cœlum, sed descendit in animâ, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque***

Il faut répondre au *premier* argument, que ces passages s'entendent prophétiquement de Dieu selon qu'il devait s'incarner. Cependant on peut dire que quoique le mot *monter* ne convienne pas à la nature divine dans son sens propre, cependant il peut lui convenir métaphoriquement. C'est ainsi qu'on dit qu'il monte dans le cœur de l'homme, quand il se le soumet et qu'il l'humilie, et on dit aussi métaphoriquement qu'il monte par rapport à toute créature, par là même qu'il la soumet à lui.

Il faut répondre au *second*, que c'est le même qui monte et qui descend. Car saint Augustin dit (*De symbol.* lib. IV, cap. 4) : Quel est celui qui descend? C'est le Dieu-homme. Et quel est celui qui monte? C'est encore le Dieu-homme? Cependant on attribue au Christ l'action de descendre de deux manières. Par l'une on dit qu'il est descendu du ciel; ce qui s'attribue au Dieu-homme selon qu'il est Dieu. En effet on ne doit pas entendre cette descente selon le mouvement local, mais par rapport à l'anéantissement qui lui a fait prendre la forme de l'esclave, lorsqu'il avait la forme de Dieu. Car, comme on dit qu'il a été anéanti, non parce qu'il a perdu sa plénitude, mais parce qu'il s'est uni à notre petitesse; de même on dit qu'il est descendu du ciel non parce qu'il l'a abandonné, mais parce qu'il a pris notre nature terrestre dans l'unité de sa personne. — L'autre descente est celle par laquelle *il est descendu dans les parties inférieures de la terre*, selon l'expression de l'Apôtre (*Ephes.* IV). Celle-là est locale, et par conséquent elle convient au Christ selon la condition de la nature humaine.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que le Christ est monté vers son Père, selon qu'il y est monté pour s'asseoir à sa droite; ce qui convient au Christ dans un sens selon la nature divine, et dans l'autre selon la nature humaine, comme nous le dirons (quest. seq. art. 3).

ARTICLE III. — LE CHRIST EST-IL MONTÉ AU CIEL PAR SA VERTU PROPRE?

1. Il semble que le Christ ne soit pas monté au ciel par sa vertu propre. Car il est dit (Marc. ult. 19) que *le Seigneur Jésus, après avoir parlé à ses disciples, fut élevé dans le ciel.* Et ailleurs (*Act.* I, 9), qu'*ils le virent s'élever en haut et qu'une nuée le déroba à leurs regards.* Or, ce qui est élevé (*assumitur, levatur*) paraît être mû par un autre. Le Christ n'a donc pas été élevé au ciel par sa vertu propre, mais par une vertu étrangère.

2. Le corps du Christ a été terrestre, comme nos corps le sont aussi. Or, il est contraire à la nature des corps terrestres de s'élever; et comme un mouvement qui est contraire à la nature d'un corps ne peut résulter de sa vertu propre, il s'ensuit que ce n'est pas par sa vertu propre que le Christ est monté au ciel.

3. La vertu propre du Christ est la vertu divine. Or, ce mouvement ne paraît pas avoir été produit par la vertu divine, parce que la vertu divine étant infinie, ce mouvement aurait été instantané, et par conséquent il n'aurait pas pu monter au ciel sous les yeux de ses disciples, comme le dit saint Luc (*Act.* I). Il semble donc que le Christ ne soit pas monté au ciel par sa vertu propre.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Is. LXIII, 1) : *Il s'avance, se faisant remarquer par la beauté de ses vêtements et par l'étendue de sa force.* Et saint Grégoire ajoute (*Hom.* XXIX *in Evang.*) : Il faut remarquer que l'Ecriture dit qu'Elie est monté sur un char, pour nous faire comprendre d'une manière sensible qu'un simple mortel avait besoin d'un secours étranger. Mais on ne voit pas que notre Rédempteur ait été soutenu ni par un char, ni par les anges, parce que celui qui avait fait toutes choses, était porté au-dessus de tout par sa vertu.

CONCLUSION. — Le Christ est monté au ciel par sa propre vertu, par sa vertu divine premièrement et secondairement par la vertu de l'âme glorifiée, qui faisait mouvoir le corps à son gré.

Il faut répondre que dans le Christ il y a deux sortes de nature, la nature divine et la nature humaine. Sa vertu propre peut donc se rapporter à l'une et à l'autre. Selon la nature humaine on peut considérer dans le Christ deux sortes de vertu : l'une naturelle qui procède des principes de cette nature ; il est évident qu'il n'est pas monté au ciel par cette vertu : l'autre qui réside dans sa nature humaine est la vertu de la gloire d'après laquelle il est monté au ciel. — Il y en a qui attribuent cette vertu à la nature de la quintessence (1), qui est la lumière, qu'ils supposent appartenir à la composition du corps humain et qui, disent-ils, réconcilie tous les éléments contraires et les réunit en un seul : en sorte que dans l'état de cette vie mortelle la nature élémentaire domine dans les corps humains, et c'est pour ce motif que selon la nature de l'élément prédominant le corps de l'homme tend vers le centre de la terre par sa vertu naturelle, au lieu que dans l'état de gloire la nature céleste sera prédominante, et c'est par sa tendance et sa vertu que le corps du Christ et ceux des saints montent vers le ciel. Nous avons déjà dit ce que nous pensons de cette opinion (part. I, quest. LXXVI, art. 7), et nous en parlerons plus longuement à l'occasion de la résurrection générale (*Supplem.* quest. LXXXIV, art. 1). — Mais cette opinion étant mise de côté, d'autres rendent compte de cette vertu d'après la nature de l'âme glorifiée, dont l'éclat doit rejaillir sur le corps pour le rendre glorieux, comme le dit saint Augustin (*Epist.* CXVIII *ad Diosc.*). Car le corps dans la gloire sera tellement soumis à l'âme bienheureuse que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. ult.), le corps sera immédiatement où l'esprit voudra, et l'esprit ne voudra rien qui ne puisse convenir à lui-même et au corps. Or, comme il convient qu'un corps glorieux et immortel soit dans un lieu céleste, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), il s'ensuit que le corps du Christ est monté au ciel d'après la vertu de son âme qui le voulait. Et comme le corps devient glorieux par la participation de l'âme, de même, selon l'expression de saint Augustin (*Tract.* XXIII *sup. Joan.*), l'âme devient bienheureuse par la participation de Dieu. Par conséquent la cause primitive de l'ascension du Christ au ciel, c'est la vertu divine. Ainsi donc il y est monté par sa vertu propre ; par sa vertu divine premièrement, et secondairement par la vertu de l'âme glorifiée qui meut le corps comme elle veut.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'on dise que le Christ est ressuscité par sa vertu propre, néanmoins il a été ressuscité par son Père, parce que la vertu du Père et du Fils est la même ; le Christ est aussi monté au ciel par sa vertu propre, mais cela n'empêche pas qu'il y ait été élevé par son Père.

Il faut répondre au *second*, que cette raison prouve que le Christ n'est pas monté au ciel par sa vertu propre qui est naturelle à la nature humaine ; néanmoins il y est monté par sa vertu propre qui est la vertu divine, et par sa vertu propre qui appartient à l'âme bienheureuse. Et quoique l'ascension soit contraire à la nature du corps humain dans l'état présent, où le corps n'est pas absolument soumis à l'esprit ; cependant elle ne sera pas contraire

(1) Cette quintessence ou cette cinquième essence est la lumière qu'on supposait émaner ou du ciel sidéral, ou du ciel cristallin, ou de l'empyrée, et par laquelle certains philosophes voulaient expliquer l'union de l'âme et du corps. Saint Thomas a exposé et réfuté ce sentiment dans son *Traité de l'âme*. Voy. tome II, page 31.

au corps glorieux dont la nature entière est totalement soumise à l'esprit.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la vertu divine soit infinie et opère infiniment pour ce qui est du sujet qui opère, cependant l'effet de sa vertu n'est produit dans les choses que selon leur capacité et selon les desseins de Dieu. Or, le corps n'est pas capable de recevoir localement un mouvement instantané; parce qu'il faut qu'il soit mesuré par l'espace, et c'est d'après les divisions de l'espace que se mesure le temps, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 36 et seq.). C'est pourquoi il ne faut pas qu'un corps mû par Dieu le soit instantanément; mais il faut qu'il le soit selon la rapidité que Dieu lui-même détermine.

ARTICLE IV. — LE CHRIST EST-IL MONTÉ AU-DESSUS DE TOUS LES CIEUX ?

1. Il semble que le Christ ne soit pas monté au-dessus de tous les cieux. Car il est dit (*Ps.* X, 5) : *Le Seigneur est dans son saint temple, le Seigneur a son trône dans le ciel.* Or, ce qui est dans le ciel n'est pas au-dessus du ciel. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

2. Il n'y a pas de lieu au-dessus de tous les cieux, comme le prouve Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 69). Or, il faut que tout corps existe dans un lieu. Le corps du Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

3. Deux corps ne peuvent exister dans le même lieu. Par conséquent, puisqu'on ne peut passer d'un extrême à un autre que par un milieu, il semble que le Christ n'aurait pu monter au-dessus de tous les cieux, à moins que le ciel ne fût divisé, ce qui est impossible.

4. Il est dit (*Act.* I, 9) : qu'*une nuée le déroba à leurs regards.* Or, les nuées ne peuvent pas être élevées au-dessus du ciel. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

5. Nous croyons que le Christ restera éternellement où il est monté. Or, ce qui est contre nature ne peut exister éternellement : parce que ce qui est selon la nature se rencontre dans le plus grand nombre d'individus et le plus souvent. Par conséquent, puisqu'il est contraire à la nature du corps terrestre d'être au-dessus du ciel, il semble que le corps du Christ n'y soit pas monté.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Eph.* IV, 10) : *Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout accomplir.*

CONCLUSION. — Puisque le corps glorieux du Christ a participé à la bonté divine de la manière la plus parfaite, il a été convenable qu'il fût élevé au-dessus de tous les cieux.

Il faut répondre que plus les corps participent parfaitement à la bonté divine et plus ils sont élevés dans l'ordre des choses corporelles qui est un ordre local. Ainsi nous remarquons que les corps qui sont les plus formels sont naturellement supérieurs aux autres, comme on le voit (*Phys.* lib. IV, impl. text. 43 et seq. *De cœlo*, lib. II, text. 30); car c'est par la forme que chaque corps participe à l'être divin, comme le dit encore Aristote (*Phys.* lib. I, text. 81). Or, un corps participe plus à la bonté divine par la gloire que tout corps naturel par la forme de sa nature; et parmi tous les corps glorieux il est évident que le corps du Christ est celui qui brille de la plus grande gloire. Par conséquent, il est très-convenable qu'il soit élevé au-dessus de tous les autres corps, et c'est pour cela que sur ces paroles de saint Paul (*Eph.* IV) : *Ascendens in altum*, la glose dit (*interl.*) : Il a été élevé sous le rapport du lieu et de la dignité.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le siége de Dieu est dans le ciel, non comme en un lieu qui contient Dieu, mais plutôt comme en un lieu qui est contenu par lui. Par conséquent il n'est pas nécessaire qu'une partie du ciel soit supérieure à lui, mais il faut qu'il soit au-dessus

de tous les cieux. Ainsi il est dit (*Ps.* VIII, 3) : *Votre magnificence, ô mon Dieu, est élevée au-dessus de tous les cieux.*

Il faut répondre au *second*, que le lieu a la nature du contenant; par conséquent le premier contenant a la nature du premier lieu, qui est le premier ciel. Ainsi selon que les corps ont besoin par eux-mêmes d'être dans un lieu, ils ont besoin au même titre d'être contenus par le corps céleste. Mais les corps glorieux et surtout le corps du Christ n'ont pas besoin d'être contenus de la sorte, parce qu'il ne reçoit rien des corps célestes, et qu'il reçoit tout de Dieu par l'intermédiaire de l'âme. Par conséquent rien n'empêche que le corps du Christ ne soit en dehors de la sphère des corps célestes et qu'il ne soit pas dans un lieu qui le contienne. Néanmoins il n'est pas nécessaire pour cela que hors du ciel il y ait du vide, parce que là il n'y a plus de lieu, et qu'il n'est pas possible de recevoir un corps. Cependant le Christ a eu le pouvoir d'y parvenir. Et quand Aristote prouve (*De cœlo,* lib. I) que hors du ciel il n'y a pas de corps, on ne doit entendre sa proposition que des corps à l'état naturel, comme on le voit par les preuves qu'il donne.

Il faut répondre au *troisième,* que quoique la nature des corps ne permette pas qu'ils existent plusieurs dans un même lieu, cependant Dieu peut faire, par miracle, qu'un corps existe simultanément avec un autre dans le même lieu, comme il l'a fait, quand le corps du Christ est sorti du sein de la bienheureuse Vierge et qu'il est entré près de ses disciples les portes fermées, selon l'observation de saint Grégoire (*Hom.* XXVI *in Evang.*). Le corps du Christ peut donc exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu, non d'après sa propriété, mais par la vertu divine qui l'assiste et qui opère cette merveille.

Il faut répondre au *quatrième,* que cette nuée n'a pas été un aide qui ait soutenu le Christ dans son ascension à la manière d'un véhicule, mais elle a apparu comme une marque de sa divinité, ainsi que la gloire du Dieu d'Israël apparaissait au-dessus du tabernacle dans une nuée.

Il faut répondre au *cinquième,* que le corps glorieux ne doit pas aux principes de sa nature de pouvoir être dans le ciel ou au-dessus du ciel; mais il tient cette prérogative de l'âme bienheureuse qui lui communique la gloire; et comme le mouvement d'ascension n'est pas violent pour un corps glorieux, de même le repos ne l'est pas non plus. Par conséquent rien n'empêche que son repos ne soit éternel.

ARTICLE V. — LE CORPS DU CHRIST EST-IL MONTÉ AU-DESSUS DE TOUTES LES CRÉATURES SPIRITUELLES?

1. Il semble que le corps du Christ ne soit pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles. Car on ne peut pas convenablement comparer des choses qui ne s'envisagent pas sous le même rapport. Or, le lieu n'est pas attribué de la même manière aux créatures corporelles et spirituelles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. LIII). Il semble donc qu'on ne puisse pas dire que le corps du Christ est monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

2. Saint Augustin dit (*Lib. de ver. relig.* cap. 55) que l'esprit l'emporte sur tous les corps. Or, le lieu le plus élevé est dû à ce qu'il y a de plus noble. Il semble donc que le Christ ne soit pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

3. Dans tout lieu il y a un corps, puisqu'il n'y a rien de vide dans la nature. Si donc aucun corps n'obtient un lieu plus élevé que l'esprit dans l'ordre des corps naturels, il n'y a pas de lieu au-dessus de toutes les

créatures spirituelles. Le corps du Christ n'a donc pas pu monter au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Eph.* I, 21) : *Il l'a placé au-dessus de toutes les principautés et de toutes les puissances et de tout ce qui peut avoir un nom dans le siècle présent et dans le siècle futur* (1).

CONCLUSION. — Quoique le corps du Christ ait été, selon la condition de sa nature, inférieur aux substances spirituelles, cependant, selon qu'il est uni à Dieu en personne, il l'emporte sur toutes les substances spirituelles; et c'est pour cela qu'il a été convenable qu'il fût élevé au-dessus de toutes les créatures.

Il faut répondre qu'on doit à une chose un lieu d'autant plus élevé qu'elle est plus noble; soit qu'on le lui doive à la manière du contact corporel, comme on le doit aux corps, soit qu'on le doive à la manière du contact spirituel, comme on le doit aux substances spirituelles. Ainsi le lieu céleste qui est le lieu le plus élevé est dû aux substances spirituelles d'après une certaine convenance, parce que ces substances sont les premières dans l'ordre des substances. Or, quoique le corps du Christ soit inférieur aux substances spirituelles, si l'on ne considère que la condition de la nature corporelle, cependant il l'emporte sur toutes ces substances, si l'on considère la dignité de l'union d'après laquelle il a été uni personnellement à Dieu. C'est pourquoi, d'après cette raison, il est convenable qu'il soit dans un lieu plus élevé au-dessus de toutes les créatures spirituelles. D'où saint Grégoire dit (*Hom.* XXIX *in Evang. Ascens.*) : que celui qui avait fait toutes choses était élevé par sa vertu au-dessus de tout ce qui existe.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le lieu s'attribue à la substance corporelle et à la substance spirituelle sous un rapport différent, cependant il y a de part et d'autre ce principe qui leur est commun, c'est que le lieu le plus élevé est attribué à la chose la plus noble.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur le corps du Christ considéré selon la condition de sa nature corporelle, mais non en raison de l'union.

Il faut répondre au *troisième*, que cette comparaison peut se considérer ou selon le rapport des lieux, et dans ce sens il n'y a pas de lieu assez élevé pour surpasser la dignité de la substance spirituelle, comme le suppose l'objection; ou selon la dignité des choses auxquelles le lieu est attribué. C'est dans ce sens qu'il est dû au corps du Christ qu'il soit au-dessus des créatures spirituelles.

ARTICLE VI. — L'ASCENSION DU CHRIST EST-ELLE CAUSE DE NOTRE SALUT (2)?

1. Il semble que l'ascension ne soit pas la cause de notre salut. Car le Christ a été cause de notre salut selon qu'il l'a mérité. Or, par son ascension il n'a rien mérité pour nous, parce que l'ascension appartient à la récompense de son exaltation et que le mérite et la récompense ne sont pas la même chose, pas plus que la voie et le terme. Il semble donc que l'ascension du Christ ne soit pas la cause de notre salut.

2. Si l'ascension du Christ est la cause de notre salut, il semble que ce soit surtout parce qu'elle est cause de la nôtre. Or, cet avantage nous a été conféré par sa passion; parce que, comme le dit saint Paul (*Heb.* x, 19) : *Nous avons par le sang du Christ la liberté d'entrer avec confiance dans le*

(1) Et ailleurs (*Ph.* II) : *Propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen.* (*Heb.* I) : *Sedet ad dexteram majestatis in excelsis, tantò melior angelis effectus, quantò differentiùs præ illis nomen hæreditavit.*

(2) Le concile de Nicée est formel sur ce point : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem ascendit in cœlum.*

sanctuaire. Il semble donc que l'ascension du Christ n'ait pas été cause de notre salut.

3. Le Christ nous a conféré le salut éternel, d'après ces paroles du prophète (Is. LI, 6) : *Mon salut existera éternellement*. Or, le Christ n'est pas monté au ciel pour y être éternellement, puisqu'il est dit (*Act.* I, 11) : *Comme vous l'avez vu monter au ciel, de même il viendra*. On lit aussi qu'il s'est montré à beaucoup de saints sur la terre depuis son ascension, comme on le rapporte de saint Paul (*Act.* IX). Il semble donc que son ascension ne soit pas cause de notre salut.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit lui-même (Joan. XVI, 7) : *Il vous est avantageux que je m'en aille*, c'est-à-dire que je m'éloigne de vous par l'ascension.

CONCLUSION. — L'ascension du Christ a été cause de notre salut, soit de notre part, selon que par son ascension notre âme est élevée vers lui, soit de sa part, selon qu'il nous a préparé le chemin qui mène au ciel.

Il faut répondre que l'ascension du Christ est cause de notre salut de deux manières : de notre part et de la sienne. De notre part en ce sens que par l'ascension du Christ notre âme est élevée vers lui; parce que par son ascension, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), il excite : 1° notre foi, 2° notre espérance, 3° notre charité; 4° il nous inspire un plus grand respect pour lui; car nous ne le considérons plus comme un homme terrestre, mais comme un Dieu céleste. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (II. *Cor.* V, 16) : *Si nous avons connu Jésus-Christ selon la chair*, c'est-à-dire si nous l'avons connu comme étant mortel et que par là nous l'ayons considéré simplement comme un homme, selon l'explication de la glose (*ord. et interl. Petri Lomb.*), *maintenant nous ne le connaissons plus de la sorte*. — De sa part, quant aux choses qu'il a faites il est monté au ciel pour notre salut. En effet, 1° il nous a préparé le chemin qui y mène, selon ses propres paroles (Joan. XIV, 2) : *Je vais vous préparer une place*, et d'après le prophète qui dit (Mich. II, 13) : qu'*il est monté au ciel leur ouvrant devant eux la voie*. Car, puisqu'il est notre chef, il faut que nous qui sommes ses membres nous allions là où la tête nous a précédés. C'est pourquoi il dit (Joan. XIV, 3) : *Il faut que vous soyez où je suis*. Et en preuve de cela il a emmené au ciel les âmes des saints qu'il avait fait sortir de l'enfer, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXVII, 17) citées par saint Paul (*Eph.* IV, 8) : *Etant monté en haut il a emmené captive une multitude de captifs*, c'est-à-dire que ceux qui avaient été retenus captifs par le démon ont été emmenés par lui dans le ciel, comme dans un lieu étranger à la nature humaine, les ayant conquis de la manière la plus glorieuse par la victoire qu'il a remportée sur leur ennemi. 2° Parce que comme le pontife entrait dans le sanctuaire sous l'Ancien Testament pour prier Dieu pour le peuple; de même le Christ est entré *dans le ciel pour intercéder pour nous*, selon l'expression de l'Apôtre (*Heb.* VII). Car sa nature humaine qu'il a emportée dans le ciel est par sa présence même une sorte d'intercession constante pour nous, puisque par là même que Dieu a ainsi exalté la nature humaine dans le Christ, il doit avoir aussi pitié de ceux pour lesquels son Fils a pris cette nature. 3° Afin qu'étant établi comme Dieu et comme Seigneur sur son trône céleste, il répande de là sur les hommes les dons divins, d'après cette pensée de saint Paul (*Eph.* IV, 10) : *Il est monté au-dessus de tous les cieux pour tout remplir*, c'est-à-dire, d'après la glose (*interl.*), pour tout remplir de ses dons.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ascension du Christ est la cause de notre salut, non comme cause méritoire, mais comme cause effi-

ciente, ainsi que nous l'avons dit de la résurrection (quest. préc. art. 1).

Il faut répondre au *second*, que la passion du Christ a été la cause de notre ascension au ciel, à proprement parler, en écartant le péché qui nous empêchait d'y aller et à titre de cause méritoire ; mais son ascension est directement la cause de la nôtre, parce qu'elle l'a commencée dans notre chef auquel il faut que les membres soient unis.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ en montant une fois au ciel a acquis pour lui et pour nous le droit éternel et la grâce inappréciable d'y rester toujours. Mais il ne déroge pas à ce droit, si par une dispense quelconque il descend quelquefois corporellement sur la terre, soit pour se montrer à tous les hommes comme dans le jugement, soit pour se montrer spécialement à quelqu'un, comme à saint Paul, ainsi qu'on le rapporte (*Act.* IX). Et dans la crainte qu'on ne croie que ce fait s'est passé sans que le Christ fût corporellement présent, et qu'il a seulement apparu d'une manière quelconque, saint Paul assure positivement le contraire quand il dit que ce fut pour confirmer la foi en sa résurrection, qu'*il s'est montré à lui qui est venu après tous les autres et qui n'est qu'un avorton* (I. *Cor.* XV, 8). Cette vision ne prouverait pas la vérité de la résurrection, si ce n'était pas le corps véritable du Christ que l'Apôtre eût vu.

QUESTION LVIII.

DU CHRIST SELON QU'IL EST ASSIS A LA DROITE DE SON PÈRE (1).

Après avoir parlé de l'ascension, nous devons nous occuper du Christ selon qu'il est assis à la droite de son Père. — A cet égard il y a quatre questions qui se présentent : 1° Le Christ est-il assis à la droite de Dieu son Père ? — 2° Cette chose lui convient-elle selon la nature divine ? — 3° Lui convient-elle selon la nature humaine ? — 4° Est-elle propre au Christ ?

ARTICLE I. — CONVIENT-IL AU CHRIST D'ÊTRE ASSIS A LA DROITE DE DIEU SON PÈRE ?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Christ de s'asseoir à la droite de Dieu son Père. Car la droite et la gauche sont des différences qui résultent de la position des corps. Or, rien de corporel ne convient à Dieu, parce que *Dieu est esprit*, comme on le voit (Joan. IV, 24). Il semble donc que le Christ ne soit pas assis à la droite de son Père.

2. Si quelqu'un est assis à la droite d'un autre, celui-ci est assis à la gauche du premier. Si donc le Christ est assis à la droite de son Père, il s'ensuit que le Père est assis à la gauche du Fils, ce qui n'est pas convenable.

3. S'asseoir et se tenir debout paraissent des positions contraires. Or, saint Etienne dit (*Act.* VII, 55) : *Voilà que je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme se tenant debout à la droite de la vertu de Dieu.* Il semble donc que le Christ ne soit pas assis à la droite de son Père.

Mais c'est le *contraire*. Saint Marc dit (ult. 19) : *Le Seigneur Jésus après qu'il leur eut parlé monta au ciel où il est assis à la droite de Dieu.*

CONCLUSION. — Il convient au Christ d'être assis à la droite de Dieu son Père, selon qu'il reste d'une manière éternelle et immuable dans la gloire du Père, et que régnant avec lui, il en reçoit le pouvoir de juger tous les hommes.

Il faut répondre que le mot *s'asseoir*, peut signifier deux choses : 1° le repos, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. ult. 49) : *Asseyez-vous là dans la ville ;* 2° la puissance royale ou judiciaire, d'après ces paroles du Sage (*Prov.* XX, 8) : *Le roi qui est assis sur son trône pour rendre la justice dissipe*

(1) Cette question a pour objet d'expliquer ces paroles du symbole : *Sedet ad dexteram Dei Patris*, qui sont empruntées d'ailleurs à l'Evangile (Marc. ult. 19).

tout le mal par son seul regard. Il a convenu au Christ de s'asseoir à la droite de son Père de ces deux manières. 1° Selon qu'il demeure d'une manière éternelle et immuable dans la béatitude de son Père qu'on appelle sa droite, selon cette expression du Psalmiste (*Ps.* xv, 10) : *Mes jouissances sont dans votre droite jusqu'à la fin.* C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De symb.* lib. I, cap. 4), que dans ce passage : *Il est assis à la droite*, le mot il est *assis* a le même sens que le verbe *habiter*, comme quand on dit de quelqu'un : il est resté (*sedit*) dans ce pays pendant trois ans. Par conséquent, ajoute-t-il, croyez donc que le Christ habite à la droite de Dieu le Père : car il est bienheureux, et c'est la béatitude elle-même qu'on désigne par la droite du Père. 2° On dit que le Christ est assis à la droite de Dieu le Père, selon qu'il règne avec lui et qu'il en reçoit la puissance judiciaire ; comme celui qui est assis près du roi à sa droite est l'assesseur qui règne et qui juge avec lui. D'où saint Augustin dit (*Serm. de symbol.* lib. II, cap. 7) : Par la droite entendez la puissance qu'a reçue de Dieu le Christ comme homme, de manière que celui qui était venu d'abord pour être jugé vienne ensuite pour juger les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'observe saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. IV, cap. 2), la droite du Père ne marque pas une différence locale, car comment celui qui ne peut être circonscrit dans un lieu pourrait-il avoir une droite localement ? En effet la droite et la gauche se rapportent aux choses qui sont circonscrites. Mais quand nous parlons de la droite du Père nous désignons la gloire et l'honneur de la divinité.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement suppose que le mot *s'asseoir à la droite* s'entend corporellement. D'où saint Augustin dit (*in quod. serm. de Symb.* lib. I, cap. 4) : Si nous entendions dans un sens charnel que le Christ est assis à la droite de son Père, il faudrait que celui-ci fût à sa gauche. Mais là, c'est-à-dire dans l'éternelle béatitude, tout est à droite, parce qu'il n'y a point de misère.

Il faut répondre au *troisième*, que, selon la remarque de saint Grégoire (*Hom. Ascens.* XXIX *in Ev.*), il appartient à celui qui juge d'être assis, et à celui qui combat ou qui aide d'être debout. Par conséquent saint Etienne dans le fort du combat vit debout celui qui l'aidait. Mais saint Marc nous représente le Christ assis après son ascension, parce qu'après la gloire de ce dernier mystère, on doit le voir apparaître à la fin comme juge.

ARTICLE II. — CONVIENT-IL AU CHRIST, COMME DIEU, D'ÊTRE ASSIS A LA DROITE DE SON PÈRE (1)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Christ, comme Dieu, d'être assis à la droite de son Père. Car le Christ, comme Dieu, est la droite du Père. Or, il ne semble pas que la droite de quelqu'un et celui qui est assis à sa droite soit une même chose. Le Christ, comme Dieu, n'est donc pas assis à la droite de son Père.

2. L'Evangile dit (Marc. ult. 19) : que *le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et qu'il s'assit à la droite de Dieu.* Or, le Christ n'a pas été enlevé au ciel comme Dieu. Ce n'est donc pas non plus comme Dieu qu'il est assis à la droite de son Père.

3. Le Christ, comme Dieu, est égal au Père et à l'Esprit-Saint. Si donc le Christ, comme Dieu, est assis à la droite du Père, pour la même raison l'Es-

(1) Le Christ nous dit lui-même qu'il est assis comme Dieu à la gloire de son Père (Matth. XXIII : *Quid vobis videtur de Christo? Cujus filius est? Dicunt ei David : ait illis : Quomodò ergò David in spiritu vocat eum Dominum, dicens : Dixit Dominus Domino meo : Sede à dextris meis? Si ergò David vocat eum Dominum, quomodò filius ejus est?*

prit-Saint sera assis à la droite du Père et du Fils, et le Père sera assis à la droite du Fils et de l'Esprit-Saint; ce qui ne se trouve nulle part.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. IV, cap. 2) : que nous appelons la droite du Père la gloire et l'honneur de la divinité, dans laquelle le Fils de Dieu a existé avant les siècles, comme Dieu et comme étant consubstantiel à son Père.

CONCLUSION. — Il est convenable de dire que le Christ, comme Dieu, est assis à la droite de Dieu son Père, dans le sens qu'il a avec le Père la gloire de la divinité, la béatitude et la puissance judiciaire.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), sous le nom de droite on peut comprendre trois choses : 1° d'après saint Jean Damascène, la gloire de la divinité; 2° selon saint Augustin (*Lib. cont. serm. Arian.* cap. 12, et *Lib.* I *de symb.* cap. 4), la béatitude du Père; 3° d'après le même docteur (*ibid. et sup. Ps.* CIX), la puissance judiciaire. Le mot *assis* désigne, suivant ce que nous avons vu (art. préc.), l'habitation dans un lieu, ou la dignité royale ou judiciaire. Par conséquent être assis à la droite du Père n'est rien autre chose que d'avoir simultanément avec le Père la gloire de la divinité et la béatitude et la puissance judiciaire, et de posséder toutes ces choses d'une manière immuable et royale. Or, c'est ce qui convient au Fils de Dieu comme Dieu. D'où il est manifeste que le Christ, comme Dieu, est assis à la droite du Père, de telle sorte cependant que la préposition *à*, qui est transitive (1), implique seulement une distinction personnelle et un ordre d'origine, mais non un degré de nature ou de dignité; ce qui n'existe pas dans les personnes divines, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXII).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le Fils de Dieu est la droite du Père par appropriation, de la même manière qu'on dit qu'il est la vertu du Père; mais la droite du Père, selon les trois significations que nous y avons attachées, est quelque chose de commun aux trois personnes.

Il faut répondre au *second*, que le Christ, comme homme, a été élevé à l'honneur divin que l'on désigne en disant qu'il est assis à la droite de son Père; mais cependant cet honneur divin lui convient, comme Dieu, non parce qu'il y a été élevé, mais par son origine éternelle.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne peut dire d'aucune manière que le Père est assis à la droite du Fils ou de l'Esprit-Saint; parce que le Fils et l'Esprit-Saint tirent leur origine du Père et non réciproquement. Mais on peut dire d'une manière propre que l'Esprit-Saint est assis à la droite du Père ou du Fils dans le sens que nous avons déterminé; quoique, d'après une certaine appropriation, on l'attribue au Fils auquel on approprie l'égalité, suivant cette pensée de saint Augustin, qui dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 5) que l'unité est dans le Père, l'égalité dans le Fils, et la connexion de l'unité et de l'égalité dans l'Esprit-Saint.

ARTICLE III. — CONVIENT-IL AU CHRIST D'ÊTRE ASSIS, COMME HOMME, A LA DROITE DU PÈRE (2)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Christ, comme homme, d'être assis à la droite du Père. Car, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.*

(1) On appelle ainsi une préposition qui marque le passage d'une chose à une autre. C'est ce qui fait dire aux grammairiens : *Constructio transitiva exigit diversitatem constructi, saltem secundum rationem.*

(2) Saint Jean dit (*Apoc.* V) : *Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem. Omnes audivi dicentes sedenti in trono et agno : Benedictio, et honor, et gloria, et potestas in sæcula sæculorum.*

lib. IV, cap. 2), nous appelons la droite du Père la gloire et l'honneur de la divinité. Or, l'honneur et la gloire de la divinité ne conviennent pas au Christ comme homme. Il semble donc que le Christ, comme homme, ne soit pas assis à la droite du Père.

2. L'honneur d'être assis à la droite de celui qui règne semble exclure la soumission; parce que celui qui est assis à la droite du roi, règne d'une certaine manière avec lui. Or, le Christ, comme homme, a été soumis à son Père, ainsi qu'on le voit (I. *Cor.* XV). Il semble donc que, comme homme, il ne soit pas à la droite du Père.

3. Sur ces paroles (*Rom.* VIII) : *qui est à la droite de Dieu*, la glose dit (*interl.* et *ord. Ambros.*) : qui est égal au Père relativement à l'honneur par lequel le Père est Dieu; ou bien à la droite du Père, c'est-à-dire qui est égal au Père pour les biens de Dieu les plus excellents. Et sur ces paroles (*Hebr.* I) : *Il est assis à la droite de la majesté au plus haut des cieux*, la glose (*interl.*) ajoute, c'est-à-dire qu'il est égal au Père au-dessus de tout, par le lieu et la dignité. Or, il ne convient pas au Christ, comme homme, d'être égal à Dieu; car, sous ce rapport, il dit lui-même (Joan. XIV, 28) : *Mon Père est plus grand que moi.* Il semble donc qu'il ne convienne pas au Christ, comme homme, d'être assis à la droite du Père.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib.* II *de symb.* cap. 7) : Entendez par la droite la puissance qu'a reçue cet homme que Dieu a pris, de manière que celui qui était venu d'abord pour être jugé vienne ensuite pour juger les autres.

CONCLUSION. — On dit que le Christ, comme Dieu, est assis à la droite de son Père, selon qu'il n'a qu'une même nature avec lui, mais comme homme il est aussi assis à sa droite, selon que l'homme marque le suppôt divin, digne du même honneur dans la nature qu'il a prise, et établi dans la jouissance la plus élevée des biens éternels.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), sous le nom de la droite du Père on comprend ou la gloire elle-même de la divinité, ou sa béatitude éternelle, ou la puissance judiciaire et royale. La préposition *à* désigne qu'on approche vers la droite; et cet accès indique dans le même sujet une convenance et une certaine distinction tout à la fois, comme nous l'avons vu (art. préc.). Ce qui peut avoir lieu de trois manières: 1° Il peut se faire que la convenance existe dans la nature et la distinction dans la personne. C'est ainsi que le Christ, selon qu'il est le Fils de Dieu, est assis à la droite du Père, parce qu'il a la même nature que lui. Par conséquent toutes les choses dont nous venons de parler conviennent essentiellement au Fils comme au Père, et c'est ce qui fait qu'on dit qu'il est égal au Père. 2° Il peut se faire que cet accès se rapporte à la grâce d'union qui implique au contraire la distinction de nature et l'unité de personne. Sous ce rapport le Christ, comme homme, est le Fils de Dieu, et par conséquent il est à droite du Père; de telle sorte cependant que le mot *comme* ne désigne pas la condition de la nature, mais l'unité du suppôt, ainsi que nous l'avons dit (quest. XVI, art. 10). 3° Cet accès peut s'entendre de la grâce habituelle qui est plus abondante dans le Christ que dans toutes les autres créatures, en ce sens que la nature humaine, dans le Christ, est plus heureuse que les autres créatures, et qu'elle a la puissance royale et judiciaire sur toutes les autres. — Par conséquent si le mot *comme* désigne la condition de la nature, le Christ, comme Dieu, est assis à la droite du Père, c'est-à-dire qu'il lui est égal; mais, comme homme, il est assis à la droite du Père, c'est-à-dire qu'il jouit des biens du Père mieux que toutes les autres créatures, en tant qu'il a une béatitude plus grande et qu'il a la puissance judiciaire. Mais si le mot

comme désigne l'unité du suppôt, alors, comme homme, il est également assis à la droite du Père, selon l'égalité d'honneur, en ce sens que nous rendons le même honneur au Fils de Dieu avec la nature qu'il a prise, ainsi que nous l'avons dit (quest. xxv, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'humanité du Christ considérée dans sa nature n'a pas la gloire ou l'honneur de la divinité, qu'elle possède cependant en raison de la personne à laquelle elle est unie. C'est pourquoi saint Jean Damascène ajoute : le Fils de Dieu, qui existe avant tous les siècles comme Dieu et consubstantiel à son Père, est assis dans cette gloire, c'est-à-dire dans la gloire de la divinité, avec sa chair qui est glorifiée avec lui ; car toute créature l'adore d'une seule et même adoration avec son corps.

Il faut répondre au *second*, que le Christ, comme homme, est soumis à son Père, selon que le mot *comme* désigne la condition de la nature. Sous ce rapport il ne lui convient pas d'être assis, comme homme, à la droite de son Père, à titre d'égal. Mais il lui convient d'être ainsi assis à la droite de son Père, selon que par là on désigne l'excellence de sa béatitude, et la puissance judiciaire qu'il a sur toutes les créatures.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'appartient pas à la nature humaine du Christ d'être égale au Père, mais seulement à la personne qui la prend ; au lieu qu'il convient à la nature qu'elle a prise de jouir des biens de Dieu les plus excellents selon qu'elle est au-dessus de toutes les créatures.

ARTICLE IV. — EST-IL PROPRE AU CHRIST D'ÊTRE ASSIS A LA DROITE DU PÈRE ?

1. Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être assis à la droite du Père. Car l'Apôtre dit (*Ephes.* II, 6) : que *Dieu nous a ressuscités avec Jésus-Christ et qu'il nous a fait asseoir avec lui dans le ciel.* Or, ce n'est pas le propre du Christ d'être ressuscité. Pour la même raison il ne lui est donc pas propre non plus d'être assis à la droite de Dieu au plus haut des cieux.

2. D'après saint Augustin (*De Symb.* lib. I, cap. 4) : quand on dit que le Christ est assis à la droite du Père, cela signifie qu'il habite dans sa béatitude. Or, ceci convient à beaucoup d'autres. Il semble donc que ce ne soit pas le propre du Christ d'être assis à la droite de son Père.

3. Le Christ a dit lui-même (*Apoc.* III, 21) : *Quiconque sera victorieux je le ferai asseoir avec moi sur mon trône, comme j'ai été moi-même victorieux et je me suis assis avec mon Père sur son trône.* Or, le Christ est assis à la droite de son Père par là même qu'il est assis sur son trône. Ceux qui sont victorieux sont donc aussi assis à la droite du Père.

4. Le Seigneur dit (Matth. xx, 23) : *Ce n'est pas à moi à vous donner d'être assis à ma droite ou à ma gauche, mais cela est réservé à ceux pour qui mon Père l'a préparé.* Or, ces paroles seraient vaines, si cet avantage n'avait pas été préparé à quelques-uns. Il n'a donc pas convenu au Christ seul de s'asseoir à la droite de son Père.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul demande (*Heb.* I, 13) : *Auquel des anges a-t-il jamais dit : Asseyez-vous à ma droite ;* c'est-à-dire jouissez de mes biens les plus excellents, ou soyez mon égal sous le rapport de la divinité. Et il se fait cette question pour dire que cette parole n'a été adressée à aucun. Or, les anges sont supérieurs aux autres créatures. A plus forte raison n'a-t-il convenu à aucun autre qu'au Christ de s'asseoir à la droite du Père.

CONCLUSION. — Il n'a convenu ni à l'ange, ni à l'homme, mais au Christ seul de s'asseoir à la droite de Dieu son Père, puisqu'il est seul égal en nature au Père selon la divinité, et que, comme homme, il a été mis au-dessus de toutes les créatures en possession des biens de son Père de la manière la plus excellente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (art. 2 et 3 préc.), on dit que le Christ est assis à la droite de son Père, en ce sens que d'après sa nature divine il lui est égal, et que d'après sa nature humaine il est en possession des biens divins d'une manière plus excellente que toutes les autres créatures. Ces deux choses ne conviennent l'une et l'autre qu'au Christ. Par conséquent il ne convient ni aux anges, ni aux hommes, ni à aucun autre qu'au Christ d'être assis à la droite du Père.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ étant notre chef, ce qui lui a été conféré nous a été aussi conféré en lui. C'est pourquoi parce qu'il est maintenant ressuscité, saint Paul dit que Dieu nous a ressuscités d'une certaine manière avec lui, quoique nous ne soyons pas encore ressuscités en nous-mêmes, et que nous devions seulement ressusciter, d'après ces paroles (*Rom.* VIII, 11) : *Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à nos corps mortels.* C'est d'après la même manière de parler que le même apôtre ajoute, qu'*il nous a fait asseoir avec lui dans le ciel,* c'est-à-dire que nous y sommes assis par là même que le Christ notre chef y est.

Il faut répondre au *second*, que parce que la droite est la béatitude divine, s'asseoir à la droite ne signifie pas simplement être dans la béatitude, mais avoir la béatitude avec une certaine puissance de domination, et l'avoir pour ainsi dire comme une chose propre et naturelle; ce qui ne convient qu'au Christ et ce qui ne peut convenir à aucune autre créature. Cependant on peut dire que tout saint qui est dans la béatitude, est placé à la droite de Dieu. C'est pourquoi il est dit (Matth. XXV, 33) que le Seigneur *mettra les brebis à droite.*

Il faut répondre au *troisième,* que le trône signifie la puissance judiciaire que le Christ tient de son Père, et c'est dans ce sens qu'on dit qu'il est assis sur le trône de son Père. Mais les autres saints tiennent cette puissance du Christ, et sous ce rapport on dit qu'ils sont assis sur le trône du Christ, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XIX, 28) : *Vous serez assis sur douze siéges pour juger les douze tribus d'Israël.*

Il faut répondre au *quatrième,* que, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* LXVI *sup. Matth.*), ce lieu, c'est-à-dire l'endroit où le Christ est assis à la droite de son Père, est inaccessible non-seulement à tous les hommes, mais encore aux anges; car saint Paul fait voir que c'est la prérogative principale du Fils unique de Dieu quand il dit : *Auquel des anges a-t-il été jamais dit : Asseyez-vous à ma droite?* Le Seigneur ne s'adresse donc pas à des hommes existant qui devaient s'asseoir dans le ciel, mais il répond en condescendant aux demandes de ceux qui l'interrogeaient : car ils ne demandaient qu'une seule faveur plus que les autres, c'était d'être debout près de lui. Toutefois on peut dire aussi que les enfants de Zébédée demandaient à avoir une certaine prééminence sur les autres en participant à sa puissance judiciaire; par conséquent ils ne demandaient pas à être assis à la droite ou à la gauche du Père, mais à la droite ou à la gauche du Christ.

QUESTION LIX.

DE LA PUISSANCE JUDICIAIRE DU CHRIST.

Nous devons enfin nous occuper de la puissance judiciaire du Christ. — A cet égard six questions se présentent : 1° Doit-on attribuer au Christ la puissance judiciaire? — 2° Lui convient-elle comme homme? — 3° L'a-t-il obtenue par ses mérites? — 4° Sa

puissance judiciaire est-elle universelle par rapport à tous les hommes? — 5° Indépendamment du jugement qu'il rend dans ce temps-ci, doit-on en attendre un autre qui soit universel? — 6° Sa puissance judiciaire s'étend-elle aussi aux anges? — Pour ce qui se rapporte à l'exécution du jugement dernier, nous en parlerons plus convenablement lorsque nous traiterons de ce qui appartient à la fin du monde (in Suppl. quest. LXXXVIII et seq.); mais maintenant il suffit de traiter uniquement les choses qui appartiennent à la dignité du Christ.

ARTICLE I. — LA PUISSANCE JUDICIAIRE DOIT-ELLE ÊTRE ATTRIBUÉE SPÉCIALEMENT AU CHRIST (1)?

1. Il semble que la puissance judiciaire ne doive pas être spécialement attribuée au Christ. Car il semble que le jugement des autres appartienne à leur Seigneur, d'où saint Paul dit (*Rom.* XIV, 4) : *Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'autrui?* Et, comme il est commun à la Trinité entière d'avoir un souverain domaine sur les créatures, on ne doit donc pas attribuer spécialement au Christ la puissance judiciaire.

2. Le prophète dit (Dan. VII, 9) : *L'ancien des juges s'assit*, puis il ajoute : *Le juge s'assit et les livres furent ouverts.* Or, par l'ancien des jours on entend le Père; parce que, comme le dit saint Hilaire (*De Trin.* lib. II) : L'éternité est dans le Père. On doit donc attribuer la puissance judiciaire plutôt au Père qu'au Christ.

3. Il semble que ce soit au même qu'il appartienne de juger et de convaincre. Or, il appartient à l'Esprit-Saint de convaincre; car le Seigneur dit (Joan. XVI, 8) : *Quand l'Esprit-Saint sera venu il convaincra le monde du péché, de la justice et du jugement.* La puissance judiciaire doit donc être attribuée plutôt à l'Esprit-Saint qu'au Christ.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit du Christ (*Act.* X, 42) : *Il a été établi par Dieu pour être le juge des vivants et des morts.*

CONCLUSION. — Puisque le Christ est la sagesse engendrée et la vérité qui procède du Père et qui le représente parfaitement, la puissance judiciaire ne convient qu'à lui.

Il faut répondre que pour juger il faut trois choses : 1° La puissance de contraindre ceux qu'on a au-dessus de soi; c'est ce qui fait dire au Sage (*Eccli.* VII, 6) : *Ne cherchez pas à devenir juge, si vous n'avez pas assez de force pour rompre les iniquités.* 2° Il faut le zèle de la justice pour qu'on juge non par haine ou par envie, mais d'après l'amour de la justice, suivant ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* III, 12) : *Le Seigneur châtie celui qu'il aime et il agit comme un père qui chérit son fils.* 3° Il faut la sagesse d'après laquelle le jugement est formé. C'est pourquoi il est dit (*Eccl.* XI, 1) : *Un juge sage jugera son peuple.* Les deux premières conditions sont des choses que l'on exige préalablement avant le jugement; mais il consiste à proprement parler dans la troisième qui constitue sa forme. Car la raison même du jugement est la loi de la sagesse ou de la vérité d'après laquelle on juge. Et, comme le Fils est la sagesse engendrée et la vérité qui procède du Père et qui le représente parfaitement, c'est pour ce motif que la puissance judiciaire lui est attribuée en propre. D'où saint Augustin dit (*De ver. relig.* cap. 31) : C'est cette vérité immuable qui est appelée avec raison la loi de tous les arts et l'art de l'artisan souverain et tout-puissant. Or, de même que nous jugeons bien des choses inférieures et selon les règles de la vérité, comme étant le propre de toutes les âmes raisonnables; ainsi lorsque nous sommes unis à la vérité souveraine, il n'y a qu'elle seule qui puisse

(1) Cet article a pour but d'expliquer ces paroles du symbole : *Iterùm venturus est judicare vivos et mortuos.*

juger de nous : et il n'y a personne qui juge d'elle, pas même le Père, puisqu'elle n'est pas moindre que lui. Et c'est pour cela que ce que le Père juge il le juge par elle. D'où il conclut : *Le Père ne juge donc personne, mais il a donné toute la puissance de juger à son Fils* (Joan. v, 22).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison prouve que la puissance judiciaire est commune à toute la Trinité, ce qui est vrai ; mais cependant par appropriation on attribue la puissance judiciaire au Fils, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. vi, cap. 10), on attribue au Père l'éternité à cause de l'idée de principe qui se trouve impliquée dans celle d'éternité. Saint Augustin dit de même que le Fils est l'art du Père. Par conséquent l'autorité du jugement est attribuée au Père selon qu'il est le principe du Fils, et la raison du jugement est attribuée au Fils qui est l'art et la sagesse du Père. Ainsi, comme le Père fait tout par le Fils, selon qu'il est son art, de même il juge tout par le Fils selon qu'il est sa sagesse et sa vérité. C'est ce que signifie le passage de Daniel où il dit : que *l'ancien des jours s'assit ;* car il ajoute que *le Fils de l'homme parvint jusqu'à l'ancien des jours, et que celui-ci lui donna la puissance, l'honneur et le royaume ;* ce qui nous fait comprendre que l'autorité du jugement est dans le Père et que le Fils a reçu de lui le pouvoir de juger.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. xcv), le Christ a dit que l'Esprit-Saint convaincra le monde du péché, comme s'il disait : Il répandra dans vos cœurs la charité ; car la crainte en étant bannie, vous aurez la liberté de convaincre le monde de ses crimes. Par conséquent le jugement est attribué à l'Esprit-Saint non par rapport à son essence, mais par rapport à l'énergie dont les hommes ont besoin pour le promulguer.

ARTICLE II. — LA PUISSANCE JUDICIAIRE CONVIENT-ELLE AU CHRIST COMME HOMME ?

1. Il semble que la puissance judiciaire ne convienne pas au Christ comme homme. Car saint Augustin dit (*Lib. de verâ relig.* cap. 31) que le jugement est attribué au Fils, selon qu'il est la loi elle-même de la vérité première. Or, ce caractère appartient au Christ comme Dieu. La puissance judiciaire ne lui convient donc pas comme homme, mais comme Dieu.

2. Il appartient à la puissance judiciaire de récompenser ceux qui agissent bien, comme il lui appartient aussi de punir les méchants. Or, la récompense des bonnes œuvres est la béatitude éternelle qui n'est donnée que par Dieu. Car saint Augustin dit (*Tract.* xxiii *sup. Joan.*) que l'on devient bienheureux en participant à la nature de Dieu, mais non en participant aux dons d'une âme sainte. Il semble donc que la puissance judiciaire ne convienne pas au Christ comme homme, mais comme Dieu.

3. Il appartient à la puissance judiciaire du Christ de juger les secrets des cœurs, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* iv, 5) : *Ne jugez point avant le temps jusqu'à ce que le Seigneur vienne ; c'est lui qui produira à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et qui manifestera les plus secrètes pensées des cœurs.* Or, ceci n'appartient qu'à la vertu divine, suivant ces paroles du prophète (Hier. xvii, 9) : *Le cœur de l'homme est mauvais et insondable, qui le connaîtra ? C'est moi qui suis le Seigneur : qui sonde les cœurs et qui éprouve les reins et qui rends à chacun selon la voie qu'il a suivie.* La puissance judiciaire ne convient donc pas au Christ, comme homme, mais comme Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit lui-même (Joan. v, 27) que *le Père lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme.*

CONCLUSION. — Puisque le Christ, comme homme, est le chef de toute l'Église, il lui convient, comme homme, d'avoir la puissance judiciaire.

Il faut répondre que saint Chrysostome (*Hom.* XXXVIII *sup. Joan.*) paraît penser que la puissance judiciaire ne convient pas au Christ comme homme, mais seulement comme Dieu. C'est pour ce motif qu'il explique dans ce sens le passage de saint Jean que nous venons de citer : *Il lui a donné la puissance de juger*, et il ajoute ensuite : *Parce qu'il est le Fils de l'homme, et ne vous en étonnez pas;* car il n'a pas reçu la puissance de juger parce qu'il est homme ; mais il juge parce qu'il est le Fils ineffable de Dieu. Et parce que ce qu'il disait était trop élevé pour se rapporter à l'homme, il a rejeté cette opinion en disant : ne vous étonnez pas; parce que celui qui est le Fils de l'homme est aussi le Fils de Dieu. Ce qu'il prouve en effet par la résurrection en ajoutant : *Le temps viendra où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu.* — Cependant il faut observer que quoique l'autorité première nécessaire pour juger soit en Dieu, néanmoins la puissance judiciaire est confiée par Dieu aux hommes par rapport à ceux qui sont soumis à leur juridiction. C'est pourquoi après avoir dit (*Deut.* I, 16) qu'*il faut juger selon la justice*, le législateur ajoute ensuite : *car c'est le jugement de Dieu*, c'est-à-dire, c'est par son autorité que vous jugez. Or, nous avons dit (quest. VIII, art. 1 et 3) que le Christ considéré dans sa nature humaine est le chef de toute l'Eglise et que Dieu a tout soumis sous ses pieds. Par conséquent il lui appartient, comme homme, d'avoir la puissance judiciaire. — C'est pour cette raison que saint Augustin dit (*Tract.* XIX *in Joan.*) que ce passage de l'Evangile doit s'entendre ainsi : *il lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme;* non à la vérité à cause de la condition de sa nature, parce qu'alors tous les hommes auraient cette puissance, comme l'objecte saint Chrysostome (*loc. cit.*), mais ceci appartient à la grâce de chef qu'il a reçue dans sa nature humaine. — La puissance judiciaire convient au Christ de cette manière selon la nature humaine pour trois motifs : 1° A cause des rapports de convenance et d'affinité qu'il a avec les hommes. Car de même que Dieu opère par les causes moyennes comme étant plus rapprochées des effets; de même il juge les hommes par l'homme-Dieu pour que son jugement leur soit plus doux. D'où saint Paul dit (*Hebr.* IV, 15) : *Nous n'avons pas un pontife qui ne puisse compatir à nos infirmités, puisqu'il a tout éprouvé pour nous ressembler, sauf le péché. Allons donc avec confiance vers le trône de sa grâce.* 2° Parce que dans le jugement final, comme l'observe saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. XXIII), il y aura la résurrection des corps des morts que Dieu fera revivre par le Fils de l'homme, comme c'est aussi par le même Christ, selon qu'il est le Fils de Dieu, qu'il ressuscite les âmes. 3° Parce que, selon la pensée du même docteur (*Lib. de Verb. Dom.* serm. ult. cap. 7), il était bon que ceux qui devaient être jugés vissent leur juge. Or, ceux qui devaient être jugés comprennent les bons et les méchants. Il fallait donc que dans le jugement il se montrât sous la forme de l'esclave aux bons et aux méchants, et qu'il ne conservât la forme de Dieu que pour les bons.

Il faut répondre au *premier* argument, que le jugement appartient à la vérité comme à sa règle, mais il appartient à l'homme qui a été imbu de la vérité, en ce sens qu'il ne fait pour ainsi dire qu'une même chose avec la vérité elle-même, étant en quelque sorte une loi et une justice vivante.

C'est ce qui fait dire à saint Augustin, d'après l'Apôtre (I. *Cor.* II, 15) : que *l'homme spirituel juge tout.* Or, l'âme du Christ a été plus unie à la vérité que toutes les autres créatures et elle en a été plus remplie, suivant cette expression de l'Evangile (Joan. I, 14) : *Nous le voyons plein de grâce et de vérité.* Sous ce rapport il appartient principalement à l'âme du Christ de tout juger.

Il faut répondre au *second,* qu'il n'appartient qu'à Dieu de rendre les âmes bienheureuses par sa participation, mais il convient au Christ d'amener les hommes à la béatitude, selon qu'il est leur chef et l'auteur de leur salut, d'après ces paroles de saint Paul (*Heb.* II, 10) : *Il était convenable que celui qui a conduit à la gloire ses enfants en si grand nombre fût par sa passion l'auteur de leur salut.*

Il faut répondre au *troisième,* qu'il n'appartient qu'à Dieu de juger et de connaître par lui-même les secrets des cœurs; mais, par suite de l'action de la divinité sur l'âme du Christ, il lui a convenu de les connaître et de les juger, comme nous l'avons dit en traitant de la science du Christ (quest. V, art. 2). C'est pourquoi il est dit (*Rom.* II, 16) : *Il paraîtra au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ les secrets des hommes.*

ARTICLE III. — LE CHRIST A-T-IL ACQUIS PAR SES MÉRITES LA PUISSANCE JUDICIAIRE?

1. Il semble que le Christ n'ait pas acquis par ses mérites la puissance judiciaire. Car cette puissance résulte de la dignité royale, suivant ces paroles du Sage (*Prov.* XX, 8) : *Le roi qui est assis sur le trône de la justice dissipe de son regard tout le mal.* Or, le Christ a obtenu la dignité royale sans l'avoir méritée; car elle lui convient par là même qu'il est le Fils unique de Dieu, puisqu'il est dit (Luc. I, 32) : *Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera dans la maison de Jacob éternellement.* Le Christ n'a donc pas acquis par ses mérites la puissance judiciaire.

2. Comme nous l'avons dit (art. préc.), la puissance judiciaire convient au Christ selon qu'il est notre chef. Or, la grâce de chef ne convient pas au Christ en raison de ses mérites, mais elle résulte de l'union personnelle de la nature divine et humaine, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. I, 14) : *Nous avons vu sa gloire qui est celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, et nous avons tous reçu de sa plénitude;* ce qui lui appartient comme chef. Il semble donc que le Christ n'ait pas eu la puissance judiciaire par suite de ses mérites.

3. Saint Paul dit (I. *Cor.* II, 15) : *L'homme spirituel juge toutes choses.* Or, l'homme devient spirituel par la grâce, qui ne résulte pas des mérites; autrement *ce ne serait plus une grâce,* selon l'expression du même apôtre (*Rom.* XI, 6). Il semble donc que la puissance judiciaire ne convienne ni au Christ, ni aux autres par suite de leurs mérites, mais par l'effet seul de la grâce.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Job, XXXVI, 17) : *Votre cause a été jugée comme celle de l'impie, vous recevrez le jugement et la justice.* Et saint Augustin dit (*Lib. de verb. Dom.* cap. 7) : Il sera juge celui qui a comparu pour être jugé, et il condamnera les vrais coupables celui qui a été faussement accusé.

CONCLUSION. — Quoique la puissance judiciaire soit due au Christ à cause de sa personne divine, de sa dignité de chef et de sa plénitude de grâce, cependant il l'a méritée de manière que celui qui a combattu et triomphé pour la justice, doit être jugé selon la justice de Dieu.

Il faut répondre que rien n'empêche qu'une seule et même chose ne soit due à quelqu'un à des titres divers. Ainsi la gloire du corps ressuscité a été due au Christ, non-seulement parce qu'elle convenait à la divinité, et à cause de la gloire de l'âme, mais encore par suite des mérites produits par les humiliations de sa passion. De même il faut dire que la puissance judiciaire convient au Christ, comme homme, et à cause de sa personne divine, et à cause de sa dignité de chef, et à cause de la plénitude de sa grâce habituelle. Cependant il l'a encore acquise par ses mérites ; de telle sorte qu'il est conforme à la justice de Dieu que celui qui a combattu pour elle, qui a vaincu et qui a été injustement condamné soit juge. D'où il dit lui-même (*Apoc.* III, 21) : *J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père.* Or, par le trône on entend la puissance judiciaire, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* IX, 5) : *Vous êtes assis sur un trône, vous qui jugez la justice.*

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison s'appuie sur la puissance judiciaire, selon qu'elle est due au Christ, d'après son union même avec le Verbe de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que cette raison se rapporte à la grâce qu'il a eue comme chef.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison se rapporte à la grâce habituelle qui perfectionne l'âme. Mais de ce que la puissance judiciaire est due au Christ à ces divers titres, il ne s'ensuit pas qu'elle ne lui soit pas due comme chose méritée (1).

ARTICLE IV. — LA PUISSANCE JUDICIAIRE CONVIENT-ELLE AU CHRIST PAR RAPPORT A TOUTES LES CHOSES HUMAINES?

1. Il semble que la puissance judiciaire n'appartienne pas au Christ par rapport à toutes les choses humaines. Car un homme de la foule ayant dit au Christ (Luc. XII, 13) : *Dites à mon frère qu'il partage avec moi l'héritage qui nous est échu*, il lui répondit : *O homme, qui m'a établi pour vous juger ou pour vous faire vos partages ?* Sa puissance judiciaire ne s'étend donc pas sur toutes les choses humaines.

2. Personne ne juge que les choses qui lui sont soumises. Or, nous voyons que tout n'est pas encore soumis au Christ, comme le dit saint Paul (*Hebr.* II). Il semble donc que sa puissance judiciaire ne s'étende pas sur toutes les choses humaines.

3. Saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. XX, cap. 2) : qu'il appartient au jugement de Dieu que quelquefois les bons soient malheureux en ce monde et que d'autres fois ils prospèrent, et qu'il en soit de même des méchants. Or, ceci a eu lieu également avant l'incarnation du Christ. Tous les jugements de Dieu à l'égard des choses humaines n'appartiennent donc pas à la puissance judiciaire du Christ.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Joan. V, 22) : *Le Père a donné au Fils tout pouvoir de juger* (2).

CONCLUSION. — Puisque le Christ est le Verbe de Dieu par lequel son Père fait tout et que son âme est pleine de la divinité, il est évident que toutes les choses humaines ainsi que toutes les autres choses quelles qu'elles soient appartiennent à la puissance judiciaire du Christ, sous le rapport de la nature humaine aussi bien que de la nature divine.

(1) Car il ne répugne pas, avons-nous dit, que la même chose soit due à quelqu'un à des titres différents.

(2) Son jugement s'étendra aux moindres détails de la vie humaine (Matth. XV) : *De omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die judicii.* (*Rom.* II) : *Judicabit Deus occulta hominum per Jesum Christum.* (*Coloss.* XII : *Omnia, quæ fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato.*

Il faut répondre que si nous parlons du Christ selon la nature divine, il est évident que toute la puissance judiciaire du Père appartient au Fils; car comme le Père fait tout par son Verbe, de même il juge aussi tout par son Verbe. Si nous parlons du Christ par rapport à la nature humaine, il est encore évident que toutes les choses humaines sont soumises à son jugement. Ce qui est manifeste : 1° si nous considérons le rapport de l'âme du Christ avec le Verbe de Dieu. Car si l'*homme spirituel juge toutes choses*, comme le dit saint Paul (I. *Cor.* II, 15), parce que son esprit est uni au Verbe de Dieu, à plus forte raison l'âme du Christ, qui est pleine de la vérité du Verbe de Dieu, a-t-elle la puissance de juger toutes choses. 2° La même conséquence résulte évidemment des mérites de sa mort. Car, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* XIV, 9), *le Christ est mort et ressuscité pour exercer un empire souverain sur les vivants et les morts.* C'est pour cette raison que sa puissance s'étend sur tous les hommes. Aussi le même Apôtre ajoute : *que nous paraîtrons tous devant le tribunal de Jésus-Christ;* et le prophète dit (Dan. VII, 14) : que *l'ancien des jours lui a donné la puissance, l'honneur et le royaume, et que tous les peuples, toutes les tribus et toutes les langues le serviront.* 3° La même chose est évidente d'après le rapport des choses humaines avec leur fin, qui est le salut de l'homme; car on confie aussi l'accessoire à celui à qui on confie le principal. Or, toutes les choses humaines se rapportent à la fin de la béatitude, qui est le salut éternel, auquel tous les hommes sont admis ou dont ils sont exclus par le jugement du Christ, comme on le voit (Matth. XXV). C'est pourquoi il est évident que toutes les choses humaines appartiennent à la puissance judiciaire du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 1), la puissance judiciaire résulte de la dignité royale. Quoique le Christ ait été établi roi par Dieu, cependant tant qu'il a vécu sur la terre il n'a pas voulu administrer temporellement un royaume terrestre. C'est pour cela qu'il dit (Joan. XVIII, 36) : *Mon royaume n'est pas de ce monde.* De même il n'a pas voulu exercer sa puissance judiciaire sur les choses temporelles, lui qui était venu pour élever les hommes à Dieu. D'où saint Ambroise dit (*ibid. in hunc loc. Luc.*) : Celui qui était descendu du ciel pour les choses divines décline avec raison les honneurs terrestres, et celui qui doit juger les vivants et les morts, et apprécier leurs mérites, n'a pas daigné juger les procès et se rendre l'arbitre des biens temporels.

Il faut répondre au *second*, que toutes choses ont été soumises au Christ quant à la puissance qu'il a reçue de son Père sur tout ce qui existe, d'après ces paroles du Seigneur (Matth. ult. 18) : *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.* Mais tout ne lui est pas encore soumis quant à l'exécution de cette puissance; cela viendra quand il accomplira sa volonté sur tous les hommes, en sauvant les uns et en punissant les autres.

Il faut répondre au *troisième*, qu'avant l'incarnation ces jugements étaient rendus par le Christ, selon qu'il est le Verbe de Dieu; par l'incarnation, l'âme, qui lui est personnellement unie, a participé à cette puissance.

ARTICLE V. — APRÈS LE JUGEMENT QUI SE REND DANS LE TEMPS PRÉSENT Y EN A-T-IL UN AUTRE (1)?

1. Il semble qu'après le jugement qui se rend dans le temps présent il

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des gnostiques, des saducéens et des flagellants, qui ont prétendu qu'il n'y aurait pas de jugement universel, contrairement à ces paroles du symbole : *Venturus est judicare vivos et mortuos.*

n'y aura pas un autre jugement général. Car après que l'on a réparti définitivement les récompenses et les peines un jugement devient inutile. Or, dès maintenant on répartit les récompenses et les peines; puisque le Seigneur dit au larron sur la croix (Luc. XXIII, 43) : *Aujourd'hui vous serez avec moi dans le paradis.* Et ailleurs (Luc. XVI, 22) il est dit : que *le riche est mort et qu'il a été enseveli dans l'enfer.* C'est donc en vain qu'on attend un jugement dernier.

2. Le prophète dit (Nah. I, 9) : *Dieu ne jugera pas deux fois la même chose* (1). Or, dans ce temps le jugement de Dieu s'exerce et quant aux choses temporelles et quant aux choses spirituelles. Il semble donc qu'on ne doive pas attendre un autre jugement dernier.

3. La récompense et la peine répondent au mérite et au démérite. Or, le mérite et le démérite n'appartiennent pas au corps, sinon en tant qu'il est l'instrument de l'âme. La récompense ou la peine n'est donc due au corps qu'à cause de l'âme. Il n'est donc pas nécessaire qu'à la fin du monde il y ait un autre jugement pour récompenser ou pour punir l'homme dans son corps, indépendamment du jugement qui le punit ou le récompense actuellement dans son âme.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Joan. XII, 48) : *Celui qui me méprise aura pour juge la parole que j'ai prononcée; ce sera elle qui le jugera au dernier jour.* Il y aura donc au dernier jour un jugement, indépendamment de celui qui a lieu maintenant.

CONCLUSION. — Puisqu'on ne peut juger parfaitement une chose qui change avant sa pleine consommation, il faut qu'indépendamment du jugement qui se fait à la mort de chaque homme, il y ait au dernier jour un jugement final.

Il faut répondre qu'on ne peut pas juger parfaitement d'une chose qui change avant sa consommation. Ainsi on ne peut pas juger parfaitement de la nature d'une action avant qu'elle ne soit consommée en elle-même et dans ses effets; car il y a beaucoup d'actions qui paraissent être utiles et dont les effets prouvent qu'elles sont nuisibles. De même on ne peut juger parfaitement d'un homme tant que sa vie n'est pas terminée, parce qu'il peut de beaucoup de manières de bon devenir méchant, et réciproquement, ou de bon devenir meilleur et de méchant pire. D'où l'Apôtre dit (*Hebr.* IX, 27) : *Qu'il est arrêté que les hommes meurent une fois, et qu'ensuite se fait le jugement.* Mais il est à remarquer que quoique la mort mette fin à la vie temporelle de l'homme, considérée en elle-même, cependant elle reste encore dépendante sous certain rapport de plusieurs choses à venir. 1° Elle subsiste encore dans la mémoire des hommes, où quelquefois, contrairement à la vérité, elle se perpétue avec une bonne ou une mauvaise renommée. 2° Elle subsiste dans les enfants, qui sont en quelque sorte une partie de leurs parents, d'après ces paroles du Sage (*Eccl.* XXX, 4) : *Son père est mort, et il ne semble pas mort parce qu'il a laissé après lui un autre lui-même.* Cependant il y a beaucoup de gens de bien dont les enfants sont méchants et réciproquement. 3° Quant à l'effet de ses œuvres. C'est ainsi que la fourberie d'Arius et des autres sectaires multiplie ses désastres jusqu'à la fin du monde, et que d'autre part la foi produite par la prédication des apôtres s'est propagée jusqu'aujourd'hui. 4° Quant au corps qui est quelquefois enseveli avec honneur, et qui d'autres fois reste sans sépulture et s'en va absolument en poussière. 5° A l'égard des choses auxquelles l'homme a attaché son affection; telles que les choses temporelles, dont les unes passent rapidement et les autres durent

(1) D'après les Septante. La Vulgate porte : *Non consurget duplex tribulatio.*

plus longtemps. Or, toutes ces choses sont soumises à l'appréciation du jugement de Dieu; c'est pourquoi il ne peut pas les juger toutes parfaitement et manifestement (1) tant que ce siècle dure. C'est pour cette raison qu'il faut qu'il y ait un jugement final au dernier jour, dans lequel ce qui appartient à tout homme de quelque manière sera jugé parfaitement et avec éclat.

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après l'opinion (2) de quelques auteurs, les âmes des saints ne sont pas récompensées dans le ciel, ni les âmes des damnés punies en enfer jusqu'au jour du jugement. Ce qui est évidemment faux, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* v, 8) : *Nous sommes pleins de courage, et nous aimons mieux nous éloigner de ce corps pour habiter avec le Seigneur;* ce qui ne consiste plus à *marcher à la lumière de la foi, mais à la vue de l'essence divine*, comme on le voit d'après ce qui suit. Or, la vie éternelle consiste à voir Dieu dans son essence, comme le dit saint Jean (Joan. xvii). D'où il est évident que les âmes sont séparées des corps dans la vie éternelle. C'est pourquoi il faut dire qu'après la mort, pour ce qui est de l'âme, l'homme arrive à un état immuable. C'est pour cela que, pour la récompense de l'âme, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un autre jugement. Mais parce qu'il y a d'autres choses qui appartiennent à l'homme, qui se passent dans tout le cours des temps et qui ne sont pas étrangères au jugement de Dieu, il faut qu'à la fin des siècles elles soient toutes soumises au jugement. Car quoique l'homme, sous ce rapport, ne mérite ni ne démérite, cependant ces choses appartiennent d'une certaine façon à sa récompense ou à sa peine. Par conséquent il faut que tout cela soit apprécié au jugement dernier.

Il faut répondre au *second*, que Dieu *ne jugera pas deux fois la même chose*, c'est-à-dire sous le même rapport; et il ne répugne pas que Dieu juge deux fois sous des rapports divers.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la récompense ou la peine du corps dépende de la récompense ou de la peine de l'âme; cependant parce que l'âme ne change que par accident, à cause du corps, aussitôt qu'elle en est séparée, elle a un état immuable et reçoit son jugement. Mais le corps reste soumis au changement jusqu'à la fin des temps; et c'est pour cela qu'il faut qu'alors il reçoive sa récompense ou sa punition au jugement dernier.

ARTICLE VI. — LA PUISSANCE JUDICIAIRE DU CHRIST S'ÉTEND-ELLE AUX ANGES?

1. Il semble que la puissance judiciaire du Christ ne s'étende pas aux anges. Car les bons anges aussi bien que les méchants ont été jugés dès le commencement du monde. Quand les uns sont tombés dans le péché les autres ont été confirmés dans la béatitude. La puissance judiciaire du Christ ne s'étend donc pas aux anges.

2. Ce n'est pas à la même personne qu'il appartient de juger et d'être jugé. Or, les anges viendront pour juger avec le Christ, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. xx, 31) : *Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté et tous les anges avec lui.* Il semble donc que les anges ne doivent pas être jugés par le Christ.

(1) Par rapport à lui, son jugement est parfait et manifeste avant la fin des temps, puisqu'il embrasse le passé, le présent et l'avenir dans un seul et même coup d'œil; mais il ne peut en être ainsi par rapport aux créatures, qu'autant que tous les temps seront révolus.

(2) Ce sentiment a été une opinion tant que l'Eglise ne s'est pas prononcée, mais aujourd'hui ce serait une hérésie, puisque le contraire a été formellement décidé par le concile de Florence (sess. ult.).

3. Les anges sont supérieurs aux autres créatures. Si donc le Christ est juge non-seulement des hommes, mais encore des anges, pour la même raison il sera juge de toutes les créatures; ce qui paraît être faux, parce que cette prérogative est le propre de la providence divine. C'est ce qui fait dire à Job (XXXIV, 13) : *Quel autre que lui Dieu a-t-il établi sur la terre, et qui a-t-il placé sur le globe qu'il a lui-même formé?* Le Christ n'est donc pas le juge des anges.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor.* VI, 3) : *Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges?* Or, les saints ne jugeront que par l'autorité du Christ. A plus forte raison le Christ a-t-il une puissance judiciaire sur les anges.

CONCLUSION. — Puisque par les humiliations de sa passion la nature humaine a mérité d'être élevée dans le Christ au-dessus des anges, il est évident que les bons anges aussi bien que les méchants sont soumis à sa puissance judiciaire, non-seulement en raison de la nature divine, mais encore en raison de la nature humaine.

Il faut répondre que les anges sont soumis à la puissance judiciaire du Christ non-seulement quant à la nature divine, selon qu'il est le Verbe de Dieu, mais encore en raison de sa nature humaine. Ce qui est évident pour trois raisons : 1° A cause de l'union qu'il y a entre la nature qu'il a prise et Dieu. Car, selon la remarque de saint Paul (*Hebr.* II, 16), *il n'est dit nulle part qu'il doive s'unir aux anges, tandis qu'il s'est uni à la race d'Abraham.* C'est pourquoi l'âme du Christ a été plus remplie de la vertu du Verbe de Dieu qu'aucun des anges, et c'est pour ce motif qu'elle les éclaire, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 7), et que par conséquent elle a la puissance de les juger. 2° Parce que, par l'humiliation de sa passion, la nature humaine a mérité dans le Christ d'être élevée au-dessus des anges, de manière qu'*au nom de Jésus,* suivant l'expression de l'Apôtre (*Phil.* II, 10), *tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers.* C'est pour ce motif que le Christ a une puissance judiciaire sur tous les anges bons et méchants; ce qui le prouve c'est qu'il est dit (*Apoc.* VII, 11) : que *tous les anges se tenaient debout autour de son trône.* 3° En raison des choses que les anges opèrent à l'égard des hommes dont le Christ est le chef d'une manière toute spéciale. D'où saint Paul dit (*Hebr.* I, 14) : qu'*ils sont tous des esprits destinés pour servir, et envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui sont les héritiers du salut.* Or, ils sont soumis au jugement du Christ : 1° quant à la dispensation des choses qu'ils font. Cette dispensation est faite par le Christ comme homme, dont les anges étaient les serviteurs (Matth. IV), et auquel les démons demandaient qu'il les envoyât dans le corps des pourceaux (Matth. VIII). 2° Ils lui sont soumis quant aux récompenses accidentelles que reçoivent les bons anges et qui consistent dans la joie qu'ils éprouvent du salut des hommes, d'après ces paroles (Luc. XV, 10) : *Il y aura une grande joie parmi les anges de Dieu lorsqu'un seul pécheur fera pénitence.* Il en est de même des peines accidentelles des démons, car il appartient au Christ comme homme de les leur faire souffrir ici-bas ou selon qu'ils sont enfermés dans l'enfer. C'est pourquoi le démon s'écria (Matth. XXIV) : *Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous, Jésus de Nazareth; vous êtes venu avant le temps pour nous perdre.* 3° Ils lui sont encore soumis quant à la récompense essentielle des bons anges qui est la béatitude éternelle et quant à la peine essentielle des mauvais qui est la damnation éternelle. Mais le Christ a fait ces choses dès le commencement du monde, selon qu'il est le Verbe de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement repose sur le

jugement considéré par rapport à la récompense essentielle et à la peine principale.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de ver. relig.* cap. 31), quoique l'homme spirituel juge toutes choses, cependant il est jugé par la vérité elle-même. C'est pour cela que quoique les anges jugent, parce qu'ils sont spirituels, néanmoins ils sont jugés par le Christ, selon qu'il est la vérité.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance judiciaire du Christ s'étend non-seulement sur les anges, mais encore sur toutes les créatures qu'il régit. Car si, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4), Dieu régit d'une certaine manière les choses inférieures par celles qui sont au-dessus d'elles; il faut reconnaître que tous les êtres sont régis par l'âme du Christ qui est supérieure à toutes les créatures. D'où l'Apôtre dit (*Hebr.* II, 5) : *Dieu n'a point soumis aux anges le monde futur,* mais il l'a soumis *à celui dont nous parlons,* c'est-à-dire au Christ. Néanmoins il ne s'ensuit pas pour cela que *Dieu ait établi sur la terre un autre que lui-même,* parce que Jésus-Christ Notre-Seigneur n'est avec lui qu'un seul et même Dieu.

Il ne nous reste ici plus rien à ajouter à ce que nous avons dit sur le mystère de son incarnation.

QUESTION LX.

DES SACREMENTS.

Après avoir parlé de ce qui regarde le mystère de l'Incarnation du Verbe, nous devons nous occuper des sacrements de l'Eglise qui tirent leur efficacité du Verbe incarné lui-même. — Nous traiterons d'abord des sacrements en général et ensuite de chaque sacrement en particulier. — Sur les sacrements en général il y a cinq considérations à faire. Il faut examiner : 1° ce que c'est qu'un sacrement; 2° la nécessité des sacrements; 3° leurs effets; 4° leur cause; 5° leur nombre. — Sur la première de ces considérations huit questions se présentent : 1° Un sacrement est-il du genre des signes? — 2° Tout signe d'une chose sacrée est-il un sacrement? — 3° Un sacrement n'est-il le signe que d'une seule chose ou de plusieurs? — 4° Un sacrement est-il un signe qui soit une chose sensible? — 5° Faut-il pour un sacrement une chose sensible déterminée? — 6° Faut-il pour un sacrement une signification exprimée par des paroles? — 7° Faut-il des paroles déterminées? — 8° Peut-on ajouter à ces paroles ou en retrancher quelque chose?

ARTICLE I. — LE SACREMENT EST-IL DU GENRE DES SIGNES (1)?

1. Il semble que le sacrement ne soit pas du genre des signes. Car le mot sacrement paraît venir du mot *consacrer*, comme le mot médicament vient du mot *médicamenter*. Or, ceci paraît se rapporter plutôt à la nature de la cause qu'à celle du signe. Le sacrement est donc plutôt du genre de la cause que du genre du signe.

2. Le mot sacrement paraît signifier quelque chose de caché, d'après ces paroles (Tob. XII, 7) : *Il est bon de cacher le sacrement du roi.* (*Eph.* III, 9) : *Quelle est l'économie du sacrement caché de tout temps en Dieu.* Or, ce qui

(1) Le mot ***sacramentum*** est employé en divers sens. Chez les Latins, il signifiait autrefois l'argent que les partis qui étaient en contestation déposaient dans un lieu saint, et qui était perdu pour celui qui perdait sa cause. C'est le sens que lui donnent Cicéron (***Pro Milone***), Varron (***De lingud latind,*** lib. IV). Les jurisconsultes prennent ce mot pour synonyme de ***juramentum***, serment. Dans l'Ancien Testament, il désigne une chose sacrée, qui est secrète : ***Sacramentum regis abscondere bonum est*** (Tob. XII). Les Pères, les conciles et les théologiens entendent par là le signe d'une chose sacrée, et c'est le sens dans lequel saint Thomas emploie ici ce mot.

est caché paraît contraire à la nature du signe; car le signe est ce qui, indépendamment de l'image qu'il présente à nos sens, nous fait encore arriver à la connaissance de quelque autre chose, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. II in princ.). Il semble donc que le sacrement ne soit pas du genre du signe.

3. Quelquefois on donne au serment le nom de sacrement. Car il est dit (*Dec.* XXII, quest. V, cap. 14) qu'on ne force pas à jurer les enfants qui n'ont pas l'âge de raison; et que celui qui a été parjure une fois ne soit plus témoin ensuite, et qu'on ne l'admette pas au serment (*sacramentum*). Or, le serment n'appartient pas à la nature du signe. Il semble donc que le sacrement ne soit pas du genre du signe.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 5) : Le sacrifice visible est le sacrement du sacrifice invisible, c'est-à-dire qu'il en est le signe.

CONCLUSION. — Les théologiens se servant du mot sacrement pour exprimer un rapport de signe, il est évident que le sacrement est du genre du signe.

Il faut répondre que tout ce qui se rapporte à une chose, quoique de différentes manières, peut tirer de cette chose sa dénomination. C'est ainsi que de la santé qui existe dans l'animal, on appelle sain, non-seulement l'animal qui en est le sujet, mais encore on appelle saine la médecine, selon qu'elle en est la cause efficiente; la diète, selon qu'elle en est la cause conservatrice; et l'urine, selon qu'elle en est la cause significative. Par conséquent on peut donc appeler une chose un sacrement, soit parce qu'elle a en elle une sainteté cachée, et dans ce cas un sacrement est la même chose qu'un secret sacré; ou bien parce qu'elle a un rapport quelconque avec cette sainteté, soit un rapport de cause, soit un rapport de signe ou tout autre. Mais ici nous parlons des sacrements spécialement, selon qu'ils impliquent un rapport de signe, et c'est en ce sens que le sacrement est du genre du signe.

Il faut répondre au *premier* argument, que la médecine étant la cause efficiente de la santé, il en résulte que toutes les choses qui tirent leur nom de la médecine se rapportent à un premier agent, et c'est pour cela que le médicament implique une certaine causalité. Mais la sainteté d'où le sacrement tire son nom n'est pas ainsi désignée par manière de cause efficiente, elle l'est plutôt par manière de cause formelle ou finale. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le sacrement implique toujours une causalité.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement suppose que le sacrement est la même chose qu'un secret sacré. Ainsi on appelle sacré et sacrement, non-seulement le secret de Dieu, mais encore celui du roi, parce que, d'après les anciens, on appelait saintes ou sacrées toutes les choses qu'il n'était pas permis de violer; comme les murs d'une cité, les personnes établies en dignité. C'est pourquoi ces secrets divins ou humains, qu'il n'est pas permis de violer en les divulguant à quelqu'un, sont appelés des choses sacrées ou des sacrements.

Il faut répondre au *troisième*, que le serment a aussi un certain rapport avec les choses sacrées, en ce qu'il est une attestation faite par quelque chose de sacré, et c'est dans ce sens qu'on dit que le serment est un sacrement, mais ce n'est pas sous ce rapport que nous envisageons ici les sacrements. Cependant le mot de sacrement n'est pas pris alors équivoquement, mais par analogie, c'est-à-dire selon qu'il se rapporte d'une manière différente à une même chose, qui est la chose sacrée.

ARTICLE II. — TOUT SIGNE D'UNE CHOSE SACRÉE EST-IL UN SACREMENT?

1. Il semble que tout signe d'une chose sacrée ne soit pas un sacrement. Car toutes les créatures sensibles sont des signes des choses sacrées, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 20) : *Les perfections invisibles de Dieu ont été rendues visibles par les choses qu'il a faites*. Cependant toutes les choses sensibles ne peuvent pas recevoir le nom de sacrement. Tout signe d'une chose sacrée n'est donc pas un sacrement.

2. Toutes les choses qui se faisaient dans l'Ancien Testament figuraient le Christ, qui est *le saint des saints*, d'après saint Paul qui dit (I. *Cor.* X, 11) : que *tout ce qui leur arrivait était figuratif*. Et ailleurs (*Col.* II, 17) : que *toutes ces choses étaient l'ombre des choses à venir, mais que le Christ en est la réalité*. Cependant toutes les actions des patriarches de l'Ancien Testament, ou même toutes les cérémonies de la loi ne sont pas des sacrements; il n'y a que quelques cérémonies spéciales, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CI, art. 4). Il semble donc que tout signe d'une chose sacrée ne soit pas un sacrement.

3. Sous la nouvelle alliance il y a beaucoup de choses qu'on fait en signe d'une chose sacrée et que cependant on n'appelle pas des sacrements; comme l'aspersion de l'eau bénite, la consécration d'un autel et d'autres choses semblables. Tout signe d'une chose sacrée n'est donc pas un sacrement.

Mais c'est le *contraire*. La définition est réciproque avec l'objet défini. Or, on définit le sacrement le signe d'une chose sacrée (1), et cette définition paraît être celle de saint Augustin (cit. art. préc. *in arg. sed cont.*). Il semble donc que tout signe d'une chose sacrée soit un sacrement.

CONCLUSION. — Puisque les signes sont proprement donnés aux hommes, tout signe d'une chose sacrée n'est pas un sacrement, mais le signe d'une chose sacrée n'est un sacrement qu'autant qu'il sanctifie les hommes.

Il faut répondre que les signes sont proprement donnés aux hommes auxquels il appartient d'arriver à l'inconnu par le connu. C'est pourquoi on donne proprement le nom de sacrement au signe d'une chose sacrée qui appartient aux hommes ; de telle sorte que le sacrement proprement dit, tel que nous le comprenons ici, est le signe d'une chose sacrée en tant qu'elle sanctifie l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, que les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, c'est-à-dire la sagesse et la bonté divine selon qu'elles sont sacrées en elles-mêmes, mais non selon qu'elles nous sanctifient. C'est pourquoi on ne peut pas leur donner le nom de sacrements dans le sens que nous l'entendons ici.

Il faut répondre au *second*, que certaines choses qui appartiennent à l'Ancien Testament signifiaient la sainteté du Christ, selon qu'il est saint en lui-même; tandis que d'autres signifiaient sa sainteté selon qu'elle nous sanctifie. C'est ainsi que l'immolation de l'agneau pascal signifiait l'immolation du Christ par laquelle nous avons été sanctifiés. Aussi on dit que ces choses sont, à proprement parler, des sacrements de l'ancienne loi.

Il faut répondre au *troisième*, que les choses tirent leur dénomination de leur fin et de leur complément. Mais la disposition n'est ni la fin, ni la perfection. C'est pourquoi les choses qui indiquent une disposition à la sainteté

(1) Pour rendre cette définition complète, saint Thomas ajoute avec raison : *Qui sanctifie l'homme*. Sa définition revient ainsi à celle du catéchisme du concile de Trente, qui s'exprime ainsi : *Sacramentum est invisibilis gratiæ visibile signum ad nostram justificationem institutum.*

ne sont pas appelées des sacrements (1), et c'est sur ces choses que l'objection repose. Mais on ne donne ce nom qu'aux choses qui signifient la perfection de la sainteté de l'homme.

ARTICLE III. — UN SACREMENT NE SIGNIFIE-T-IL QU'UNE SEULE CHOSE?

1. Il semble qu'un sacrement ne soit le signe que d'une seule chose. Car ce qui en signifie plusieurs est un signe ambigu et par conséquent une occasion d'erreur, comme on le voit évidemment à l'égard de tout ce qui est équivoque. Or, il ne doit y avoir dans la religion chrétienne rien de fallacieux, d'après ces paroles (*Coloss.* II, 8) : *Prenez garde de vous laisser séduire par la philosophie et par des raisonnements trompeurs.* Il semble donc qu'un sacrement ne soit pas le signe de plusieurs choses.

2. Comme nous l'avons dit (art. préc.), un sacrement signifie une chose sacrée, selon qu'elle est une cause de la sanctification de l'homme. Or, il n'y a qu'une seule cause de la sanctification de l'homme; c'est le sang du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* ult. 12) : *Jésus voulant sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte de la ville.* Il semble donc qu'un sacrement ne signifie pas plusieurs choses.

3. Nous avons dit (art. préc. ad 3) que le sacrement signifie proprement la fin même de la sanctification. Or, la fin de la sanctification est la vie éternelle, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 22) : *Le fruit que vous tirez de cet esclavage est votre sanctification et la vie éternelle en sera la fin.* Il semble donc qu'un sacrement ne signifie qu'une chose, qui est la vie éternelle.

Mais c'est le *contraire.* Le sacrement de l'autel signifie deux choses, le corps véritable du Christ et son corps mystique, comme le dit saint Augustin (*Lib. Sentent. Prosp. ut refertur* cap. *Hoc est*, *De consecrat.* dist. 11).

CONCLUSION. — Un sacrement est un signe qui rappelle la passion du Christ, qui montre la grâce divine, et qui présage la gloire future.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le sacrement proprement dit est établi pour signifier notre sanctification dans laquelle on peut considérer trois choses : la cause de notre sanctification qui est la passion du Christ; la forme de notre sanctification qui consiste dans la grâce et les vertus, et la fin dernière de notre sanctification qui est la vie éternelle. Toutes ces choses sont signifiées par les sacrements. Par conséquent un sacrement est le signe commémoratif de ce qui a précédé, c'est-à-dire de la passion du Christ, le signe démonstratif de ce qu'opère en nous la passion du Christ, c'est-à-dire la grâce, et le présage de la gloire future (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'un signe est ambigu et qu'il devient une occasion d'erreur, quand il signifie beaucoup de choses dont l'une ne se rapporte pas à l'autre; mais quand il signifie plusieurs choses qui reviennent, sous un certain rapport, au même but, alors ce n'est pas un signe ambigu, mais certain. C'est ainsi que le mot *homme* signifie l'âme et le corps, selon que la nature humaine se compose de l'un et de l'autre. De même un sacrement signifie les trois choses que nous avons dites, selon que, sous un certain rapport, elles n'en forment qu'une seule.

Il faut répondre au *second*, que le sacrement signifiant une chose qui

(1) Ainsi il en est des images, des croix, de l'eau bénite et des autres sacramentaux.

(2) C'est ce que l'Église exprime par ces paroles, qui se rapportent au sacrement de l'Eucharistie : *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratiâ, et futuræ gloriæ nobis pignus datur.*

sanctifie, il faut qu'il signifie l'effet (1) qui est compris dans la cause sanctifiante elle-même, selon qu'elle sanctifie.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il suffit à la nature du sacrement qu'il signifie la perfection qui est la forme (2); mais il ne faut pas qu'il signifie seulement la perfection qui est la fin.

ARTICLE IV. — UN SACREMENT EST-IL TOUJOURS UNE CHOSE SENSIBLE (3)?

1. Il semble qu'un sacrement ne soit pas toujours une chose sensible. Car, d'après Aristote (*Prior.* lib. II, cap. penult. et ult.), tout effet est le signe de sa cause. Or, comme il y a des effets sensibles, de même il y a aussi des effets intelligibles; par exemple, la science est l'effet de la démonstration. Par conséquent tout signe n'est pas sensible. Et comme il suffit à la nature du sacrement d'être le signe d'une chose sacrée, selon que l'homme est sanctifié par elle, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire qu'il soit une chose sensible.

2. Les sacrements appartiennent au culte ou au royaume de Dieu. Or, les choses sensibles ne paraissent pas appartenir au culte de Dieu. Car il est dit (Joan. IV, 24) : *Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent le fassent en esprit et en vérité.* (*Rom.* XIV, 17) *Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire ni dans le manger.* Les choses sensibles ne sont donc pas requises pour les sacrements.

3. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. II, cap. 18 et 19) : que les choses sensibles sont les moindres biens sans lesquels l'homme peut vivre droitement. Or, les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme, comme on le verra (quest. seq.), et par conséquent l'homme ne peut vivre droitement sans eux. Les choses sensibles ne sont donc pas requises pour les sacrements.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. LXXX) : La parole s'ajoute à l'élément, et le sacrement est produit. Il s'agit là de l'élément sensible qui est l'eau. Les choses sensibles sont donc requises pour les sacrements.

CONCLUSION. — Puisqu'il est naturel à l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles par les choses sensibles, le sacrement qui signifie pour l'homme les biens spirituels et intelligibles, doit être une chose sensible.

Il faut répondre que la sagesse divine pourvoit à chaque chose selon sa manière d'être. C'est pour cela qu'il est dit (*Sap.* VIII, 1) : qu'*elle dispose tout avec douceur,* et ailleurs (Matth. XXV, 15) : qu'*elle a donné à chaque être selon sa propre vertu.* Or, il est naturel à l'homme de parvenir par les choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles. D'ailleurs le signe est le moyen par lequel on arrive à la connaissance d'une autre chose. Par conséquent, puisque les choses sacrées qui sont signifiées par les sacrements sont des biens spirituels et intelligibles qui sanctifient l'homme, il s'ensuit que la signification du sacrement est exprimée par des choses sensibles, comme dans l'Ecriture les choses spirituelles nous sont représentées sous l'image de choses sensibles (4). D'où il résulte que les choses

(1) Cet effet est la sanctification de l'âme, et la cause qui le renferme, c'est la passion du Christ.

(2) Cette perfection, qui est la forme de la sanctification, consiste dans la grâce opérée par le sacrement, au lieu que la perfection qui est la fin de la sanctification, n'est pas autre chose que la gloire éternelle.

(3) Les hérétiques, aussi bien que les catholiques, admettent tous que les sacrements sont des signes sensibles, comme le dit la définition du catéchisme du concile de Trente : *Invisibilis gratiæ visibile signum.*

(4) C'est ce qui fait dire à l'Eglise dans l'hymne du dimanche de la Passion : *Hoc opus nostræ salutis ordo depoposcerat : multiformis proditoris ars ut artem falleret, et medelam ferret indè hostis undè læserat.*

sensibles sont requises pour les sacrements, comme le prouve saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que chaque chose tire principalement sa dénomination et se définit d'après ce qui lui convient premièrement et par lui-même, et non d'après ce qui lui convient par un autre. Or, l'effet sensible a, par lui-même, la vertu de conduire à la connaissance d'une autre chose, en la faisant ainsi connaître à l'homme primordialement et par lui-même, parce que toutes nos connaissances viennent des sens. Mais les effets intelligibles ne peuvent pas nous conduire à la connaissance d'une autre chose, sinon en tant qu'ils ont été manifestés par un autre, c'est-à-dire par des signes sensibles. De là il arrive qu'on donne premièrement et principalement le nom de signe à ce qui s'offre aux sens, comme l'observe saint Augustin, qui dit (*De doct. christ.* lib. II) que le signe est ce qui, indépendamment de l'image qu'il présente à nos sens, fait arriver quelque autre chose à notre connaissance. Quant aux effets intelligibles ils ne sont des signes qu'autant qu'ils sont manifestés par d'autres signes. C'est de cette manière que des choses qui ne sont pas sensibles sont appelées des sacrements dans un sens, selon qu'elles ont été signifiées par des choses sensibles (1) ; nous en parlerons (quest. LXIII, art. 1).

Il faut répondre au *second*, que les choses sensibles, considérées dans leur nature, n'appartiennent pas au culte ou au royaume de Dieu, mais elles n'y appartiennent qu'autant qu'elles sont les signes des choses spirituelles dans lesquelles le royaume de Dieu consiste.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle là des choses sensibles, selon qu'elles existent dans leur nature, mais non selon qu'elles sont employées pour signifier les choses spirituelles qui sont les plus grands biens.

ARTICLE V. — LES SACREMENTS REQUIÈRENT-ILS DES CHOSES DÉTERMINÉES (2)?

1. Il semble que les sacrements ne requièrent pas des choses déterminées. Car les choses sensibles sont employées dans les sacrements pour avoir une signification, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, rien n'empêche que la même chose soit signifiée par des choses sensibles différentes. C'est ainsi que dans l'Ecriture Dieu est désigné métaphoriquement tantôt par une pierre, tantôt par un lion, tantôt par le soleil ou quelque autre chose de semblable. Il semble donc que différentes choses puissent convenir au même sacrement. Par conséquent les sacrements ne demandent pas des choses déterminées.

2. Le salut de l'âme est plus nécessaire que celui du corps. Or, dans les médecines corporelles, qui ont pour but le salut du corps, on peut prendre une chose pour une autre à son défaut. A plus forte raison, dans les sacrements qui sont des médecines spirituelles qui ont pour but le salut de l'âme, une chose peut-elle être prise pour une autre, quand celle-ci vient à manquer.

3. Il n'est pas convenable que le salut de l'homme soit rétréci par la loi divine et surtout par la loi du Christ qui est venu sauver tout le monde. Or, sous la loi de nature il n'y avait pas de choses déterminées pour les sacrements, mais on les employait d'après un vœu, comme on le voit par

(1) Saint Thomas fait ici allusion au caractère que les sacrements impriment.

(2) Il est de foi que le Christ a institué les sacrements : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia à Jesu Christo Domino nostro instituta... anathema sit.* Il n'a pu les instituer sans en déterminer la matière et la forme, au moins en général.

l'exemple de Jacob (*Gen.* XXVIII) qui fit vœu d'offrir à Dieu la dîme et des hosties pacifiques. Il semble donc que l'homme n'ait pas dû être restreint, et surtout sous la loi nouvelle, de manière à ne faire usage que de choses déterminées pour les sacrements.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.*

CONCLUSION. — Puisqu'il n'appartient pas aux hommes de déterminer les choses qui les sanctifient, il est évident que dans les sacrements de la loi nouvelle qui sanctifient les hommes, on doit faire usage des choses déterminées par l'institution divine.

Il faut répondre que dans l'usage des sacrements on peut considérer deux choses : le culte de Dieu et la sanctification de l'homme. La première de ces deux choses appartient à l'homme par rapport à Dieu; la seconde au contraire appartient à Dieu par rapport à l'homme. Or, il n'appartient pas à quelqu'un de déterminer ce qui est au pouvoir d'un autre, mais seulement ce qui est en sa puissance. Par conséquent la sanctification de l'homme étant au pouvoir de Dieu qui sanctifie, il n'appartient pas à l'homme de faire choix d'après son propre jugement des choses qui doivent le sanctifier, mais elles doivent être déterminées d'après l'institution divine. C'est pourquoi dans les sacrements de la loi nouvelle, par lesquels les hommes sont sanctifiés, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* VI, 11) : *Vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés*, il faut que l'on use des choses qui ont été déterminées d'après l'institution divine (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoique la même chose puisse être signifiée par des signes divers, cependant il appartient à celui qui la signifie de déterminer de quel signe on doit user. Or, c'est Dieu qui signifie les choses spirituelles par les choses sensibles dans les sacrements et par des expressions métaphoriques dans l'Ecriture. C'est pourquoi, comme c'est l'Esprit-Saint qui a déterminé sous quelles images il fallait représenter les choses spirituelles dans divers passages de l'Ecriture, de même l'institution divine a dû déterminer aussi les choses significatives qui devaient être employées dans tel ou tel sacrement.

Il faut répondre au *second*, que les choses sensibles ont naturellement les vertus qui les rendent utiles au salut du corps. C'est pourquoi il n'importe en rien que de deux choses qui ont la même vertu on emploie l'une ou l'autre. Au contraire les choses qui se rapportent à notre sanctification ne tirent pas de leur vertu naturelle leur efficacité, mais uniquement de l'institution divine. C'est pourquoi il a fallu que Dieu déterminât de quelles choses sensibles on devait faire usage dans les sacrements.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 16 et 17), il est convenable que les sacrements varient avec les temps; comme on emploie des mots différents pour signifier des temps différents, tels que le présent, le passé et le futur. C'est pourquoi, comme sous la loi de nature les hommes n'avaient reçu aucune loi extérieure, et qu'ils n'étaient portés que par leur instinct intérieur à honorer Dieu, de même c'était aussi cet instinct qui leur déterminait les choses sensibles dont ils devaient faire usage pour l'adorer. Ensuite il a été nécessaire

(1) L'Eglise veut même que, par rapport aux cérémonies et à toutes les choses qu'on peut considérer comme accidentelles dans les sacrements, les pasteurs se conforment à ce qui leur est prescrit dans le rituel, sous peine de péché grave (*Conc. Trid.* sess. VIII, *De sacramentis* can. 13).

de donner une loi extérieure, soit parce que les péchés des hommes avaient obscurci la loi de nature, soit aussi pour signifier d'une manière plus expresse la grâce du Christ qui sanctifie le genre humain. C'est pour ce motif qu'il a été aussi nécessaire de déterminer alors les choses dont les hommes se serviraient pour les sacrements. La voie du salut n'est pas pour cela rétrécie, parce qu'on possède généralement ou l'on peut se procurer sans grande peine les choses dont on doit faire usage dans les sacrements.

ARTICLE VI. — LES PAROLES SONT-ELLES REQUISES POUR LA SIGNIFICATION DES SACREMENTS (1)?

1. Il semble que les paroles ne soient pas requises pour la signification des sacrements. Car saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 16) : Les sacrements corporels sont-ils autre chose que des paroles visibles? Par conséquent il semble qu'en ajoutant des paroles aux choses sensibles dans les sacrements ce soit ajouter des paroles à des paroles. Et comme c'est superflu, il semble qu'il ne soit pas nécessaire d'ajouter des paroles aux choses sensibles dans les sacrements.

2. Un sacrement est quelque chose qui est un. Or, il ne semble pas qu'on puisse faire quelque chose d'un avec des choses qui sont de divers genres. Par conséquent les choses sensibles et les paroles étant de divers genres, puisque les choses sensibles viennent de la nature et les mots viennent de la raison, il semble que dans les sacrements les paroles ne soient pas requises avec les choses sensibles.

3. Les sacrements de la loi nouvelle ont succédé aux sacrements de la loi ancienne : car, du moment que ceux-ci ont été détruits, les autres ont été établis, selon l'observation de saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 16 et 17). Or, dans les sacrements de l'ancienne loi on ne demandait pas de forme du côté des paroles. On ne doit donc pas non plus l'exiger dans les sacrements de la loi nouvelle.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Ephes.* V, 25) : *Le Christ a aimé l'Eglise et il s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, en la purifiant par l'eau où elle est lavée et par la parole de Dieu.* Et saint Augustin ajoute (*Sup. Joan.* tract. LXXX) : La parole se joint à l'élément et le sacrement est produit.

CONCLUSION. — Pour que les sacrements du Verbe incarné et de l'homme sanctifié aient une certaine ressemblance et une certaine proportion, et qu'ils signifient plus parfaitement les choses sacrées, il est très-convenable qu'en eux les paroles s'ajoutent aux choses sensibles.

Il faut répondre que les sacrements, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), sont employés pour la sanctification des hommes, comme des signes. On peut donc les considérer de trois manières, et sous ce triple aspect il est convenable sous tous les rapports que l'on joigne les mots aux choses sensibles. En effet : 1° On peut les considérer par rapport à la cause sanctifiante qui est le Verbe incarné. Les sacrements lui ressemblent d'une certaine manière en ce que la parole s'unit à une chose sensible, comme dans le mystère de l'Incarnation le Verbe de Dieu a été uni à une chair sensible. 2° On peut considérer les sacrements par rapport à l'homme qui est sanctifié. Comme il est composé d'un corps et d'une âme, le sacrement

(1) Le concile de Florence, dans son décret aux arméniens, publié sous Eugène IV, reconnait en ces termes la nécessité des paroles pour la validité du sacrement : *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquàm materiâ, verbis tanquàm formâ, et personâ ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.*

est un remède qui lui est proportionné, si par les choses sensibles il affecte le corps et que par la parole il touche l'âme par la foi. D'où saint Augustin dit (*Tract.* LXXX *in Joan.*) sur ces paroles de saint Jean (Joan. XV) : *Jam vos mundi estis propter sermonem :* D'où vient à l'eau une si grande vertu qu'elle touche le corps et purifie le cœur, sinon par l'action du Verbe qui agit non parce qu'on le prononce, mais parce qu'on y croit. 3° On peut les considérer par rapport à la signification sacramentelle. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. II, cap. 3) que les paroles sont les signes qui ont obtenu parmi les hommes le premier rang pour exprimer les pensées ; parce que l'on peut employer de différente manière les mots pour désigner les diverses conceptions de l'esprit ; et c'est pour cela que nous pouvons exprimer plus distinctement par des mots ce que nous avons conçu dans notre esprit. C'est pourquoi il a été nécessaire, pour que la signification sacramentelle fût parfaite, qu'on déterminât par des paroles la signification des choses sensibles. Car l'eau peut signifier l'ablution en raison de son humidité et le rafraîchissement en raison de sa fraîcheur ; mais quand nous disons : *Je vous baptise*, il est évident que nous nous servons de l'eau dans le baptême pour signifier la purification spirituelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses visibles des sacrements sont appelées des paroles par analogie, selon qu'elles participent à cette puissance de signification qui consiste principalement dans les mots eux-mêmes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi il n'y a pas une répétition inutile de paroles, quand dans les sacrements on ajoute des mots aux choses sensibles, parce que l'un de ces éléments est déterminé par l'autre, ainsi que nous l'avons dit (*ibid.*).

Il faut répondre au *second*, que, quoique les paroles et les autres choses sensibles soient de divers genres, en ce qui appartient à la nature de la chose ; néanmoins elles s'accordent sous le rapport de la signification qui existe plus parfaitement dans les mots que dans les autres choses. C'est pourquoi des mots et des choses il résulte dans les sacrements quelque chose d'un, comme de la forme et de la matière (1) il résulte un être, en ce sens que la signification des choses est perfectionnée par les mots, ainsi que nous l'avons dit (*in corp.*, et art. préc. ad 3). Mais dans les choses on comprend aussi les actes sensibles eux-mêmes, tels que l'ablution, l'onction, etc., parce que ces actes ont la même signification que les choses elles-mêmes.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 16 et 17), les sacrements qui sont les signes du présent doivent être autres que ceux qui sont les signes de l'avenir. Or, les sacrements de l'ancienne loi devaient annoncer à l'avance le Christ à venir ; c'est pourquoi ils ne signifiaient pas le Christ aussi expressément que les sacrements de la loi nouvelle qui en découlent et qui ont en eux-mêmes une certaine ressemblance avec lui, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Cependant dans l'ancienne loi il y avait des paroles qui étaient employées en ce qui appartient au culte de Dieu, soit par les prêtres qui étaient les ministres de ces sacrements, d'après ce passage (*Num.* VI, 23) : *Vous bénirez ainsi les enfants d'Israël et vous leur direz : Que le Seigneur vous bénisse ;*

(1) On appelle ordinairement *matière* la chose ou l'acte sensible du sacrement, et on donne aux paroles le nom de *forme*. Ces expressions actuellement adoptées par tous les théologiens ne paraissent pas avoir été en usage dans les écoles avant l'an 1200. On ne les trouve ni dans Lanfranc, ni dans saint Anselme, ni dans saint Bernard, ni même dans Pierre Lombard. Elles y ont été introduites avec la philosophie péripatéticienne. Gotti pense que Guillaume d'Auxerre les a employées le premier.

soit par ceux qui en faisaient usage, puisqu'il est dit (*Deut.* XXVI. 3) : *Je professe aujourd'hui devant votre Dieu*, etc.

ARTICLE VII. — FAUT-IL DANS LES SACREMENTS DES PAROLES DÉTERMINÉES (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire qu'il y ait pour les sacrements des paroles déterminées. Car, comme le dit Aristote (*Periher.* lib. I), les mots ne sont pas les mêmes chez tous les peuples. Or, le salut auquel on cherche à arriver par les sacrements est le même pour tous les hommes. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait pour les sacrements des paroles déterminées.

2. Les paroles sont requises dans les sacrements principalement en raison de ce qu'elles sont significatives, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il arrive que l'on peut signifier la même chose par des mots différents. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait pour les sacrements des paroles déterminées.

3. La corruption d'une chose en change l'espèce. Or, il y en a qui prononcent mal les mots; cependant on ne croit pas que ce soit une cause qui empêche les effets du sacrement, autrement les illettrés ou les bègues qui confèrent les sacrements, les rendraient souvent nuls. Par conséquent il ne semble pas qu'il y ait pour les sacrements des mots déterminés.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur a prononcé des paroles déterminées dans la consécration du sacrement de l'Eucharistie, en disant (Matth. XXVI, 26): *Ceci est mon corps*. De même il a ordonné à ses disciples de baptiser sous une forme de paroles déterminée en disant (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.*

CONCLUSION. — Puisque la matière des sacrements, c'est-à-dire les choses sensibles, est déterminée, à plus forte raison faut-il que la forme des paroles le soit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), dans les sacrements les paroles remplissent le rôle de la forme, et les choses sensibles celui de la matière. Or, dans tout ce qui est composé de matière et de forme, le principe de la détermination vient de la forme qui est en quelque sorte la fin et le terme de la matière. C'est pour ce motif que l'existence d'une chose demande plutôt une forme déterminée qu'une matière déterminée; car une matière déterminée demande à être proportionnée à une forme déterminée. Par conséquent, puisque dans les sacrements on exige que les choses sensibles qui en sont comme la matière soient déterminées; à plus forte raison est-il nécessaire que la forme des paroles le soit aussi.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. LXXX), la parole opère dans les sacrements, non parce qu'on la prononce, c'est-à-dire non en raison du son extérieur de la voix, mais parce qu'on y croit, c'est-à-dire à cause du sens des mots auquel la foi s'attache. Ce sens est le même pour tous, quoique les paroles ne soient pas les mêmes quant au son. C'est pour cela qu'en quelque langue qu'on exprime ce sens, le sacrement existe.

Il faut répondre au *second*, que quoique en toute langue on puisse exprimer la même chose par des mots différents, cependant il y a toujours quelques-uns de ces mots qui se trouvent plus principalement et plus com-

(1) Le Christ a-t-il déterminé en particulier et dans leur espèce la matière et la forme de tous les sacrements, comme il l'a fait pour le Baptême et l'Eucharistie? Cette question est controversée parmi les théologiens. Mais le sentiment qui nous paraît le plus probable, c'est qu'il a déterminé lui-même la matière et la forme de tous les sacrements, et qu'il n'a pas laissé ce soin à ses apôtres.

munément employés pour la signifier. C'est ce mot qu'il faut prendre pour la signification du sacrement. C'est ainsi que parmi les choses sensibles on prend pour la signification du sacrement celle dont l'usage est le plus commun relativement à l'acte que l'effet du sacrement exprime; par exemple, l'eau étant la chose la plus commune que les hommes emploient pour l'ablution du corps qui signifie l'ablution spirituelle, on la prend pour ce motif comme matière dans le baptême.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui prononce mal les paroles sacramentelles, s'il le fait à dessein, ne paraît pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, et par conséquent il ne semble pas qu'il confère un sacrement. S'il le fait par erreur ou par un défaut de prononciation, et qu'il altère tellement la formule qu'elle n'ait plus du tout de sens, il ne semble pas non plus qu'il y ait sacrement. C'est ce qui arrive surtout quand l'altération porte sur le commencement du mot (1); par exemple, si au lieu de dire : *In nomine Patris*, on disait : *In nomine matris*. Mais si l'altération de la formule n'en détruit pas absolument le sens, le sacrement n'en existe pas moins. C'est surtout ce qui arrive, quand l'altération porte sur la fin du mot, comme si l'on disait : *In nomine patrias et filias*. Car quoique ces mots mal prononcés ne signifient rien en vertu de leur imposition, néanmoins on les accepte comme signifiant quelque chose d'après l'usage. C'est pourquoi, bien que le son qui frappe l'oreille soit changé, le sens reste pourtant le même. Quant à ce que nous avons dit de la différence de l'altération, selon qu'elle porte sur le commencement ou la fin du mot, ceci a sa raison; parce qu'en latin un changement dans le commencement du mot en change la signification, tandis que le plus souvent le changement qui tombe sur la fin du mot ne le change pas. Chez les Grecs la signification est aussi changée quand c'est le commencement du mot qui est modifié. Mais on doit plutôt faire attention à la nature de l'altération, parce que dans l'un et l'autre cas elle peut être si faible qu'elle ne détruise pas le sens des mots, et elle peut être tellement grave qu'elle l'anéantisse tout à fait. Seulement l'une de ces choses se rapporte plutôt au commencement du mot et l'autre à la fin (2).

ARTICLE VIII. — EST-IL PERMIS D'AJOUTER QUELQUE CHOSE AUX MOTS DANS LESQUELS CONSISTE LA FORME DES SACREMENTS?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'ajouter quelque chose aux mots dans lesquels la forme des sacrements consiste. En effet ces paroles sacramentelles ne sont pas moins nécessaires que les mots de l'Ecriture sainte. Or, il n'est pas permis d'ajouter quelque chose à l'Ecriture, ni d'en rien retrancher; car il est dit (*Deut.* IV, 2) : *Vous n'ajouterez rien aux paroles que je vous dis et vous n'en retrancherez rien.* Et saint Jean dit (*Apoc.* ult. 18) : *Je déclare à tous ceux qui entendront les paroles de la prophétie de ce livre, que si quelqu'un y ajoute, Dieu ajoutera sur lui plaie sur plaie, le frappant de celles qui sont écrites dans ce livre, et si quelqu'un en retranche quelque chose, Dieu ne lui donnera aucune part à ce qui est écrit dans ce livre de vie.* Il semble donc qu'il ne soit permis ni d'ajouter aux formes des sacrements, ni d'en rien retrancher.

(1) La règle la plus générale qu'on puisse donner à cet égard, c'est d'examiner si l'altération de la forme est substantielle ou accidentelle. Elle est substantielle, quand elle en détruit le sens ou qu'elle le corrompt totalement, alors le sacrement n'est pas valide; elle n'est qu'accidentelle quand elle porte seulement sur la construction de la phrase ou du mot qu'elle change sans détruire le sens. Dans ce cas l'acte peut être illicite, mais le sacrement n'est pas invalide.

(2) La raison en est que dans le premier cas le changement atteint le radical, et dans le second il ne modifie que la terminaison du mot.

2. Les paroles sont dans les sacrements à titre de forme, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, dans les formes toute addition ou tout retranchement en change l'espèce, comme dans les nombres, ainsi qu'on le voit (*Metaph.* lib. VIII, text. 10). Il semble donc que si l'on ajoute quelque chose à la forme d'un sacrement ou si l'on en retranche quelque chose, le sacrement ne sera plus le même.

3. Comme il faut pour la forme d'un sacrement un nombre déterminé de paroles, de même il faut dans ces paroles un ordre déterminé, et il est nécessaire qu'il y ait de la suite dans le discours. Si donc l'addition ou la suppression des mots ne détruit pas la vérité du sacrement, il semble que pour la même raison la transposition des mots, ou l'interpolation de la prononciation ne la détruise pas non plus.

Mais c'est le *contraire*. Dans les formes des sacrements, il y a des mots que les uns ajoutent et que les autres n'ajoutent pas. Ainsi les latins baptisent sous cette formule : *Je vous baptise, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*, et les grecs sous celle-ci : *Que le serviteur du Christ N. soit baptisé au nom du Père*, etc. Et cependant ils confèrent les uns et les autres un sacrement véritable. Il est donc permis d'ajouter aux formes des sacrements ou d'en retrancher quelque chose.

CONCLUSION. — Il n'est pas permis d'ajouter aux mots dans lesquels la forme des sacrements consiste, ni d'en retrancher quelque chose qui en corrompe le véritable sens.

Il faut répondre qu'à l'égard de tous les changements qui peuvent avoir lieu dans les formes des sacrements, il semble qu'on doive considérer deux choses : l'une se rapporte à celui qui prononce les paroles ; son intention est requise pour le sacrement, comme nous le dirons (quest. LXIV, art. 8). C'est pourquoi si par cette addition ou ce retranchement il a l'intention d'introduire un rite qui ne soit pas reçu par l'Eglise, alors il n'y a pas de sacrement ; parce qu'il ne paraît pas avoir l'intention de faire ce que l'Eglise fait. L'autre chose que l'on doive considérer se rapporte à la signification des mots. Car puisque les mots opèrent dans les sacrements, d'après le sens qu'ils présentent, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. ad 1 et ad 3), il faut examiner si ce changement détruit le sens que les mots doivent avoir ; parce que, dans ce cas, il est évident que la vérité du sacrement est détruite. Il est manifeste d'ailleurs que si l'on retranche quelque chose de ce qui appartient à la substance de la forme sacramentelle, on enlève le sens que les mots doivent avoir, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de sacrements. C'est ce qui fait dire à Didyme (*De Spirit. sanct.* lib. II, à princ.) : Si quelqu'un veut baptiser tout en omettant un des noms essentiels (c'est-à-dire celui du Père ou du Fils ou de l'Esprit-Saint), son baptême sera nul (1). Mais si on retranche quelque chose qui ne soit pas de la substance de la forme, cette suppression ne détruit pas le sens que les mots doivent avoir, et par conséquent elle n'empêche pas non plus le sacrement d'exister. C'est ainsi que dans la forme de l'Eucharistie qui consiste dans ces paroles : *Car ceci est mon corps*, si le mot *car* est omis, la formule n'en conserve pas moins le sens qu'elle doit avoir, et c'est pour cela que cette omission n'empêche pas le sacrement d'exister, quoiqu'il puisse arriver que celui qui l'a faite, pèche par négligence ou par mépris (2). A l'égard de l'addition, il peut se faire

(1) On ne pourrait pas non plus baptiser validement au nom de la sainte Trinité, sans exprimer la distinction des personnes divines.

(2) Si l'omission porte sur une chose purement accidentelle, comme le mot *ego* dans la formule : *Ego baptizo*, on croit généralement, dit Mgr Gousset, qu'il n'y aurait qu'un péché véniel, quand même cette omission serait volontaire.

que l'on ajoute quelque chose qui corrompe le sens que doit avoir la formule : par exemple, si l'on disait, comme le faisaient les ariens en baptisant : *Je vous baptise au nom du Père qui est plus grand et du Fils qui est moindre ;* alors cette addition détruirait la vérité du sacrement. Mais si l'addition n'est pas de nature à détruire le sens légitime, la vérité du sacrement reste. Peu importe d'ailleurs que cette addition se trouve au commencement, ou au milieu, ou à la fin. Ainsi le baptême serait véritable si l'on disait : *Je vous baptise au nom de Dieu le Père tout-puissant, et de son Fils unique, et du Saint-Esprit le Paraclet.* Il le serait encore en disant : *Je vous baptise au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, et que la bienheureuse Vierge vous assiste.* — Mais si l'on disait : *Je vous baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et de la bienheureuse Vierge Marie*, le baptême serait nul. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* I, 13) : *Est-ce que Paul a été crucifié pour vous, ou avez-vous été baptisés au nom de Paul?* Le baptême ne vaudrait rien, si l'on entendait baptiser au nom de la bienheureuse Vierge, comme au nom de la Trinité par lequel le baptême est consacré ; car ce sens serait contraire à la vraie foi et par conséquent il détruirait la vérité du sacrement. Mais si en ajoutant : *Et au nom de la bienheureuse Vierge*, on le faisait non pour que ce nom opérât quelque chose dans le baptême, mais pour que son intercession fût utile à celui qui est baptisé, et pour qu'il conservât la grâce baptismale, la perfection du sacrement ne serait pas détruite.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est pas permis d'ajouter quelque chose aux paroles de l'Ecriture quant au sens, mais les docteurs y ont ajouté beaucoup de choses pour l'interpréter. Cependant il n'est pas permis d'y ajouter des paroles, de telle sorte qu'on prétende qu'elles en font partie intégralement, parce que ce serait se rendre coupable de fausseté ; et il en serait de même si l'on disait qu'une chose est nécessaire à la forme d'un sacrement, tandis qu'il n'en est rien (1).

Il faut répondre au *second*, que les mots appartiennent à la forme du sacrement en raison du sens qu'ils signifient. C'est pourquoi toute addition ou toute suppression de mots qui n'ajoute rien au sens voulu de la formule, ou qui n'en retranche rien, ne détruit pas l'espèce du sacrement.

Il faut répondre au *troisième*, que s'il y a une interruption de paroles assez grande (2) pour que l'intention de celui qui les prononce soit interrompue, le sens du sacrement et par conséquent sa vérité est détruite ; mais le sacrement est valide quand l'interruption est courte et qu'elle ne nuit point à l'intention de celui qui prononce les paroles, ni à leur intelligence. Il en faut dire autant de la transposition des mots ; car si cette transposition enlève le sens de la phrase, le sacrement est nul, comme on le voit pour une négation mise avant ou après un signe. Mais si la transposition est telle qu'elle ne change pas le sens, la vérité du sacrement n'est pas détruite (3), parce que, d'après Aristote (lib. II, cap. 1), les noms et les verbes transposés ont la même signification.

(1) Ainsi l'addition que l'on fait peut ne pas nuire à la validité du sacrement, mais elle ne peut appartenir à son intégrité.

(2) L'interruption nuit au sens dans le cas où l'on vient à intercaler entre les paroles d'autres actes tout différents, de manière qu'au jugement d'un homme de bon sens, les mots ne paraissent plus faire une même proposition.

(3) Le sacrement serait valide si l'on disait par exemple : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ego te baptizo,* mais il serait au moins douteux si l'on disait : *Filii, ego te baptizo in nomine Patris et Spiritûs sancti,* et il faudrait le réitérer sous condition (Mgr Gousset, *Théologie morale*, t. II, p. 7).

QUESTION LXI.

DE LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS.

Après avoir parlé de la nature des sacrements, nous devons nous occuper de leur nécessité. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme? — 2° Ont-ils été nécessaires dans l'état où était l'homme avant son péché? — 3° Ont-ils été nécessaires dans l'état qui a suivi le péché avant Jésus-Christ? — 4° Ont-ils été nécessaires après l'arrivée du Christ?

ARTICLE I. — LES SACREMENTS SONT-ILS NÉCESSAIRES AU SALUT DE L'HOMME (1)?

1. Il semble que les sacrements ne soient pas nécessaires au salut de l'homme. Car l'Apôtre dit (I. *Tim.* IV, 8) : *Les exercices du corps sont utiles à peu de chose.* Or, l'usage des sacrements se rapporte à l'exercice du corps, parce que les sacrements consistent dans la signification des choses sensibles et des mots, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6 ad 2). Ils ne sont donc pas nécessaires au salut de l'homme.

2. Le Seigneur dit à saint Paul (II. *Cor.* XII, 9) : *Ma grâce vous suffit.* Or, elle ne suffirait pas si les sacrements étaient nécessaires au salut. Ils ne le sont donc pas.

3. Quand on pose une cause suffisante, il ne semble pas qu'une autre chose puisse être nécessaire pour la production de son effet. Or, la passion du Christ est la cause suffisante de notre salut. Car saint Paul dit (*Rom.* V, 10) : *Si, lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, maintenant que nous sommes réconciliés, serons-nous sauvés par la vie de ce même Fils.* Les sacrements ne sont donc pas nécessaires pour le salut de l'homme.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 11) : Les hommes ne peuvent être réunis sous une même religion, vraie ou fausse, qu'autant qu'ils sont liés ensemble par des signes ou des sacrements visibles. Or, il est nécessaire au salut du genre humain que les hommes soient unis dans l'unité de la religion véritable. Par conséquent les sacrements ne sont pas nécessaires au salut de l'homme.

CONCLUSION. — Puisque les hommes en péchant se sont soumis par leur affection aux choses corporelles, qu'ils ne s'en détachent pas facilement et qu'ils sont conduits par elles aux choses spirituelles; il est évident que les sacrements sont nécessaires à leur salut.

Il faut répondre que les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme pour trois raisons. 1° La première doit se tirer de la condition de la nature humaine, dont le propre est de nous conduire, par les choses corporelles et sensibles, aux choses spirituelles et intelligibles. Comme il appartient à la divine providence qu'on pourvoie à chaque chose selon le mode de sa condition, il s'ensuit qu'il est convenable que la divine sagesse aide l'homme à faire son salut au moyen de ces signes corporels et sensibles qu'on appelle sacrements. 2° La seconde raison doit être déduite de l'état de l'homme qui, en péchant, s'est soumis par son affection aux choses corporelles. Or, le remède doit être appliqué là où est le mal. C'est pourquoi il a été convenable que Dieu préparât un remède spirituel pour

(1) Le concile de Trente a ainsi défini la nécessité des sacrements (sess. VII, *De sacram.* cap. 4) : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua... anathema sit.*

l'homme au moyen des signes corporels. Car si on ne lui présentait que des choses spirituelles toutes nues, l'esprit qui est livré aux choses corporelles ne pourrait s'y appliquer. 3° La troisième raison provient de la nature de l'action de l'homme, qui a principalement pour objet les choses corporelles. Ainsi, de peur qu'il ne fût trop dur pour l'homme de se détacher totalement des actes corporels, on lui a proposé dans les sacrements des exercices corporels dont il se sert dans l'intérêt de son salut, pour éviter les exercices superstitieux qui consistent dans le culte des démons, où pour éviter toutes les choses nuisibles qui consistent dans des actes coupables. Par conséquent, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit au moyen des choses sensibles de la manière qui convient à sa nature; il est humilié en apprenant qu'il est soumis aux choses corporelles, puisque c'est par le moyen des corps qu'on lui vient en aide; et il est préservé d'actions coupables par l'exercice salutaire des sacrements (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'exercice du corps, considéré comme tel, n'est pas très-utile; mais l'exercice qui consiste dans l'usage des sacrements n'est pas purement corporel, car il est spirituel d'une certaine manière, c'est-à-dire par sa signification et sa causalité (2).

Il faut répondre au *second*, que la grâce de Dieu est la cause suffisante du salut de l'homme; mais Dieu donne aux hommes la grâce selon le mode qui leur convient. C'est pourquoi les sacrements sont nécessaires aux hommes pour l'obtenir.

Il faut répondre au *troisième*, que la passion du Christ est, à la vérité, la cause suffisante du salut de l'homme, mais il ne s'ensuit pas pour cela que les sacrements ne soient pas nécessaires au salut du genre humain. Car ils opèrent en vertu de la passion du Christ, et la passion du Christ nous est appliquée par eux d'une certaine manière, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 3) : *Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort.*

ARTICLE II. — AVANT LE PÉCHÉ LES SACREMENTS ONT-ILS ÉTÉ NÉCESSAIRES A L'HOMME (3) ?

1. Il semble que les sacrements aient été également nécessaires à l'homme avant son péché. Car, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), les sacrements sont nécessaires à l'homme pour obtenir la grâce. Or, dans l'état d'innocence l'homme avait besoin de la grâce, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XCV, art. 4 ad 1). Les sacrements lui étaient donc aussi nécessaires dans cet état.

2. Les sacrements sont nécessaires à l'homme selon la condition de la nature humaine, ainsi que nous l'avons vu (art. préc.). Or, la nature de l'homme est la même avant et après le péché. Il semble donc qu'avant le péché l'homme ait eu besoin des sacrements.

3. Le mariage est un sacrement, d'après ces paroles de saint Paul

(1) D'après les raisons que donne ici saint Thomas, on voit qu'il ne s'agit pas ici d'une nécessité absolue, car Dieu eût pu sauver les hommes d'une autre manière, il s'agit seulement d'une nécessité de convenance, c'est-à-dire que ce moyen est le plus convenable pour la fin qu'il voulait atteindre.

(2) Les sacrements sont les signes de la grâce, et ils la produisent.

(3) Saint Thomas croit qu'il n'y a point eu de sacrement dans l'état d'innocence. C'est ce qu'admettent en général tous les théologiens, parce que cet état a duré trop peu de temps. Mais le raisonnement qu'il fait à cet égard tend à prouver qu'il n'y en aurait pas eu, quand même cet état aurait persévéré. Les thomistes sont tous de ce sentiment, et tout en reconnaissant qu'il y aurait eu de véritables sacrifices, des offrandes, des rites sensibles, ils prétendent que ces choses n'auraient pas été des sacrements. L'opinion contraire est défendue par beaucoup d'autres théologiens.

(*Ephes.* v, 32) : *Ce sacrement est grand, je dis en Jésus-Christ et dans l'Eglise.* Or, le mariage a été établi avant le péché, comme on le voit (*Gen.* II). Les sacrements étaient donc nécessaires à l'homme avant son péché.

Mais c'est le *contraire.* La médecine n'est nécessaire qu'au malade, d'après ces paroles (Matth. IX, 12) : *Celui qui se porte bien n'a pas besoin de médecin.* Or, les sacrements sont des médecines spirituelles qui sont employées contre le mal du péché. Ils n'ont donc pas été nécessaires avant que l'homme eut péché.

CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence l'homme n'avait pas besoin des sacrements, ni pour remédier au péché, ni pour perfectionner son âme.

Il faut répondre que dans l'état d'innocence les sacrements n'ont pas été nécessaires avant le péché. On peut en donner pour raison la droiture de cet état dans lequel les puissances supérieures dominaient les inférieures et n'en dépendaient d'aucune manière. Car, comme l'esprit était soumis à Dieu, de même les puissances inférieures de l'âme l'étaient à l'esprit et le corps à l'âme. Or, il aurait été contraire à cet ordre que l'âme fût perfectionnée, par rapport à la science ou par rapport à la grâce, au moyen de quelque chose de corporel, comme ce qui a lieu dans les sacrements. C'est pourquoi dans l'état d'innocence l'homme n'avait pas besoin de sacrements, non-seulement selon qu'ils ont pour but la guérison du péché, mais encore selon qu'ils se rapportent à la perfection de l'âme.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme dans l'état d'innocence avait besoin de la grâce, mais il n'était pas nécessaire qu'il l'obtînt par des signes sensibles ; il suffisait qu'elle lui arrivât spirituellement et invisiblement.

Il faut répondre au *second*, que la nature de l'homme est la même avant et après le péché ; mais son état n'est pas le même. Car après le péché l'âme a besoin pour son perfectionnement de recevoir quelque chose des êtres corporels quant à sa partie supérieure, ce qui n'était pas nécessaire dans l'état d'innocence.

Il faut répondre au *troisième*, que le mariage a été établi dans l'état d'innocence, non comme un sacrement, mais comme un devoir naturel. Cependant par voie de conséquence il signifiait une chose future qui se rapportait au Christ et à l'Eglise ; comme toutes les autres choses figuratives qui ont existé avant le Christ.

ARTICLE III. — APRÈS LE PÉCHÉ A-T-IL DU Y AVOIR DES SACREMENTS AVANT JÉSUS-CHRIST (1) ?

1. Il semble qu'après le péché il n'ait pas dû y avoir des sacrements avant le Christ. Car nous avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3) que la passion du Christ est appliquée aux hommes par les sacrements : et par conséquent la passion du Christ est aux sacrements ce que la cause est à l'effet. Or, l'effet ne précède pas la cause. Les sacrements n'ont donc pas dû exister avant l'avénement du Christ.

2. Les sacrements doivent convenir à l'état du genre humain, comme on le voit (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 16 et 17). Or, l'état du genre humain n'a pas été changé depuis le péché jusqu'à la réparation opérée par le Christ. Les sacrements n'ont donc pas dû être changés non plus, de manière

(1) Les sacrements de l'ancienne loi ont été des figures des sacrements de la loi nouvelle, et il est de foi que ceux-ci en diffèrent essentiellement : *Si quis dixerit ea ipsa novæ legis sacramenta à sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quià cæremoniæ sunt aliæ, et alii ritus externi, anathema sit* (*Conc. Trid.* sess. VII, can. 2).

qu'indépendamment des sacrements de la loi de nature il y en ait eu d'autres établis sous la loi de Moïse.

3. Plus une chose se rapproche de la perfection et plus elle doit lui ressembler. Or, la perfection du salut de l'homme a été opérée par le Christ dont les sacrements de la loi ancienne sont plus rapprochés que ceux qui ont existé avant la loi. Ces sacrements ont donc dû ressembler davantage aux sacrements du Christ. C'est cependant le contraire qui est manifeste, parce qu'il est dit que le sacerdoce du Christ doit être selon l'ordre de Melchisédech et non selon l'ordre d'Aaron, comme on le voit (*Hebr.* VII). Les sacrements avant le Christ n'ont donc pas été convenablement établis.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 13) : que les premiers sacrements qui ont été célébrés et observés d'après la loi annonçaient à l'avance le Christ à venir. Or, il était nécessaire au salut de l'homme que l'arrivée du Christ fût annoncée à l'avance. Il était donc nécessaire qu'avant le Christ il y eût des sacrements.

CONCLUSION. — Puisque depuis le péché personne ne peut être sanctifié que par le Christ, nécessairement après le péché il y a eu avant l'arrivée du Christ des sacrements par lesquels l'homme a témoigné sa foi dans le Christ à venir.

Il faut répondre que les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme, selon qu'ils sont des signes sensibles des choses invisibles par lesquelles l'homme est sanctifié. Or, depuis le péché on ne peut être sanctifié que par le Christ que *Dieu a destiné pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on avait en son sang, afin de faire paraître sa justice... et pour faire voir qu'il est juste et qu'il justifie celui qui tend à la justice par la foi en Jésus-Christ* (*Rom.* III, 25). C'est pourquoi il fallait qu'avant l'arrivée du Christ il y eût des signes visibles pour que les hommes témoignassent leur foi dans son avénement futur. C'est à ces signes qu'on donne le nom de sacrements. Par conséquent il est évident qu'avant l'arrivée du Christ il a été nécessaire d'établir des sacrements.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion du Christ est la cause finale des anciens sacrements, c'est-à-dire qu'ils ont été établis pour la signifier. Comme la cause finale n'a pas la priorité de temps, mais qu'elle n'est antérieure que dans l'intention de l'agent, il s'ensuit qu'il ne répugne pas qu'il y ait eu des sacrements avant la passion du Christ.

Il faut répondre au *second*, que l'état du genre humain depuis le péché jusqu'à Jésus-Christ peut être considéré de deux manières. 1° Selon la nature de la foi. Sous ce rapport il est toujours resté le même, parce que les hommes étaient justifiés par la foi dans l'avénement futur du Christ. 2° On peut le considérer selon que le péché a été plus ou moins abondant et la connaissance du Christ plus ou moins expresse. Car, selon le développement des siècles, le péché a commencé à dominer davantage dans l'homme, au point qu'il obscurcit la raison humaine et que les préceptes de la loi de nature ne suffisant plus à l'homme pour bien vivre, il devint nécessaire de déterminer des préceptes par une loi écrite et d'ajouter à ces préceptes des sacrements de foi. Il fallait aussi qu'avec le cours des temps la connaissance de la foi fût plus explicite, parce que, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XVI *in Ezech.*), avec le progrès des âges la connaissance de Dieu augmenta. C'est pour cela que dans l'ancienne loi il a été nécessaire qu'on déterminât des sacrements qui fussent les signes de la foi qu'on avait dans le Christ à venir. Ces sacrements sont à ceux qui ont existé avant la loi, ce que le déterminé est à l'indéterminé. Car avant la loi il n'y a rien eu de positivement déterminé au sujet des sacrements dont l'homme

devait faire usage, mais cela l'a été par la loi, et c'était nécessaire soit à cause de l'obscurcissement de la loi de nature, soit parce qu'il fallait que la foi fût plus particulièrement signifiée.

Il faut répondre au *troisième*, que le sacrement de Melchisédech qui a existé avant la loi ressemble davantage au sacrement de la loi nouvelle pour la matière, en ce sens qu'*il offrit du pain et du vin*, comme on le voit (*Gen.* XIV), et que c'est aussi dans l'oblation du pain et du vin que le sacrifice de la loi nouvelle consiste. Cependant les sacrements de la loi de Moïse ressemblent davantage à la chose signifiée par le sacrement, c'est-à-dire à la passion du Christ, comme on le voit à l'égard de l'agneau pascal et des autres victimes (1). Et il en a été ainsi parce que si l'espèce des sacrements était restée la même, il aurait semblé, à cause de la continuité du temps, que c'était la continuation du même sacrement.

ARTICLE IV. — APRÈS LE CHRIST A-T-IL DU Y AVOIR DES SACREMENTS (2)?

1. Il semble qu'après le Christ il n'ait pas dû y avoir des sacrements. Car, quand la vérité arrive la figure doit cesser. Or, *c'est Jésus-Christ qui a apporté la grâce et la vérité*, comme le dit saint Jean (I, 17). Par conséquent puisque les sacrements sont des signes de la vérité ou des figures, il semble qu'après la passion du Christ ils n'aient plus dû exister.

2. Les sacrements consistent dans certains éléments, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 4 et 5). Or, l'Apôtre dit (*Gal.* IV, 3) : *Quand nous étions de petits enfants, nous étions assujettis aux éléments;* maintenant que la plénitude des temps est arrivée, nous ne sommes plus de petits enfants. Il semble donc que nous ne devons pas servir Dieu avec les éléments de ce monde, en faisant usage des sacrements corporels.

3. Saint Jacques dit (I, 17) : *Dieu ne peut recevoir ni changement, ni ombre par aucune révolution.* Or, il semble que la volonté divine subisse une sorte de changement en employant pour la sanctification de l'homme sous l'état de grâce des sacrements qui ne sont pas les mêmes que ceux qui ont été établis avant le Christ. Il semble donc qu'après le Christ on n'ait pas dû établir d'autres sacrements.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 13) que les sacrements de l'ancienne loi ont été détruits parce qu'ils ont été accomplis; mais qu'on en a établi d'autres qui ont plus de vertu, qui sont d'une utilité plus grande, d'un usage plus facile et qui sont moins nombreux.

CONCLUSION. — Puisque nous sommes sauvés par la foi dans le Christ qui est né et qui a souffert, comme les anciens l'ont été par la foi dans le Christ à venir, indépendamment des sacrements de l'ancienne loi qui annonçaient à l'avance les mystères futurs du Christ, il a fallu que sous la loi nouvelle il y eût d'autres sacrements qui signifiassent ce qui a précédemment existé dans le Christ.

Il faut répondre que, comme les anciens patriarches ont été sauvés par leur foi dans le Christ à venir; de même nous le sommes par la foi dans le Christ qui est né et qui a souffert. Les sacrements étant des signes qui montrent la foi par laquelle l'homme est justifié, les mêmes signes ne doivent pas désigner le futur, le passé et le présent. Car, comme le dit saint Augus-

(1) Sur le rapport qu'il y a entre les sacrements de la loi ancienne et ceux de la loi nouvelle, voy. tome III, pages 505-506.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des cathares, qui prétendaient qu'il n'y avait pas de sacrements dans l'Eglise. Cette erreur a été implicitement condamnée par le concile de Florence, qui détermine la matière et la forme des sacrements, et par le concile de Trente, qui fait de même.

tin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 16), on annonce autrement la même chose suivant qu'elle doit être faite ou qu'elle l'a été; ainsi les mots *qui doit souffrir*, et *qui a souffert* ne sont pas les mêmes. C'est pourquoi il faut que sous la loi nouvelle il y ait d'autres sacrements qui signifient ce qui a existé antérieurement dans le Christ, indépendamment des sacrements de l'ancienne loi qui annonçaient à l'avance l'avenir.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Denis (*De hier. cœl.* cap. 5), l'état de la loi nouvelle tient le milieu entre l'état de la loi ancienne, dont les figures sont accomplies dans la loi nouvelle, et l'état de gloire dans lequel la vérité sera manifestée toute nue et dans toute sa perfection. C'est pourquoi il n'y aura point alors de sacrement. Mais maintenant que nous connaissons la vérité, comme *dans un miroir et en énigme*, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* XIII), il faut que nous arrivions aux choses spirituelles par des signes sensibles; ce qui appartient à la nature des sacrements.

Il faut répondre au *second*, que saint Paul appelle les sacrements de la loi ancienne des *éléments vides et infirmes* (*Gal.* IV), parce qu'ils ne contenaient pas la grâce et qu'ils ne la produisaient pas. C'est pourquoi il dit que ceux qui faisaient usage de ces sacrements étaient asservis aux éléments de ce monde, parce que ces sacrements n'étaient rien autre chose que des éléments de cette nature. Mais nos sacrements contiennent la grâce et la produisent (1); c'est pourquoi il n'y a pas de parité entre eux.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le père de famille ne paraît pas avoir une volonté changeante, parce qu'il donne à sa famille des préceptes différents selon la différence des temps, et qu'il ne commande pas les mêmes choses en hiver et en été; de même on ne voit pas qu'il y ait changement en Dieu, parce qu'il a établi après l'arrivée du Christ d'autres sacrements que ceux qui existaient sous la loi ancienne; parce que les uns ont été convenables pour figurer la grâce à l'avance, et les autres le sont pour en démontrer la présence.

QUESTION LXII.

DE L'EFFET PRINCIPAL DES SACREMENTS QUI EST LA GRACE.

Après avoir parlé de la nécessité des sacrements, nous devons nous occuper de leurs effets; et d'abord de leur effet principal qui est la grâce; ensuite de leur effet secondaire qui est le caractère. — A ce sujet six questions se présentent : 1° Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils la cause de la grâce? — 2° La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons? — 3° Les sacrements contiennent-ils la grâce? — 4° Y a-t-il en eux une vertu pour la produire? — 5° Cette vertu dans les sacrements découle-t-elle de la passion du Christ? — 6° Les sacrements de l'ancienne loi produisaient-ils la grâce?

ARTICLE I. — LES SACREMENTS SONT-ILS LA CAUSE DE LA GRACE?

1. Il semble que les sacrements ne soient pas la cause de la grâce. Car une même chose ne paraît pas être signe et cause, parce que la nature du signe paraît plutôt convenir à un effet. Or, le sacrement est le signe de la grâce. Il n'en est donc pas la cause.

2. Aucune chose corporelle ne peut agir sur ce qui est spirituel, parce que l'agent est plus noble que le patient, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. XII, cap. 16). Or, le sujet de la grâce est l'âme de l'homme qui est une chose spirituelle. Les sacrements ne peuvent donc pas produire la grâce.

3. Ce qui est propre à Dieu ne doit pas être attribué à une créature. Or,

(1) Cet article est de foi, comme nous le verrons (quest. suiv.).

c'est le propre de Dieu que de produire la grâce, d'après ces paroles (*Ps.* LXXIII, 12) : *Le Seigneur donnera la grâce et la gloire.* Par conséquent puisque les sacrements consistent dans certaines paroles et dans des choses créées, il ne semble pas qu'ils puissent produire la grâce.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Tract.* LXXX *sup. Joan.*) que l'eau baptismale touche le corps et purifie le cœur. Or, le cœur n'est purifié que par la grâce. L'eau la produit donc, et il en est de même des autres sacrements de l'Eglise.

CONCLUSION. — Quoique Dieu seul soit la cause efficiente et principale de la grâce, cependant les sacrements de la loi nouvelle la produisent à titre de cause instrumentale.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de dire que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce d'une certaine manière. Car il est évident que par les sacrements de la loi nouvelle l'homme est incorporé au Christ. C'est ainsi que l'Apôtre dit du baptême (*Gal.* III, 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* Or, l'homme ne devient membre du Christ que par la grâce. — Il y a cependant des auteurs qui prétendent que les sacrements ne sont pas cause de la grâce en opérant quelque chose (1), mais que Dieu produit la grâce dans l'âme, quand on les confère. Ils donnent pour exemple celui qui en apportant un denier de plomb reçoit cent livres d'argent par ordre du roi ; non que ce denier fasse quelque chose pour qu'on obtienne une pareille somme d'argent, mais la volonté seule du roi en est la cause. C'est ce qui fait dire à saint Bernard (*Serm.* I *in cœnâ Dom.* et inscribitur : *De baptismo*, cap. 2) : Comme on investit un chanoine par le livre, un abbé par le bâton, un évêque par l'anneau, ainsi sont distribuées les différentes grâces qui nous sont transmises par les sacrements (2). Mais si on considère la chose convenablement, ce mode ne surpasse pas la nature du signe; car le denier de plomb n'est rien autre chose que le signe de l'ordre du roi, qui fait qu'on reçoit de l'argent à son sujet ; comme le livre est le signe qui indique la tradition du canonicat. D'après cela les sacrements de la loi nouvelle ne seraient donc rien de plus que des signes de la grâce ; quoique cependant beaucoup de Pères disent que ces sacrements ne signifient pas seulement la grâce, mais qu'ils la produisent. — C'est pourquoi il faut dire qu'il y a deux sortes de causes efficientes, la cause principale et la cause instrumentale. La cause principale opère par la vertu de sa forme à laquelle l'effet est assimilé, comme le feu échauffe par sa chaleur. De la sorte il n'y a que Dieu qui puisse être cause de la grâce ; parce que la grâce n'est rien autre chose qu'une participation à la ressemblance de la nature divine, d'après ces paroles de saint Pierre (II. Pet. I, 4) : *Il nous a communiqué les biens si grands et si précieux qu'il nous avait promis, pour que nous soyons participants de la nature divine.* La cause instrumentale n'agit pas par la vertu de sa forme, mais seulement par le mouvement qui lui est communiqué par l'agent principal. C'est pourquoi l'effet ne ressemble pas à l'instrument,

(1) Il est de foi, contre les arméniens et d'autres hérétiques modernes, que les sacrements de la loi nouvelle sont la cause instrumentale de la grâce. Voyez à ce sujet le concile de Milève, can. 2 ; le deuxième concile d'Orange, can. 25 ; le concile de Florence sous Eugène IV, et le concile de Trente, sess. VII, can. 2, 6 et 7.

(2) Tous les théologiens catholiques reconnaissent que les sacrements sont des causes instrumentales de la grâce ; mais il y a controverse parmi eux, au sujet de la nature de cette cause. Est-ce une cause morale ou une cause physique ? Scot et les scotistes, Vasquez, Delugo, Bécan, Tournely, Juvenin, etc., soutiennent qu'ils sont cause morale ; saint Thomas et tous les thomistes, avec Bellarmin, Suarez, Valentin, Isambert et une foule d'autres, prétendent qu'ils sont cause physique.

mais à l'agent principal; comme un lit ne ressemble pas à la hache, mais à l'idée qui est dans l'esprit de l'artisan. Les sacrements de la loi nouvelle sont cause de la grâce de cette manière; car ils sont conférés aux hommes d'après l'ordre de Dieu pour produire la grâce en eux. D'où saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XIV, cap. 16) : Toutes ces choses, c'est-à-dire toutes les choses qui sont sacramentelles, se font et passent, mais la vertu qui les opère, c'est-à-dire la vertu de Dieu, reste éternellement. Or, on donne proprement le nom d'instrument à la chose par laquelle on opère; et c'est pour cela que saint Paul dit (*Tit.* III, 5) : *Il nous a sauvés par l'eau de la régénération.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la cause principale ne peut pas être appelée proprement le signe d'un effet, quand même l'effet serait occulte et que la cause serait sensible et manifeste. Mais la cause instrumentale, si elle est manifeste, peut être appelée le signe d'un effet occulte, parce qu'elle n'est pas seulement cause, mais qu'elle est encore effet d'une certaine manière, selon qu'elle est mue par l'agent principal. D'après cela les sacrements de la loi nouvelle sont tout à la fois causes et signes; d'où il suit qu'ils produisent ce qu'ils figurent, comme on le dit communément. D'où il est évident qu'ils ont parfaitement ce qui constitue le sacrement, selon qu'ils se rapportent à quelque chose de sacré, non-seulement comme signe, mais encore comme cause.

Il faut répondre au *second*, que l'instrument a deux actions : l'une instrumentale d'après laquelle il opère, non d'après sa vertu propre, mais d'après la vertu de l'agent principal; l'autre est son action propre qui lui convient d'après sa propre forme. C'est ainsi qu'il convient à la hache de couper en raison de son tranchant, et de faire un lit selon qu'elle est un instrument d'art. Mais elle ne peut produire son action instrumentale qu'autant qu'elle exerce son action propre, car elle ne fait un lit qu'en coupant. De même les sacrements corporels produisent leur action instrumentale sur l'âme, d'après la vertu divine, au moyen de leur opération propre qu'ils exercent sur le corps qu'ils touchent. Ainsi l'eau du baptême en purifiant le corps selon sa propre vertu, purifie l'âme selon qu'elle est l'instrument de la vertu divine; car l'âme et le corps ne font qu'un. Et c'est ce qui fait dire à saint Augustin (*loc. sup. cit.*) qu'elle touche le corps et purifie le cœur.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur ce qui est la cause de la grâce, comme agent principal; ce qui est en effet le propre de Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LA GRACE SACRAMENTELLE AJOUTE-T-ELLE QUELQUE CHOSE A LA GRACE DES VERTUS ET DES DONS (1)?

1. Il semble que la grâce sacramentelle n'ajoute pas quelque chose à la grâce des vertus et des dons. Car par la grâce des vertus et des dons l'âme est suffisamment perfectionnée en elle-même et quant à ses puissances, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. CX, art. 3 et 4). Or, la grâce se rapporte à la perfection de l'âme. La grâce sacramentelle ne peut donc pas ajouter quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

2. Les défauts de l'âme ont les péchés pour cause. Or, tous les péchés

(1) Luther n'ayant pas reconnu la grâce sacramentelle, a prétendu que tous les chrétiens étaient prêtres, et qu'ils avaient la même puissance, sans distinction d'état. Cette erreur, qui fut celle des pauvres de Lyon et de plusieurs autres hérétiques ennemis de toute hiérarchie, a été ainsi condamnée par le concile de Trente (sess. VII, can. 10) : *Si quis dixerit christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem; anathema sit.*

sont suffisamment exclus par la grâce des vertus et des dons; parce qu'il n'y a aucun péché qui ne soit contraire à une vertu. La grâce sacramentelle ayant pour but d'effacer les défauts de l'âme, ne peut donc pas ajouter quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

3. Toute addition ou toute soustraction dans les formes change l'espèce, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 10). Si donc la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons, il s'ensuit qu'on lui donne équivoquement le nom de grâce, et par conséquent on n'exprime rien de positif par là même qu'on dit que les sacrements produisent la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Si la grâce sacramentelle n'ajoute rien à la grâce des dons et des vertus, c'est en vain qu'on la conférerait à ceux qui ont déjà les uns et les autres. Or, dans les œuvres de Dieu il n'y a rien d'inutile. Il semble donc que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

CONCLUSION. — La grâce sacramentelle ajoute à la grâce des vertus et des dons un secours divin qui nous aide à arriver à la fin pour laquelle les sacrements sont institués, comme les dons et les vertus paraissent ajouter à la grâce une perfection déterminée, pour accomplir parfaitement les actes propres à chaque puissance de l'âme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. CX, art. 3 et 4), la grâce considérée en elle-même perfectionne l'essence de l'âme, selon qu'elle participe à la ressemblance de l'être divin; et comme les puissances de l'âme découlent de son essence, de même il y a des perfections qui découlent de la grâce sur les puissances de l'âme. On les appelle des vertus et des dons, et ils perfectionnent les puissances de l'âme par rapport à leurs actes. Or, les sacrements ont pour but certains effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne. Ainsi le baptême a pour but la régénération spirituelle, parce que l'homme meurt aux vices et devient membre du Christ. Cet effet est quelque chose de spécial en dehors des actes des puissances de l'âme, et il en est de même des autres sacrements. Par conséquent comme les vertus et les dons ajoutent à la grâce pure et simple une perfection déterminée qui se rapporte aux actes propres des puissances de l'âme; de même la grâce sacramentelle ajoute à la grâce pure et simple, ainsi qu'aux vertus et aux dons un secours divin qui nous aide à arriver à la fin pour laquelle chaque sacrement est établi (1). Et c'est ainsi que la grâce sacramentelle ajoute à la grâce des vertus et des dons.

Il faut répondre au *premier* argument, que la grâce des vertus et des dons perfectionne suffisamment l'essence de l'âme et ses puissances pour ce qui se rapporte en général aux actes de l'âme, mais la grâce sacramentelle est requise relativement à certains effets spéciaux qui sont nécessaires pour la vie chrétienne.

Il faut répondre au *second*, que par les vertus et les dons les vices et les péchés sont suffisamment exclus relativement au présent et à l'avenir, dans le sens que l'homme est empêché de pécher par les vertus et les dons; mais par rapport aux péchés passés qui n'existent plus en acte, mais qui subsistent par la peine qu'ils méritent, les sacrements offrent à l'homme un remède spécial.

Il faut répondre au *troisième*, que la grâce sacramentelle est à la grâce pure et simple ce que l'espèce est au genre. Par conséquent, comme on ne dit pas équivoquement le mot animal en l'employant dans le sens commun et en le prenant pour l'homme, de même on ne prend pas non plus

(1) Si chaque sacrement ne conférait pas une grâce sacramentelle spéciale, il ne serait pas nécessaire que le Christ en eût établi plusieurs.

équivoquement le mot grâce quand on l'applique à la grâce pure et simple et à la grâce sacramentelle.

ARTICLE III. — LES SACREMENTS DE LA LOI NOUVELLE CONTIENNENT-ILS LA GRACE (1)?

1. Il semble que les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grâce. Car le contenu paraît être dans le contenant. Or, la grâce n'existe pas dans le sacrement comme dans son sujet (parce que le sujet de la grâce n'est pas le corps, mais l'esprit), ni comme dans un vase, parce que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 41), un vase est un lieu mobile, et qu'il ne convient pas à un accident d'être dans un lieu. Il semble donc que les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grâce.

2. Les sacrements sont établis pour que les hommes obtiennent la grâce par leur moyen. Or, la grâce, puisqu'elle est un accident, ne peut passer d'un sujet dans un autre. Il serait donc inutile que la grâce fût dans les sacrements.

3. Ce qui est spirituel n'est pas contenu par ce qui est corporel, quand même il existerait en lui. Car l'âme n'est pas contenue par le corps, mais elle le contient plutôt. Il semble donc que la grâce, par là même qu'elle est quelque chose de spirituel, ne soit pas contenue dans un sacrement corporel.

Mais c'est le *contraire*. Hugues de Saint-Victor dit (*De sacr.* lib. I, part. IX, cap. 2): que le sacrement contient la grâce invisible d'après la sanctification.

CONCLUSION. — Les sacrements de la loi nouvelle contiennent la grâce, comme on dit que la cause instrumentale contient son effet.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est dans une autre de beaucoup de manières. On peut en distinguer deux, d'après lesquelles la grâce est dans les sacrements; car elle y est comme dans son signe, puisque le sacrement est le signe de la grâce; et elle y est comme dans sa cause, puisque, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), les sacrements de la loi nouvelle sont des causes instrumentales de la grâce. Ainsi la grâce est dans les sacrements de la loi nouvelle, non pas selon la ressemblance de l'espèce, comme l'effet est dans sa cause univoque (2); ni selon quelque forme propre, permanente et proportionnée à un pareil effet, comme le sont les effets dans leurs causes qui ne sont pas univoques, telles que les choses engendrées le sont dans le soleil, mais selon une certaine vertu instrumentale qui n'a qu'un être passager et incomplet dans sa nature, comme nous le dirons (art. seq.).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que la grâce est dans un sacrement comme dans un sujet, ni comme dans un vase, selon que le vase est un lieu, mais selon qu'on donne le nom de vase à l'instrument dont on se sert pour faire quelque chose, suivant ces paroles du prophète (Ezech. IX, 1): *Unusquisque vas interfectionis habet in manu suâ.*

Il faut répondre au *second*, que quoique un accident ne passe pas d'un sujet dans un autre, il passe cependant de sa cause dans un sujet d'une certaine manière au moyen d'un instrument; non pour être en eux de la même manière, mais pour exister dans chacun d'eux selon leur nature propre.

Il faut répondre au *troisième*, que le spirituel qui existe parfaitement dans un sujet le contient (3) et n'est pas contenu par lui. Mais la grâce existe dans

(1) Luther a nié que les sacrements contiennent la grâce et qu'ils effacent les péchés; ce que le concile de Trente a condamné en ces termes : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non continere gratiam quam significant; aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... anathema sit.*

(2) On appelle ainsi les causes qui sont de même nature que leur effet.

(3) C'est ainsi que l'âme est dans le corps.

les sacrements selon une manière d'être passagère et incomplète. C'est pourquoi on dit avec raison que le sacrement contient la grâce (1).

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DANS LES SACREMENTS UNE VERTU QUI SOIT CAUSE DE LA GRACE (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans les sacrements une vertu qui soit cause de la grâce. Car la vertu qui est cause de la grâce est une vertu spirituelle. Or, il ne peut pas y avoir dans un corps une vertu spirituelle qui lui soit propre, parce que la vertu découle de l'essence de la chose et par conséquent elle ne peut la surpasser; il ne peut pas non plus y en avoir une qu'il reçoive d'un autre être, parce que ce qui est reçu par un sujet existe selon le mode du sujet qui le reçoit (3). Il ne peut donc pas y avoir dans les sacrements une vertu qui soit cause de la grâce.

2. Tout ce qui existe revient à un certain genre d'être et à un certain degré de bonté. Or, il n'y a pas lieu de dire à quel genre d'être appartient cette vertu, comme on le voit en les parcourant tous successivement. On ne peut non plus la ramener à aucun degré de bonté; car on ne doit pas la placer parmi les biens les moins importants, parce que les sacrements sont nécessaires au salut; on ne peut non plus la ranger parmi les biens intermédiaires dont font partie les puissances de l'âme, qui sont des puissances naturelles; enfin on ne peut pas la mettre parmi les biens les plus élevés, parce qu'elle n'est pas la grâce, ni une vertu de l'âme. Il semble donc que dans les sacrements il n'y ait aucune vertu qui soit productive de la grâce.

3. Si une pareille vertu existe dans les sacrements, elle n'est produite en eux que par Dieu au moyen de la création. Or, il ne paraît pas convenable qu'une créature aussi noble cesse d'exister immédiatement, aussitôt que le sacrement est produit. Il semble donc qu'il n'y ait dans les sacrements aucune vertu pour produire la grâce.

4. La même chose ne peut pas exister dans des éléments divers. Or, il y a différents éléments qui concourent à la formation des sacrements; ce sont les paroles et les choses; et cependant il ne peut y avoir pour un même sacrement qu'une seule vertu. Il semble donc qu'ils n'en aient aucune.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Tract.* LXXX *sup. Joan.*) : D'où vient à l'eau une si grande puissance qu'elle touche le corps et purifie le cœur? Et Bède dit (cap. 10 in Luc. sup. illud Luc. III : *Factum est autem*) : Que le Seigneur, par le contact de sa chair la plus pure, a conféré aux eaux la vertu régénératrice.

CONCLUSION. — Il y a dans les sacrements une vertu instrumentale pour produire la grâce qui est l'effet du sacrement; cette vertu est proportionnée à l'instrument, elle n'est pas permanente, mais transitoire, comme l'instrument qui n'opère qu'autant qu'il est mû par l'agent principal.

Il faut répondre que ceux qui prétendent que les sacrements ne produisent la grâce que par concomitance (4), supposent qu'il n'y a pas en eux une vertu qui contribue à l'effet du sacrement; mais qu'il y a une vertu divine qui assiste au sacrement et qui produit l'effet sacramentel. —

(1) Selon qu'il en est le signe et la cause instrumentale.

(2) Il est de foi, contre Luther et les autres novateurs modernes, que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato*, d'après ce canon du concile de Trente (sess. VII, can. 8) : *Si quis dixerit per novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, anathema sit.*

(3) Ainsi les choses matérielles sont dans l'esprit à l'état d'idées ou de choses spirituelles.

(4) C'est une des difficultés les plus graves que

Mais en supposant que le sacrement est la cause instrumentale de la grâce, il est nécessaire d'admettre en même temps qu'il y a en lui une vertu instrumentale pour produire l'effet sacramentel; et cette vertu est en effet proportionnée à l'instrument. Par conséquent elle est à la vertu absolue et parfaite d'une chose, ce que l'instrument est à l'agent principal. Car l'instrument, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), n'opère qu'autant qu'il est mû par l'agent principal, qui opère par lui-même. C'est pourquoi la vertu de l'agent principal a un être permanent et complet dans sa nature, tandis que la vertu instrumentale a un être qui passe d'un sujet à un autre et qui est incomplet; comme le mouvement est un acte imparfait qui va de l'agent au patient.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu spirituelle ne peut exister dans une chose corporelle à la manière d'une vertu permanente et complète, comme la raison le prouve. Mais rien n'empêche qu'une vertu spirituelle existe instrumentalement dans un corps, dans le sens qu'un corps peut être mû par une substance spirituelle pour produire un effet spirituel. C'est ainsi que dans la parole qui frappe les sens il y a une force spirituelle pour exciter l'intellect de l'homme, et cette force lui vient selon qu'elle procède de la pensée de l'esprit. C'est de la sorte qu'il y a dans les sacrements une puissance spirituelle, en tant que Dieu les a établis pour un effet spirituel.

Il faut répondre au *second*, que, comme le mouvement, par là même qu'il est un acte imparfait, n'existe pas proprement dans un genre, mais revient au genre du parfait, comme l'altération à la qualité; de même la vertu instrumentale n'existe pas, à proprement parler, dans un genre quelconque, mais elle se ramène au genre et à l'espèce de la vertu parfaite (1).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'instrument acquiert sa vertu instrumentale de ce qu'il est mû par l'agent principal, de même le sacrement tire sa vertu spirituelle de la bénédiction du Christ et de l'application que le ministre en fait à celui qui le reçoit. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans un sermon sur l'Epiphanie : Il n'est pas étonnant que nous disions que l'eau, c'est-à-dire une substance corporelle, parvient à purifier l'âme. Elle y parvient certainement et elle pénètre tous les replis de la conscience. Car, quoiqu'elle soit subtile et ténue, la bénédiction du Christ l'a rendue plus subtile encore; elle pénètre dans les causes cachées de la vie et dans les secrets de l'âme qui sont plus subtils encore.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme c'est la même force d'un agent principal qui se trouve instrumentalement dans tous les instruments qui contribuent à son effet, selon qu'ils sont un d'après un certain ordre (2), ainsi c'est aussi la même puissance sacramentelle qui se trouve dans les mots et les choses, selon que les mots et les choses ne constituent qu'un seul sacrement.

ARTICLE V. — LES SACREMENTS DE LA LOI NOUVELLE TIRENT-ILS LEUR VERTU DE LA PASSION DU CHRIST?

1. Il semble que les sacrements de la loi nouvelle ne tirent pas leur vertu de la passion du Christ. Car la vertu des sacrements existe pour produire dans l'âme la grâce par laquelle elle vit spirituellement. Or, comme le dit

présente le sentiment de ceux qui veulent que les sacrements ne produisent la grâce que moralement, et non physiquement.

(1) Qui réside dans l'agent principal.

(2) C'est-à-dire selon qu'ils lui sont subordonnés les uns aux autres en vue de la même fin.

saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. XIX), le Verbe, selon qu'il était au commenment en Dieu, vivifie les âmes; mais, selon qu'il s'est fait chair, il vivifie les corps. Par conséquent, puisque la passion du Christ appartient au Verbe, selon qu'il s'est fait chair, il semble qu'elle ne puisse pas être la cause de la vertu des sacrements.

2. La vertu des sacrements paraît dépendre de la foi; parce que, comme le dit saint Augustin (*Tract.* LXXX *sup. Joan.*), le Verbe de Dieu rend le sacrement parfait, non parce qu'on le prononce, mais parce qu'on y croit. Or, notre foi se rapporte non-seulement à la passion du Christ, mais encore aux autres mystères de son humanité et plus principalement encore à sa divinité. Il semble donc que les sacrements ne tirent pas spécialement leur vertu de la passion du Christ.

3. Les sacrements ont pour but la justification des hommes; d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* VI, 11) : *Vous avez été purifiés et justifiés.* Or, on attribue à la résurrection notre justification, puisque le même apôtre dit (*Rom.* IV, 25) : *Il est ressuscité à cause de notre justification.* Il semble donc que les sacrements tirent leur vertu de la résurrection du Christ plus que de sa passion.

Mais c'est le *contraire.* Sur ces paroles (*Rom.* V) : *In similitudinem prævaricationis Adæ,* la glose dit : Les sacrements par lesquels l'Eglise a été sauvée, sont sortis du côté du Christ mort sur la croix. Par conséquent il semble qu'ils tirent leur vertu de sa passion.

CONCLUSION. — Puisque Dieu par l'humanité du Christ et sa passion a opéré non-seulement d'une manière méritoire, mais encore d'une manière satisfactoire notre affranchissement du péché et notre sanctification, il faut que les sacrements de la loi nouvelle tirent toute leur efficacité de sa passion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le sacrement opère pour produire la grâce d'une manière instrumentale. Or, il y a deux sortes d'instrument : l'un séparé, comme un bâton, et l'autre uni, comme la main. L'instrument séparé est mû par l'instrument uni, comme le bâton par la main. Dieu est la cause efficiente principale de la grâce, et l'humanité du Christ est par rapport à Dieu comme un instrument uni, et le sacrement comme un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ dans les sacrements par son humanité. Or, la grâce sacramentelle paraît principalement se rapporter à deux choses; elle a pour objet d'effacer les défauts des péchés passés, selon qu'ils n'existent plus en acte et qu'ils subsistent quant à la peine qu'ils méritent, et elle a aussi pour but de perfectionner l'âme en ce qui appartient au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne. Il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. XLVIII et quest. XLIX), que le Christ nous a délivrés de nos péchés surtout par sa passion, non-seulement d'une manière efficiente et méritoire, mais encore satisfactoire. De même c'est aussi par sa passion qu'il a commencé le culte de la religion chrétienne, *s'offrant lui-même à Dieu comme oblation et victime*, selon l'expression de saint Paul (*Ephes.* V). D'où il est évident que les sacrements de l'Eglise tirent spécialement leur vertu de la passion du Christ, dont la vertu nous est unie d'une certaine manière par la réception des sacrements. C'est en signe de cela que du côté du Christ attaché sur la croix sont sortis l'eau et le sang (1); dont l'un appartient au baptême et l'autre à l'eucharistie, qui sont les principaux sacrements.

(1) Le concile de Vienne, sous Clément V, s'exprime ainsi : *In naturâ assumptâ Dei verbum, emisso jam spiritu, perforari lanceâ sustinuit latus suum, ut exindè pro-*

Il faut répondre au *premier* argument, que le Verbe, selon qu'il était au commencement en Dieu, vivifie les âmes, comme agent principal; mais sa chair et les mystères accomplis en elle opèrent instrumentalement par rapport à la vie de l'âme. Quant à la vie du corps ils n'opèrent pas seulement d'une manière instrumentale (1), mais ils le font encore à titre de cause exemplaire, ainsi que nous l'avons dit (quest. LVI, art. 1 ad 3).

Il faut répondre au *second*, que le Christ habite en nous par la foi, comme le dit saint Paul (*Ephes.* III). C'est pourquoi la vertu du Christ nous est unie par la foi. Or, la vertu qui remet les péchés appartient d'une manière spéciale à la passion du Christ. C'est pour cette raison que les hommes sont délivrés de leurs péchés spécialement par la foi dans sa passion, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* III, 25) : *Dieu l'a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang.* C'est aussi pour cela que la vertu des sacrements qui a pour but d'effacer les péchés, provient surtout de la foi dans la passion du Christ.

Il faut répondre au *troisième*, que la justification est attribuée à la résurrection en raison du terme *ad quem*, qui est le renouvellement de la vie par la grâce, mais on l'attribue néanmoins à la passion en raison du terme *à quo*, c'est-à-dire quant à la rémission de la faute.

ARTICLE VI. — LES SACREMENTS DE L'ANCIENNE LOI PRODUISAIENT-ILS LA GRACE (2)?

1. Il semble que les sacrements de l'ancienne loi produisaient aussi la grâce. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), les sacrements de la loi nouvelle tirent leur efficacité de la foi en la passion du Christ. Or, la foi en la passion du Christ a existé sous l'ancienne loi, comme sous la nouvelle; car nous avons *le même esprit de foi*, selon l'expression de saint Paul (II. *Cor.* IV, 13). Par conséquent, comme les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce, de même les sacrements de l'ancienne loi la conféraient aussi.

2. La sanctification n'est produite que par la grâce. Or, les hommes étaient sanctifiés par les sacrements de l'ancienne loi. Car il est dit (*Lev.* VIII, 32) : *Lorsque Moïse eut sanctifié Aaron et ses enfants, avec leurs vêtements.* Il semble donc que les sacrements de l'ancienne loi conféraient la grâce.

3. Comme le dit Bède dans une homélie de la circoncision (*inter hom. hiem. de SS.*) : Sous la loi, la circoncision offrait le même secours salutaire pour guérir la plaie du péché originel, que celui que nous présente le baptême, maintenant que nous sommes sous la loi de grâce. Or, le baptême confère actuellement la grâce. Par conséquent, la circoncision la conférait, et, pour la même raison, les autres sacrements de la loi la conféraient aussi, parce que, comme le baptême est la porte des sacrements de la loi nouvelle, de même aussi la circoncision était la porte des sacrements de l'ancienne loi. C'est pour cela que l'Apôtre dit (*Gal.* V, 3) : *Je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il s'oblige à garder toute la loi.*

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (*Gal.* IV, 3) : *Vous tournerez-vous de nouveau vers des éléments infirmes et vides?* la glose observe (*ord.*), c'est-à-dire vers la loi, qui est appelée infirme parce qu'elle ne justifie pas

fluentibus undis aquæ et sanguinis formaretur unica et immaculata, ac virgo, sancta mater Ecclesia, conjux Christi.

(1) Ainsi la résurrection du Christ n'est pas seulement la cause instrumentale de la nôtre, mais elle en est encore la cause efficiente et exemplaire.

(2) Le concile de Florence détermine ainsi la différence qu'il y a entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle : ***Illa non causabant gratiam, sed eam solam per passionem Christi dandam figurabant : hæc autem continent gratiam et ipsam dignè suscipientibus conferunt***

parfaitement. Comme la grâce justifie parfaitement, il s'ensuit que les sacrements de l'ancienne loi ne la conféraient pas.

CONCLUSION. — Puisque la cause efficiente ne peut pas être postérieure à son effet; les sacrements de la loi ancienne ayant précédé la passion du Christ (qui est la cause de notre justification), il est évident qu'ils n'ont eu en eux aucune vertu pour conférer la grâce sanctifiante, mais qu'ils ont montré seulement la foi qui justifiait les patriarches.

Il faut répondre qu'on ne peut pas dire que les sacrements de l'ancienne loi conféraient la grâce sanctifiante par eux-mêmes, c'est-à-dire par leur vertu propre, parce qu'alors la passion du Christ n'aurait pas été nécessaire, selon cette pensée de saint Paul (*Gal.* II, 21) : *Si la justice s'acquiert par la loi, c'est en vain que le Christ est mort.* On ne peut pas dire non plus qu'ils tiraient de la passion du Christ la vertu qu'ils avaient de conférer la grâce sanctifiante. Car, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), la vertu de la passion du Christ nous est unie par la foi et les sacrements, mais de différente manière. En effet, la continuité qui est produite par la foi résulte d'un acte de l'âme, au lieu que la continuité qui résulte des sacrements dépend de l'usage des choses extérieures. Or, rien n'empêche qu'une chose qui est postérieure selon l'ordre du temps ne meuve avant d'exister, selon qu'elle existe antérieurement dans l'acte de l'âme; ainsi la fin qui est la dernière selon le temps meut l'agent selon qu'il la perçoit et la désire. Mais ce qui n'existe pas encore dans la nature des choses ne meut pas selon l'usage des choses extérieures. Par conséquent la cause efficiente ne peut pas être postérieure selon l'ordre du temps, comme la cause finale. Ainsi il est donc évident qu'il est convenable que la vertu sanctifiante découle de la passion du Christ, qui est la cause de notre justification, dans les sacrements de la loi nouvelle, et non dans ceux de la loi ancienne. Cependant, par la foi dans la passion du Christ, les anciens patriarches étaient justifiés comme nous le sommes. Mais les sacrements de la loi ancienne étaient des professions de foi, selon qu'ils signifiaient la passion du Christ et ses effets. Il est donc évident que les sacrements de la loi ancienne n'avaient pas en eux la vertu d'opérer pour conférer la grâce sanctifiante; mais qu'ils signifiaient seulement la foi par laquelle on était justifié.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anciens patriarches avaient la foi à l'égard de la passion future du Christ, et elle pouvait les justifier selon qu'elle était dans leur âme; mais nous avons foi dans la passion du Christ, qui a eu lieu antérieurement; et cette foi peut nous justifier, selon l'usage que nous faisons réellement des sacrements, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que cette sanctification était figurative; car on disait sanctifiées toutes les choses destinées au culte divin selon le rite de l'ancienne loi, qui avait été établi complétement pour figurer la passion du Christ.

Il faut répondre au *troisième*, qu'au sujet de la circoncision il y a eu différentes opinions. Car les uns ont dit que la grâce n'était pas conférée par la circoncision, mais qu'elle effaçait seulement le péché. Il ne peut en être ainsi, parce que l'homme n'est délivré du péché que par la grâce, d'après ces paroles (*Rom.* III, 24) : *Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce.* — C'est pourquoi d'autres ont dit que la circoncision conférait la grâce quant aux effets qui écartent le péché, mais non quant à ses effets positifs. Mais il semble que ce soit faux également : parce que

la circoncision donnait aux enfants la faculté de parvenir à la gloire, qui est le dernier effet positif de la grâce. C'est pour cela que, selon l'ordre de la cause formelle, les effets positifs sont naturellement antérieurs aux effets privatifs, quoique, selon l'ordre de la cause matérielle, ce soit le contraire. Car la forme n'exclut la privation qu'en se communiquant au sujet. — C'est pourquoi d'autres pensent que la circoncision conférait la grâce quant à son effet positif, qui consiste à nous rendre dignes de la vie éternelle, mais non quant à la répression de la concupiscence, qui nous pousse au péché. Ce fut autrefois mon sentiment (IV. dist. 1, quest. II, art. 4, quest. III). Mais en considérant la chose avec plus de soin, on voit que ce sentiment n'est pas fondé; parce que la moindre grâce peut résister à toute concupiscence, quelle qu'elle soit, et mériter la vie éternelle. C'est pourquoi il vaut mieux dire que la circoncision, comme les autres sacrements de l'ancienne loi, n'était que le signe de la foi qui justifie (1). C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Rom.* IV, 11) qu'Abraham *reçut la marque de la circoncision, comme le sceau de la justice qui venait de la foi.* C'est pour ce motif que la circoncision conférait la grâce, selon qu'elle était le signe de la passion future du Christ, comme on le verra plus loin (quest. LXX, art. 4).

QUESTION LXIII.

DU CARACTÈRE QUI EST UN AUTRE EFFET DES SACREMENTS.

Après avoir parlé de la grâce qui est l'effet principal des sacrements, nous devons nous occuper du caractère. — A cet égard six questions se présentent : 1° Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère? — 2° Qu'est-ce que ce caractère? — 3° A qui appartient-il? — 4° En quoi existe-t-il comme dans son sujet? — 5° Existe-t-il dans l'âme d'une manière indélébile? — 6° Tous les sacrements impriment-ils caractère?

ARTICLE I. — UN SACREMENT IMPRIME-T-IL UN CARACTÈRE DANS L'AME (2)?

1. Il semble qu'un sacrement n'imprime pas un caractère dans l'âme. Car le caractère paraît désigner un signe distinctif. Or, ce qui distingue les membres du Christ des autres est produit par la prédestination éternelle, qui ne pose rien dans celui qui est prédestiné, mais seulement en Dieu, qui le prédestine, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXIII, art. 2). Car saint Paul dit (II. *Tim.* II, 19) : *Le solide fondement que Dieu a posé demeure ferme, ayant pour sceau cette parole : Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui.* Les sacrements n'impriment donc pas un caractère dans l'âme.

2. Un caractère est un signe distinctif. Or, le signe, d'après saint Augustin (*De doct. christ.* lib. II), est ce qui, indépendamment de l'image qu'il présente aux sens, fait arriver une autre chose à notre connaissance. Or, il n'y a rien dans l'âme qui présente aux sens une espèce quelconque. Il semble donc que les sacrements n'impriment en elle aucun caractère.

3. Comme les sacrements de la loi nouvelle servent à distinguer le fidèle de l'infidèle, de même aussi les sacrements de l'ancienne loi. Or, les

(1) Billuart, Soto, Estius, pensent, d'après Hugues de Saint-Victor et saint Bonaventure, que la circoncision n'opérait pas seulement *ex opere operantis,* mais qu'elle produisait encore quelque chose comme sacrement, c'est-à-dire que Dieu, en vue de ce sacrement, conférait un degré de grâce, ou une augmentation de piété, de foi et de dévotion dans celui qui recevait ce sacrement de l'ancienne loi. C'est ce qu'ils appellent opérer *ex opere operato passivè.*

(2) Il est de foi qu'il y a des sacrements qui impriment un caractère. Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet (sess. VII, can. 9) : *Si quis dixerit in sacramentis quibusdam non imprimi caracterem in animâ, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, anathema sit.*

sacrements de l'ancienne loi n'imprimaient pas de caractère dans l'âme; c'est pourquoi saint Paul dit qu'ils appartenaient à *la justice charnelle* (*Heb.* IX). Il semble donc que les sacrements de la loi nouvelle n'en impriment pas non plus.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (II. *Cor.* I, 20) : *C'est Dieu qui nous a oints, qui nous a marqués de son sceau, et qui pour gage nous a donné l'Esprit-Saint dans nos cœurs*. Or, le caractère n'implique rien autre chose qu'une marque. Il semble donc que Dieu par ses sacrements nous imprime son caractère.

CONCLUSION. — Puisque les fidèles du Christ sont consacrés par les sacrements à quelque chose de divin qui se rapporte au culte de Dieu, il faut qu'ils soient ornés par eux d'un caractère spirituel.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 1 et 5), les sacrements de la loi nouvelle sont établis pour deux choses : pour remédier aux péchés et pour perfectionner l'âme en ce qui appartient au culte de Dieu, selon le rite de la vie chrétienne. Or, tout ce qui est destiné à une fonction positive est ordinairement revêtu d'un insigne à cet égard. Ainsi les soldats qui étaient autrefois enrôlés dans la milice, avaient coutume d'être revêtus de certains caractères corporels, parce qu'on les destinait à quelque chose de corporel. C'est pourquoi les hommes étant destinés par les sacrements à quelque chose de spirituel qui appartient au culte de Dieu, il s'ensuit qu'ils doivent revêtir les fidèles d'un caractère spirituel. D'où saint Augustin dit (*Cont. Parm.* lib. II, cap. 13) : Si un soldat, refusant de combattre par crainte, vient à déshonorer le caractère de la milice qu'il portait sur son corps, et qu'ensuite il implore la clémence de l'empereur, qu'il obtienne par ses prières sa grâce et qu'il se mette à combattre, est-il nécessaire, quand cet homme est libéré de sa peine et qu'il est corrigé, de renouveler ce caractère; et ne doit-on pas plutôt l'approuver après l'avoir reconnu ? Les sacrements du Christ seraient-ils donc moins permanents que cette marque corporelle ?

Il faut répondre au *premier* argument, que les fidèles du Christ sont destinés à la récompense de la gloire future par le sceau de la prédestination divine; mais ils sont destinés aux actes qui conviennent à l'Eglise actuelle par un sceau spirituel dont ils sont marqués et qu'on nomme caractère.

Il faut répondre au *second*, que le caractère imprimé à l'âme a la nature du signe, en tant qu'il est imprimé par un sacrement sensible. Car on sait que quelqu'un est revêtu du caractère du baptême par là même qu'il a été lavé dans l'eau d'une manière sensible. Néanmoins on peut donner par analogie le nom de caractère ou de sceau à tout ce qui imprime une ressemblance ou à tout ce qui distingue d'un autre; quand même cette chose ne serait pas sensible. C'est ainsi que le Christ est appelé *la figure* ou *le caractère de la substance du Père*, d'après l'Apôtre (*Heb.* I).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. préc. ad 6), les sacrements de l'ancienne loi n'avaient pas en eux la vertu spirituelle d'opérer un effet spirituel quelconque. C'est pour ce motif que dans ces sacrements il n'était pas nécessaire qu'il y eût un caractère spirituel, mais il suffisait d'une circoncision corporelle, que l'Apôtre appelle un sceau (*Rom.* IV).

ARTICLE II. — LE CARACTÈRE EST-IL UNE PUISSANCE SPIRITUELLE (1)?

1. Il semble que le caractère ne soit pas une puissance spirituelle. Car le

(1) Quand il s'agit de déterminer la nature du caractère, les théologiens sont très-partagés entre eux.

caractère paraît être la même chose que la figure. Ainsi dans ce passage de saint Paul (*Hebr.* I, 3) : *La figure de sa substance*, le mot *figure* est remplacé en grec par le mot *character*. Or, la figure appartient à la quatrième espèce de qualité ; et par conséquent elle diffère de la puissance qui appartient à la seconde. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

2. Saint Denis dit (*De eccles. hier.* cap. 2) que la béatitude divine admet à la participation de sa nature celui qui s'approche du baptême, et qu'elle lui transmet cette participation d'elle-même par sa propre lumière, comme par un signe ; par conséquent il semble que le caractère soit une lumière. Or, lalumière paraît appartenir à la troisième espèce de qualité. Par conséquent le caractère n'est pas une puissance, puisque la puissance appartient à la seconde espèce.

3. Il y en a qui définissent le caractère en disant : que c'est le signe saint de la communion de la foi et de l'ordination sainte, conféré par un prêtre ou un évêque. Or, le signe appartient au genre de la relation et non au genre de la puissance. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

4. La puissance a la nature de la cause et du principe, comme on le voit (*Met.* lib. v, text. 17). Or, le signe que l'on fait entrer dans la définition du caractère appartient plutôt à la nature de l'effet. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 5) qu'il y a dans l'âme trois choses : la puissance, l'habitude et la passion. Or, le caractère n'est pas une passion. parce que la passion passe rapidement, tandis que le caractère est indélébile, comme nous le dirons (art. 5 huj. quæst.). Il n'est pas non plus une habitude (1), parce qu'il n'y a pas d'habitude qui puisse être employée au bien et au mal, tandis que le caractère se rapporte à l'un et à l'autre ; car les uns en font un bon usage et les autres un mauvais ; ce qui n'a pas lieu pour les habitudes, puisqu'on ne peut faire mauvais usage d'une habitude vertueuse, ni un bon usage d'une habitude vicieuse. Il faut donc qu'il soit une puissance.

CONCLUSION. — Puisque les hommes sont revêtus d'un caractère par les sacrements pour faire les choses qui appartiennent au culte de Dieu, il est nécessaire qu'il soit une puissance spirituelle conférée à l'âme qui revient au genre de la qualité et à sa seconde espèce.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les sacrements de la loi nouvelle impriment un caractère, en ce sens que c'est par eux que les hommes sont consacrés et destinés au culte de Dieu, selon le rite de la religion chrétienne. C'est pourquoi saint Denis, après avoir dit (*De cœlest. hierarch.* cap. 11) que Dieu transmet dans un signe à celui qui s'approche du baptême une participation de sa nature, ajoute : en le rendant divin et en le faisant communiquer aux choses divines. Or, le culte divin consiste : soit à recevoir les choses divines, soit à les transmettre aux autres. Dans ces deux cas il faut une certaine puissance. Car pour transmettre aux autres une chose il faut une puissance active, et pour la recevoir il faut une puissance passive. C'est pourquoi le caractère implique une puissance spirituelle qui se rapporte à ce qui appartient au culte divin. Toutefois il est à remarquer que cette puissance spirituelle est instrumentale, comme nous l'avons dit plus haut (quest. préc. art. 4) au sujet de la vertu qui existe dans les sacrements. Car il appartient aux ministres de Dieu d'être ennoblis du

(1) Bellarmin, Suarez, Vasquez et d'autres théologiens croient que le caractère est une habitude.

caractère sacramentel; et le ministre agit à la manière d'un instrument, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3). C'est pour cela que, comme la vertu qui existe dans les sacrements n'appartient pas au genre par elle-même, mais par réduction, parce qu'elle est quelque chose de passager et d'incomplet; de même le caractère n'appartient proprement à aucun genre, ni à aucune espèce, mais il se ramène à la seconde espèce de qualité (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la figure est la délimitation d'une quantité : par conséquent elle n'existe à proprement parler que dans les choses corporelles, mais on emploie ce mot métaphoriquement quand il s'agit des choses spirituelles. Comme une chose n'appartient à un genre ou à une espèce que par ce qu'on dit d'elle dans son sens propre, il s'ensuit que le caractère ne peut être rangé dans la quatrième espèce de qualité (2), quoique quelques-uns l'aient fait.

Il faut répondre au *second*, que dans la troisième espèce de qualité il n'y a que les passions sensibles ou les qualités sensibles (3). Le caractère n'étant pas une lumière sensible, il en résulte qu'il n'appartient pas à la troisième espèce de qualité, comme quelques-uns l'ont dit.

Il faut répondre au *troisième*, que la relation qu'implique le mot de signe doit être fondée sur quelque chose. Mais la relation d'un signe tel que le caractère ne peut avoir pour fondement immédiat l'essence de l'âme, parce qu'alors il conviendrait à toute âme naturellement. C'est pourquoi il faut qu'il y ait dans l'âme autre chose qui serve de fondement à cette relation; et c'est ce qui constitue l'essence du caractère. Par conséquent il ne faut pas que le caractère soit du genre de la relation (4), comme quelques-uns l'ont prétendu.

Il faut répondre au *quatrième*, que le caractère a la nature d'un signe par rapport au sacrement sensible qui l'imprime; mais considéré en lui-même il a la nature d'un principe, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — LE CARACTÈRE SACRAMENTEL EST-IL LE CARACTÈRE DU CHRIST?

1. Il semble que le caractère sacramentel ne soit pas le caractère du Christ. Car saint Paul dit (*Eph.* IV, 30) : *Ne contristez pas l'Esprit-Saint par lequel vous avez été marqués.* Or, le caractère implique cette marque. On doit donc attribuer le caractère sacramentel à l'Esprit-Saint plutôt qu'au Christ.

2. Le caractère a la nature d'un signe. Or, il est le signe de la grâce que le sacrement confère, et la grâce est répandue dans l'âme par la Trinité entière. D'où il est dit (*Ps.* LXXXIII, 12) : *Le Seigneur donnera la grâce et la gloire.* Il semble donc que le caractère sacramentel ne doive pas être spécialement attribué au Christ.

3. On reçoit le caractère pour être par là distingué des autres. Or, les saints sont distingués des autres hommes par la charité qui seule établit une différence entre les enfants du royaume et les enfants de perdition, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, cap. 18). C'est pourquoi il est dit que les enfants de perdition ont le caractère de la bête (*Apoc.* XIII). Comme on n'attribue pas la charité au Christ, mais plutôt à l'Esprit-Saint,

(1) Saint Thomas et les thomistes le ramènent à la seconde espèce de qualité, c'est-à-dire à la puissance.

(2) D'après les Catégories d'Aristote, la quatrième espèce de qualité comprend la forme et la figure.

(3) La troisième espèce de qualité est celle que les logiciens désignent sous les noms de *passio* et de *patibilis*.

(4) Durand veut que le caractère ne soit qu'une relation de raison ; ce qui revient au même que d'en nier la réalité, comme le font le hérétiques. Scot paraît en avoir fait une relation réelle.

d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* v, 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*, ou même au Père, suivant ces autres paroles du même apôtre (II. *Cor.* ult. 13) : *La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la charité de Dieu;* il s'ensuit qu'il semble qu'on ne doive pas attribuer au Christ le caractère sacramentel.

Mais c'est le *contraire.* On définit le caractère : Une distinction imprimée par le sceau éternel à l'âme raisonnable, selon l'image de Dieu, marquant la Trinité créée du cachet de la Trinité qui crée et qui régénère, et la distinguant de ceux qui ne lui ont pas été ainsi configurés selon l'état de la foi. Or, le sceau éternel est le Christ lui-même, puisque, d'après saint Paul (*Hebr.* I, 3) : *Il est la splendeur de la gloire*, *et la figure* ou le caractère *de sa substance.* Il semble qu'on doive proprement attribuer le caractère au Christ.

CONCLUSION. — Le caractère que les sacrements impriment pour faire ce qui appartient au culte divin, est le caractère du Christ par lequel les fidèles lui ressemblent.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.), le caractère proprement dit est un sceau dont une chose est marquée selon qu'elle se rapporte à une fin. Ainsi la monnaie est marquée d'un caractère pour servir aux échanges; le soldat est aussi marqué de la même manière, comme étant enrôlé pour la milice. Or, le fidèle est destiné à deux choses. Il est destiné premièrement et principalement à la jouissance de la gloire et il est pour cela revêtu du sceau de la grâce, suivant ces paroles (Ezech. IX, 4) : *Marquez un Tau sur le front des hommes qui gémissent et qui sont dans la douleur.* (*Apoc.* VII, 3) : *Ne faites point de mal ni à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu.* En second lieu chaque fidèle est destiné à recevoir ou à transmettre à d'autres ce qui appartient au culte de Dieu : et c'est à cela proprement qu'est destiné le caractère sacramentel. Et comme tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ, il s'ensuit qu'il est évident que le caractère sacramentel est spécialement le caractère du Christ, au sacerdoce duquel les fidèles sont rendus conformes par les caractères sacramentels qui ne sont rien autre chose que des participations du sacerdoce du Christ qui découlent du Christ lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle là du sceau d'après lequel le chrétien est destiné à la gloire future; ce sceau est produit par la grâce et il est attribué à l'Esprit-Saint, en ce sens que ce que Dieu nous accorde gratuitement et qui appartient à la nature de la grâce provient de l'amour. Or, l'Esprit-Saint est amour, et c'est pour cela qu'il est dit (I. *Cor.* XII, 4) : *Les grâces sont divisées*, *mais l'Esprit-Saint est le même.*

Il faut répondre au *second*, que le caractère est une chose sacramentelle par rapport au sacrement extérieur et il est un sacrement par rapport au dernier effet. C'est pourquoi on peut attribuer quelque chose au caractère de deux manières : 1° comme sacrement, et de cette manière il est le signe de la grâce invisible qui est conférée dans le sacrement; 2° selon sa propre nature comme caractère. De la sorte il est le signe de la ressemblance de l'agent principal dans lequel réside toute autorité sur la chose à laquelle on est destiné. Ainsi les soldats qui sont faits pour le combat, sont marqués du signe de leur chef et par là sa ressemblance est en quelque sorte imprimée sur eux. De cette manière ceux qui sont admis dans la religion

dont le Christ est l'auteur, reçoivent le caractère qui leur imprime sa ressemblance, et par conséquent ce caractère appartient en propre au Christ (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le caractère distingue un individu d'un autre par rapport à la fin à laquelle celui qui l'a reçu est destiné. C'est ainsi que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le caractère militaire sert à distinguer par rapport au combat le soldat du roi de celui de l'ennemi. De même le caractère des fidèles sert à distinguer les fidèles du Christ des serviteurs du démon, soit par rapport à la vie éternelle, soit par rapport au culte de l'Eglise présente. La première de ces deux choses est produite par la charité et la grâce, comme l'objection le suppose; mais la seconde est l'effet du caractère sacramentel. Par conséquent par le caractère de la bête on peut entendre, par opposition, soit la malice obstinée par laquelle il y en a qui sont voués à la peine éternelle, soit la profession d'un culte illicite.

ARTICLE IV. — LE CARACTÈRE EXISTE-T-IL DANS LES PUISSANCES DE L'AME COMME DANS SON SUJET (2)?

1. Il semble que le caractère n'existe pas dans les puissances de l'âme comme dans son sujet. Car on dit que le caractère est une disposition à la grâce. Or, la grâce existe dans l'essence de l'âme comme dans son sujet, ainsi que nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. CXXX, art. 4). Il semble donc que le caractère soit dans l'essence de l'âme, mais non dans ses puissances.

2. Une puissance de l'âme ne paraît être le sujet que d'une habitude ou d'une disposition. Or, le caractère, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), n'est pas une habitude ou une disposition, mais il est plutôt une puissance dont le sujet n'est que l'essence de l'âme. Il semble donc que le caractère n'existe pas dans une puissance de l'âme, comme dans son sujet, mais plutôt dans son essence.

3. Les puissances de l'âme raisonnable se distinguent en puissances cognitives et appétitives. Or, on ne peut pas dire que le caractère n'existe que dans la puissance cognitive, ou dans la puissance appétitive exclusivement; parce qu'il n'a pas pour fin la connaissance seule ou l'appétit seul. De même on ne peut pas dire non plus qu'il existe dans l'une et l'autre, parce que le même accident ne peut exister dans divers sujets. Il semble donc que le caractère ne soit pas dans une puissance de l'âme comme dans son sujet, mais qu'il soit plutôt dans son essence.

Mais c'est le *contraire*. D'après la définition que nous avons donnée précédemment du caractère (art. préc.), il est imprimé à l'âme raisonnable selon l'image de la Trinité. Or, cette image se considère dans l'âme par rapport à ses puissances. Le caractère existe donc dans les puissances de l'âme.

CONCLUSION. — Puisque les fidèles sont revêtus d'un caractère pour recevoir ou transmettre aux autres ce qui appartient au culte divin qui consiste dans des actes, il est nécessaire que ce caractère existe, non dans l'essence, mais dans les puissances de l'âme.

(1) C'est au Christ à marquer les autres de ce caractère, mais il n'en est pas marqué lui-même, parce qu'il a la plénitude de la puissance, et qu'on ne marque d'un sceau quelconque que les serviteurs, les soldats et les ministres d'une autre personne, tandis que le Christ est le roi, le chef et le seigneur de toutes choses.

(2) D'après saint Thomas, le caractère réside dans la même puissance que la foi, c'est-à-dire dans l'intellect pratique. Ainsi, quand on dit que les sacrements impriment leur caractère dans l'âme, on doit entendre par là qu'ils le font médiatement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le caractère est un sceau dont l'âme est marquée pour recevoir ou pour transmettre aux autres ce qui appartient au culte divin. Or, le culte divin consiste dans certains actes. Comme c'est aux actes que se rapportent proprement les puissances de l'âme, de la même manière que l'essence se rapporte à l'être; il s'ensuit que le caractère n'existe pas dans l'essence de l'âme comme dans son sujet, mais dans une puissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que le sujet est attribué à l'accident en raison de l'objet auquel celui-ci dispose d'une manière prochaine, mais non en raison de l'objet auquel il dispose d'une manière éloignée ou indirecte. Or, le caractère dispose l'âme d'une manière directe et prochaine à faire ce qui appartient au culte divin. Et parce que ces choses ne se font pas convenablement sans le secours de la grâce, puisqu'il est dit (Joan. IV, 24) que *ceux qui adorent Dieu doivent le faire en esprit et en vérité*, il en résulte que la bonté divine donne la grâce à ceux qui reçoivent ces caractères, afin que par elle ils accomplissent dignement les choses auxquelles ils sont destinés. C'est pourquoi on doit plutôt attribuer au caractère son sujet d'après la nature des actes qui appartiennent au culte divin que d'après la nature de la grâce.

Il faut répondre au *second*, que l'essence de l'âme est le sujet des puissances naturelles qui découlent des principes de son essence. Le caractère n'est pas une puissance semblable, mais il est une puissance spirituelle qui lui vient *ab extrinseco*. Par conséquent, comme l'essence de l'âme par laquelle l'homme vit naturellement est perfectionnée par la grâce par laquelle l'âme vit spirituellement; de même la puissance naturelle de l'âme est perfectionnée par la puissance spirituelle qui est le caractère. Car l'habitude et la disposition appartiennent à la puissance de l'âme, parce qu'elles se rapportent aux actes dont les puissances sont les principes. Et pour la même raison tout ce qui se rapporte à l'acte doit être attribué à la puissance.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (*in corp.*), le caractère se rapporte à ce qui appartient au culte divin; c'est une profession de foi au moyen de signes extérieurs. C'est pourquoi il faut que le caractère réside dans la puissance cognitive de l'âme, dans laquelle la foi existe.

ARTICLE V. — LE CARACTÈRE EXISTE-T-IL DANS L'AME D'UNE MANIÈRE INDÉLÉBILE (1)?

1. Il semble que le caractère n'existe pas dans l'âme d'une manière indélébile. Car plus un accident est parfait et plus il est fortement inhérent. Or, la grâce est plus parfaite que le caractère, parce que le caractère se rapporte à la grâce, comme à sa fin ultérieure. Par conséquent la grâce se perdant par le péché, à plus forte raison le caractère.

2. Le caractère fait que l'on est voué au culte divin, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 1 et 2 huj. quæst.). Or, il y en a qui passent du culte divin à un culte contraire en apostasiant la foi. Il semble donc que ceux-là perdent le caractère sacramentel.

3. Quand la fin cesse, le moyen doit cesser aussi; autrement il subsisterait en vain. C'est ainsi qu'après la résurrection on ne se mariera plus, parce que la génération qui est la fin du mariage cessera. Or, le culte extérieur auquel le caractère se rapporte ne subsistera plus dans le ciel, où l'on ne

(1) Le concile de Florence et le concile de Trente ont décidé que le caractère est indélébile: *Si quis dixerit... non imprimi caracterem in animâ, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, undè ea iterari non possunt; anathema sit.* Aussi l'indélébilité de caractère est une chose de foi.

fera plus rien en figure, mais où tout se présentera dans sa vérité simple et nue. Le caractère sacramentel ne subsistera donc pas perpétuellement dans l'âme, et par conséquent il n'est pas en elle d'une manière indélébile.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Cont. Panormit.* lib. II, cap. 13) : Les sacrements des chrétiens n'ont pas moins de durée que l'insigne corporel du soldat. Or, le caractère du soldat n'est pas imprimé de nouveau, mais il est reconnu avec honneur dans celui qui a obtenu de l'empereur son pardon, après avoir fait une faute. Le caractère sacramentel ne peut donc être effacé.

CONCLUSION. — Puisque le caractère est dans les fidèles une participation sacramentelle du sacerdoce du Christ, il est nécessaire qu'il existe dans l'âme d'une manière indélébile.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), le caractère sacramentel est une participation du sacerdoce du Christ dans les fidèles, de telle sorte que, comme le Christ a la pleine puissance du sacerdoce spirituel; de même les fidèles lui ressemblent en ce qu'ils participent à sa puissance spirituelle par rapport aux sacrements et aux choses qui appartiennent au culte divin. C'est pour cela qu'il ne convient pas au Christ d'avoir un caractère; mais la puissance de son sacerdoce est au caractère, ce qu'une chose pleine et parfaite est à ce qui en est la participation. Or, le sacerdoce du Christ est éternel, d'après ces paroles (*Ps.* CIX, 4) : *Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech.* D'où il résulte que toute sanctification qui est produite par son sacerdoce est perpétuelle, c'est-à-dire qu'elle subsiste tant que la chose consacrée subsiste elle-même. Ce qui est évident pour les choses inanimées : car la consécration d'une église ou d'un autel subsiste toujours, à moins que l'objet consacré ne soit détruit. Par conséquent, puisque l'âme est le sujet du caractère selon la partie intellectuelle dans laquelle la foi réside, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), il est évident que l'intellect étant perpétuel et incorruptible, le caractère subsiste de même dans l'âme d'une manière indélébile.

Il faut répondre au *premier* argument, que la grâce et le caractère ne sont pas dans l'âme de la même manière. Car la grâce y est comme une forme qui a l'être complet en elle; au lieu que le caractère y est comme une vertu instrumentale, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, une forme complète existe dans son sujet selon la condition de ce sujet lui-même. Et parce que l'âme est changeante selon le libre arbitre, tant qu'elle existe ici-bas, il s'ensuit que la grâce existe dans l'âme d'une manière qui est muable aussi. Mais la vertu instrumentale se considère plutôt d'après la condition de l'agent principal. C'est pour cela que le caractère s'attache à l'âme d'une manière indélébile, non en raison de sa perfection propre, mais à cause de la perfection du sacerdoce du Christ, d'où il découle comme une vertu instrumentale.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* I *de bapt. cont. Donat.*), les apostats eux-mêmes ne nous paraissent pas dépouillés de leur baptême, puisque s'ils reviennent de leur erreur par la pénitence on ne les baptise pas de nouveau, ce qui prouve qu'on pense que ce caractère est inamissible. La raison en est que le caractère est une vertu instrumentale, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*). Or, la nature d'un instrument consiste en ce qu'il est mû par un autre et non en ce qu'il se meut lui-même ; ce qui appartient à la volonté. C'est pour cela que quels que soient les écarts de la volonté, le caractère n'est pas détruit, à cause de l'immutabilité du moteur principal.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique après cette vie il n'y ait plus de culte extérieur, cependant la fin de ce culte existe. C'est pourquoi après cette vie, le caractère subsistera dans les bons pour leur gloire, et dans les méchants pour leur ignominie ; comme le caractère militaire subsiste encore dans les soldats après la décision de la bataille. Il est une gloire pour ceux qui sont victorieux et une peine pour ceux qui sont vaincus.

ARTICLE VI. — TOUS LES SACREMENTS DE LA LOI NOUVELLE IMPRIMENT-ILS CARACTÈRE (1)?

1. Il semble que tous les sacrements de la loi nouvelle impriment caractère. Car ils rendent tous quelqu'un participant du sacerdoce du Christ. Or, le caractère sacramentel n'est rien autre chose que la participation de ce sacerdoce, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il semble donc que tous les sacrements de la loi nouvelle impriment caractère.

2. Le caractère est à l'âme dans laquelle il se trouve ce que la consécration est aux choses consacrées. Or, l'homme reçoit la grâce sanctifiante par tous les sacrements de la loi nouvelle, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1). Il semble donc que tous ces sacrements impriment caractère.

3. Le caractère est une chose et un sacrement. Or, dans tous les sacrements de la loi nouvelle il y a quelque chose qui n'est que la chose, quelque chose qui n'est que le sacrement, et quelque chose qui est la chose et le sacrement. Donc tout sacrement de la loi nouvelle imprime caractère.

Mais c'est le *contraire*. Les sacrements qui impriment caractère ne se confèrent qu'une fois, parce que le caractère est indélébile, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il y a des sacrements qui se confèrent plusieurs fois, comme on le voit pour la pénitence et le mariage. Tous les sacrements n'impriment donc pas caractère.

CONCLUSION. — Puisque l'homme n'est disposé que par le baptême, la confirmation et l'ordre à recevoir ou à transmettre ce qui appartient au culte divin ; il n'y a que ces trois sacrements de la loi nouvelle qui impriment caractère.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 1 et 5), les sacrements de la loi nouvelle sont établis pour deux fins : pour remédier au péché et pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Tous ces sacrements ont ceci de commun, c'est qu'ils offrent tous un remède contre le péché, par là même qu'ils confèrent la grâce. Mais ils ne se rapportent pas tous directement au culte divin, comme on le voit à l'égard de la pénitence qui délivre l'homme du péché sans lui conférer quelque chose de nouveau qui appartienne au culte de Dieu, mais qui le rétablit seulement dans son ancien état. Or, un sacrement appartient au culte divin de trois manières : par le mode de l'action, par le mode de celui qui agit et par le mode de celui qui reçoit. Par le mode de l'action, l'eucharistie appartient au culte divin, qui consiste principalement en elle, selon qu'elle est le sacrifice de l'Eglise. Ce sacrement n'imprime cependant pas à l'homme de caractère, parce qu'il ne le rend pas apte à faire ou à recevoir quelque autre chose ultérieurement en matière de sacrements, puisqu'il est plutôt la fin et la consommation de tous les autres sacrements, d'après saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 3); mais il contient en lui le Christ, dans

(1) Le concile de Florence a ainsi décidé cette question : *Inter hæc sacramenta tria sunt : Baptismus, Confirmatio et Ordo, quæ caracterem, id est, spirituale quoddam signum imprimunt indelebile in animâ ; undè in eâdem personâ non reiterantur. Reliqua verò caracterem non imprimunt et reiterationem admittunt.*

lequel réside, non le caractère, mais la plénitude entière du sacerdoce. — Le sacrement de l'ordre appartient à ceux qui agissent dans les sacrements, parce qu'il consacre les hommes pour qu'ils transmettent aux autres les sacrements. Le sacrement de baptême appartient à ceux qui reçoivent, parce qu'il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Eglise. C'est pour cela qu'on dit que le baptême est la porte de tous les sacrements. La confirmation se rapporte d'une certaine manière au même but, comme nous le dirons en son lieu (quest. LXXII, art. 5). C'est pourquoi ces trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment caractère.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les sacrements rendent l'homme participant du sacerdoce du Christ, en lui faisant percevoir un de ses effets ; mais tous les sacrements ne le rendent pas apte à faire ou à recevoir quelque chose qui appartienne au culte du sacerdoce du Christ ; ce qui est nécessaire pour qu'un sacrement imprime caractère.

Il faut répondre au *second*, que l'homme est sanctifié par tous les sacrements, selon que la sainteté implique la purification du péché qui est produite par la grâce ; mais il y a des sacrements qui impriment caractère et qui sanctifient spécialement l'homme par une certaine consécration, selon qu'il est destiné au culte divin ; comme on dit que les choses inanimées sont aussi sanctifiées, selon qu'elles sont consacrées à ce même culte.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le caractère soit la chose et le sacrement, cependant il n'est pas nécessaire que tout ce qui est chose et sacrement soit un caractère. Nous dirons d'ailleurs à l'occasion des autres sacrements ce qu'est la chose et le sacrement (1).

QUESTION LXIV.

DE LA CAUSE DES SACREMENTS.

Nous avons maintenant à considérer la cause des sacrements, c'est-à-dire celui qui en est l'auteur ou le ministre, et à cet égard dix questions se présentent : 1° N'y a-t-il que Dieu qui opère intérieurement dans les sacrements ? — 2° N'y a-t-il que Dieu qui les ait établis ? — 3° De la puissance que le Christ a eue dans les sacrements ? — 4° A-t-il pu communiquer aux autres cette puissance ? — 5° Est-il convenable que les méchants aient le pouvoir d'administrer les sacrements ? — 6° Pèchent-ils en les conférant ? — 7° Les anges peuvent-ils être les ministres des sacrements ? — 8° L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements ? — 9° Est-il nécessaire que l'on ait la vraie foi, de telle sorte qu'un infidèle ne puisse pas conférer les sacrements ? — 10° Est-il nécessaire que l'intention soit droite ?

ARTICLE I. — N'Y A-T-IL QUE DIEU QUI OPÈRE INTÉRIEUREMENT L'EFFET DU SACREMENT (2) ?

1. Il semble qu'il n'y ait pas que Dieu qui opère intérieurement l'effet du sacrement, mais que le ministre y contribue aussi. Car l'effet intérieur du sacrement consiste à purifier l'homme de ses péchés et à l'éclairer par la grâce. Or, il appartient aux ministres de l'Eglise de purifier, d'illuminer et de perfectionner, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 5). Il semble donc qu'il n'y ait pas que Dieu qui opère intérieurement l'effet du sacrement, mais que les ministres y contribuent aussi.

2. Quand on confère les sacrements, on fait des prières. Or, les prières des justes doivent être plutôt exaucées devant Dieu que celles de tous les

(1) Voyez cette distinction de la chose et du sacrement (quest. LXVI, art. 1), à l'occasion du baptême.

(2) Cet article est une réfutation des hérétiques qui prétendaient que l'homme pouvait de lui-même donner l'Esprit-Saint.

autres, d'après ces paroles (Joan. IX, 31) : *Si quelqu'un honore Dieu et fait sa volonté, Dieu l'exauce.* Il semble donc que l'effet du sacrement soit plus grand quand on le reçoit d'un ministre qui est saint, et que par conséquent le ministre contribue à son effet intérieur, et qu'il n'y ait pas que Dieu qui l'opère.

3. L'homme est plus noble qu'une chose inanimée. Or, la chose inanimée concourt à l'effet intérieur; car l'eau touche le corps et purifie le cœur, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. LXXX). L'homme opère donc quelque chose pour l'effet intérieur du sacrement, et il n'y a pas que Dieu qui agisse.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 33) : *C'est Dieu qui justifie.* Par conséquent, puisque l'effet intérieur de tous les sacrements est la justification, il semble qu'il n'y ait pas que Dieu qui l'opère.

CONCLUSION. — Quoique Dieu seul opère l'effet intérieur des sacrements, comme agent principal, néanmoins l'homme peut aussi y coopérer comme ministre.

Il faut répondre que l'on peut opérer un effet de deux manières : 1° comme agent principal ; 2° comme instrument. De la première manière il n'y a que Dieu qui opère l'effet intérieur des sacrements; soit parce que seul il pénètre dans l'âme dans laquelle l'effet du sacrement existe, et que l'on ne peut pas opérer immédiatement quelque chose où l'on n'est pas ; soit parce que la grâce qui est l'effet intérieur du sacrement ne vient que de Dieu (1), comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CXII, art. 1). D'ailleurs le caractère, qui est un effet intérieur de certains sacrements, est aussi une vertu instrumentale qui découle d'un agent principal qui est Dieu. De la seconde manière l'homme peut contribuer à l'effet intérieur des sacrements, selon qu'il agit comme ministre. Car le ministre et l'instrument ont la même nature ; puisque l'action de l'un et de l'autre s'applique extérieurement : mais l'effet intérieur résulte de la vertu de l'agent principal qui est Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la purification, selon qu'on l'attribue aux ministres de l'Eglise, ne délivre pas du péché; mais on dit que les diacres purifient dans le sens qu'ils chassent de l'assemblée des fidèles ceux qui sont impurs, ou qu'ils les disposent par de saints avis à recevoir les sacrements. De même on dit aussi que les prêtres illuminent le peuple saint, non en répandant la grâce en lui, mais en lui administrant les sacrements qui la confèrent, comme le dit saint Denis (*ibid.*).

Il faut répondre au *second*, que les prières qu'on dit dans l'administration des sacrements sont adressées à Dieu, non de la part d'une personne en particulier, mais au nom de toute l'Eglise, dont Dieu doit exaucer les prières, d'après ces paroles de Jésus-Christ (Matth. XVIII, 19) : *Si deux d'entre vous se réunissent sur la terre et demandent une chose quelconque, mon Père la leur accordera.* Cependant rien n'empêche que la dévotion d'un homme qui est juste n'opère quelque chose à cet égard. Toutefois ce qui est l'effet du sacrement ne s'obtient pas par les prières de l'Eglise ou du ministre, mais par le mérite de la passion du Christ dont la vertu opère dans les sacrements, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 5). C'est pourquoi l'effet du sacrement n'est pas meilleur quand il est conféré par un ministre plus saint (2). Néanmoins la dévotion du ministre peut obtenir pour celui qui reçoit le sacrement quelque grâce particulière; mais le ministre n'opère point cette grâce ; c'est par impétration qu'il obtient que Dieu l'opère.

(1) Puisqu'elle est une participation de l'essence divine.

(2) Nous verrons plus loin (art. 5) qu'il est de foi que de mauvais ministres confèrent validement les sacrements.

Il faut répondre au *troisième*, que les choses inanimées ne contribuent à l'effet intérieur du sacrement que d'une manière instrumentale, comme nous l'avons dit (*in corp.*). De même les hommes n'opèrent quelque chose relativement à cet effet qu'à titre de ministres, comme nous l'avons vu (*ibid.*).

ARTICLE II. — LES SACREMENTS SONT-ILS UNIQUEMENT D'INSTITUTION DIVINE (1)?

1. Il semble que les sacrements ne soient pas uniquement d'institution divine. Car les choses qui ont été établies par Dieu nous sont transmises par l'Ecriture. Or, on fait dans les sacrements des choses dont il n'est fait dans l'Ecriture aucune mention, comme le chrême par lequel on confirme, l'huile dont les prêtres sont oints; ainsi que beaucoup d'autres paroles et d'autres actions dont nous faisons usage dans les sacrements. Les sacrements ne sont donc pas seulement d'institution divine.

2. Les sacrements sont des signes. Or, les choses sensibles ont naturellement une certaine signification. Cependant on ne peut pas dire que Dieu soit réjoui par certaines significations, et qu'il ne le soit pas par d'autres; parce qu'il approuve toutes les choses qu'il a faites. Mais il semble que ce soit le propre des démons d'être attirés vers certaines choses par des signes. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 6) : Les démons sont attirés pour habiter en elles par des créatures qu'ils n'ont pas faites, mais que Dieu a créées, et ils sont séduits par des agréments divers selon la diversité de leur nature, non comme les animaux le sont par les aliments, mais comme les esprits le sont par les signes. Il ne semble donc pas que les sacrements aient besoin d'être d'institution divine.

3. Les apôtres ont tenu la place de Dieu sur la terre. D'où l'Apôtre dit (II. *Cor.* II, 10) : *Ce que je vous ai accordé, si j'ai accordé quelque chose, je l'ai fait à cause de vous dans la personne du Christ;* c'est-à-dire, comme si le Christ vous l'eût accordé lui-même. Par conséquent il semble que les apôtres et leurs successeurs puissent établir de nouveaux sacrements.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui établit une chose, c'est celui qui lui donne de la force et de la vertu, comme on le voit à l'égard de ceux qui font des lois. Or, la vertu d'un sacrement vient de Dieu seul (art. préc., et quest. LXII, art. 1 et 5). Il n'y a donc que lui qui puisse établir un sacrement.

CONCLUSION. — Puisque la vertu des sacrements ne vient que de Dieu, il n'y a que lui qui les ait établis.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*ibid.*), les sacrements contribuent instrumentalement à produire des effets spirituels. Un instrument tire sa vertu d'un agent principal. Par rapport aux sacrements il y a deux sortes d'agent : celui qui établit le sacrement et celui qui se sert du sacrement établi, en l'appliquant pour lui faire produire son effet. Or, la vertu du sacrement ne peut venir de celui qui en use, parce qu'il n'opère que comme ministre. Il faut donc que la vertu du sacrement vienne de celui qui l'a établi; et puisqu'elle ne vient que de Dieu, il s'ensuit qu'il n'y a que lui qui ait institué les sacrements.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui se font dans les

(1) Le concile de Trente a décidé que tous les sacrements avaient été institués par Jésus-Christ (sess. VII, can. 1) : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia à Jesu Christo instituta... anathema sit.* Mais il n'a pas décidé s'ils l'avaient été immédiatement ou médiatement. Hugues de Saint-Victor et le Maître des sentences ont pensé que l'Extrême-Onction n'avait été établie par les apôtres qu'après l'ascension du Christ, et, d'après Alexandre de Halès et saint Bonaventure, la Confirmation n'aurait été instituée que longtemps après les apôtres. C'est par ménagement pour ces théologiens, que le concile a évité le mot *immédiatement.*

sacrements et que les hommes ont établies ne sont pas nécessaires au sacrement, mais elles y ajoutent une certaine solennité qu'on aime à déployer pour exciter la dévotion et le respect dans ceux qui les reçoivent; tandis que les choses qui sont nécessaires au sacrement, ont été établies par le Christ lui-même qui est Dieu et homme. Et quoiqu'elles ne soient pas toutes contenues dans l'Ecriture, l'Eglise néanmoins les a reçues oralement de la tradition des apôtres (1). C'est ainsi que saint Paul dit (I. *Cor.* XI, 34) : *Je réglerai les autres choses quand je serai arrivé.*

Il faut répondre au *second*, que les choses sensibles ont une certaine aptitude pour signifier des effets spirituels d'après leur nature; mais cette aptitude est déterminée à une signification spéciale d'après l'institution divine. C'est ce qui fait dire à Hugues de Saint-Victor (*Lib.* I *de sacr.* p. IX, cap. 2) que le sacrement tire sa signification de son institution. Cependant Dieu a choisi certaines choses plutôt que d'autres pour la signification des sacraments, non parce qu'il a pour elles une certaine affection, mais pour que cette signification fût plus convenable.

Il faut répondre au *troisième*, que les apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu par rapport à l'administration de l'Eglise établie par la foi et les sacrements. Par conséquent, comme il ne leur est pas permis d'établir une autre Eglise, de même il ne leur est pas permis de transmettre une autre foi, ni d'instituer d'autres sacrements (2). D'ailleurs on dit que l'Eglise a été formée par les sacrements qui sont sortis du côté du Christ attaché à la croix.

ARTICLE III. — LE CHRIST, COMME HOMME, A-T-IL EU LA PUISSANCE D'OPÉRER L'EFFET INTÉRIEUR DES SACREMENTS (3)?

1. Il semble que le Christ, comme homme, ait eu la puissance d'opérer l'effet intérieur des sacrements. Car saint Jean Baptiste dit (Joan. I, 33) : *Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer l'Esprit, c'est celui-là qui baptise dans l'Esprit-Saint.* Baptiser dans l'Esprit-Saint c'est conférer intérieurement sa grâce. Or, l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ considéré comme homme, et non comme Dieu, parce que comme Dieu il donne l'Esprit-Saint lui-même. Il semble donc que le Christ, comme homme, ait eu la puissance de produire l'effet intérieur des sacrements.

2. Le Seigneur dit (Matth. IX, 6) : *Sachez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre sur la terre les péchés.* Or, la rémission des péchés est l'effet intérieur d'un sacrement. Il semble donc que le Christ, comme homme, opère cet effet intérieur.

3. L'institution des sacrements appartient à celui qui opère comme agent principal leur effet intérieur. Or, il est évident que le Christ a institué les sacrements. C'est donc lui qui opère leur effet intérieur.

4. Personne ne peut conférer l'effet du sacrement sans le sacrement, à moins qu'il ne l'opère par sa vertu propre. Or, le Christ a conféré l'effet du sacrement sans le sacrement, comme on le voit à l'égard de Madeleine, à laquelle il a dit (Luc. VII, 48) : *Vos péchés vous sont remis.* Il semble

(1) Indépendamment des traditions écrites, le concile de Trente reconnait qu'il y a des traditions orales qui remontent aux apôtres, et il anathématise ceux qui ne les respectent pas : *Si quis autem traditiones prædictas sciens et prudens contempserit, anathema sit.*

(2) Le concile de Trente le reconnait, en décidant (sess. XXI, cap. 2) que l'Eglise a le pouvoir de changer les rites des sacrements, pourvu qu'elle respecte ce qu'il y a en eux de substantiel : *Salvâ eorum substantiâ.*

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Arnauld de Villeneuve, qui prétendait que la nature humaine prise par le Verbe divin était en tout égale à Dieu, de telle sorte que l'humanité du Christ égalait sa divinité.

donc que le Christ, comme homme, opère l'effet intérieur du sacrement.

5. La cause en vertu de laquelle le sacrement opère est l'agent principal qui produit son effet intérieur. Or, les sacrements tirent leur vertu de la passion du Christ et de l'invocation de son nom, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* I, 12) : *Est-ce que Paul a été crucifié pour vous? ou bien avez-vous été baptisés en son nom?* Le Christ, comme homme, opère donc l'effet intérieur du sacrement.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (implic. *Tract.* LXXX *in Joan.* et *Cont. Donat.* lib. III, cap. 10, sed expres. Isid. lib. VI, cap. 18) que dans les sacrements la vertu divine opère plus saintement le salut. Or, la vertu divine appartient au Christ, comme Dieu, mais non comme homme. Le Christ n'opère donc pas l'effet intérieur du sacrement comme homme, mais comme Dieu.

CONCLUSION. — Le Christ, comme Dieu, a eu dans les sacrements une puissance d'autorité, mais comme homme il a eu la puissance d'excellence ou celle de ministre principal, en tant que c'est lui qui a opéré par sa passion, d'une manière méritoire et efficiente, le salut de tous les hommes et qui a mérité que les sacrements fussent sanctifiés et institués en son nom, et qu'il a pu seul justifier les hommes sans les sacrements.

Il faut répondre que le Christ opère l'effet intérieur des sacrements comme Dieu et comme homme, mais non de la même manière. Car, comme Dieu, il opère dans les sacrements par son autorité, au lieu que comme homme il opère leurs effets intérieurs comme cause méritoire et efficiente, mais d'une manière instrumentale. En effet, nous avons dit (quest. XLVIII et quest. XLIX) que la passion du Christ, qui lui convient selon la nature humaine, est cause de notre justification d'une manière méritoire et efficiente, mais non à titre d'agent principal ou par autorité, mais à la façon d'un instrument, en tant que l'humanité est l'instrument de sa divinité, comme nous l'avons vu (quest. XIII, art. 1 et 3). Cependant, comme cet instrument est uni à la divinité en personne, il a une certaine supériorité et une certaine causalité par rapport aux instruments extrinsèques, qui sont les ministres de l'Eglise, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.). C'est pourquoi, de même que le Christ, comme Dieu, a une puissance d'autorité dans les sacrements; ainsi, comme homme, il a une puissance de ministre principal ou une puissance d'excellence qui consiste en quatre choses : 1° en ce que le mérite et la vertu de sa passion opèrent dans les sacrements, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 5). Et parce que la vertu de la passion nous est communiquée par la foi, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* III, 25), qui dit que *Dieu a destiné le Christ pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on aurait en son sang*, et que nous protestons de notre foi en invoquant son nom, il s'ensuit : 2° qu'il appartient à la puissance d'excellence que le Christ possède dans les sacrements qu'ils soient sanctifiés en son nom. Et parce que les sacrements tirent leur vertu de son institution, il en résulte : 3° qu'il appartient à l'excellence de sa puissance qu'ayant donné aux sacrements leur vertu, il ait pu les instituer. Et enfin parce que la cause ne dépend pas de l'effet, mais que c'est plutôt le contraire, il arrive 4° qu'il a pu conférer l'effet des sacrements sans le sacrement extérieur (1).

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les objections

(1) Comme on voit dans l'Evangile qu'il a remis les péchés d'un grand nombre, et qu'il a ainsi conféré la grâce par sa seule parole.

faites dans les deux sens contraires ont quelque chose de vrai, comme nous l'avons dit *(in corp. art.)*.

ARTICLE IV. — LE CHRIST A-T-IL PU COMMUNIQUER A SES MINISTRES LA PUISSANCE QU'IL A EUE DANS LES SACREMENTS?

1. Il semble que le Christ n'ait pas pu communiquer à ses ministres la puissance qu'il a eue dans les sacrements. Car, comme le dit saint Augustin (*Maxim.* lib. III, cap. 7), s'il l'a pu et qu'il ne l'ait pas voulu, il a été un envieux. Or, l'envie a été loin du Christ, qui a eu en lui la plénitude souveraine de la charité. Par conséquent, puisque le Christ n'a pas communiqué sa puissance à ses ministres, il semble qu'il n'ait pas pu le faire.

2. Sur ces paroles (Joan. XIV) : *Majora horum faciet*, saint Augustin dit (*Tract.* LXXII *in Joan.*) : Je considérerais cela, c'est-à-dire la justification de l'impie, comme une chose plus grande que la création du ciel et de la terre. Or, le Christ n'a pas pu communiquer à ses ministres le pouvoir de créer le ciel et la terre. Il ne leur a donc pas communiqué celui de justifier l'impie. Par conséquent, puisque la justification de l'impie est produite par la puissance que le Christ possède dans les sacrements, il semble qu'il n'ait pu communiquer cette puissance à ses ministres.

3. Il convient au Christ, comme chef de l'Eglise, que la grâce découle de lui sur les autres, d'après ces paroles de l'Evangile (Joan. I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude.* Or, ce titre n'a pu être communiqué aux autres, parce que, dans ce cas, l'Eglise serait monstrueuse, ayant beaucoup de têtes. Il semble donc que le Christ n'ait pu communiquer à ses ministres sa puissance.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (Joan. I, 31) : *Ego nesciebam eum*, saint Augustin dit (*Tract.* V *in Joan.*) qu'il ne savait pas que le Seigneur aurait la puissance de baptiser, et qu'il la conserverait. Or, Jean ne l'aurait pas ignoré, si cette puissance n'était pas communicable. Le Christ a donc pu communiquer à ses ministres sa puissance.

CONCLUSION. — Le Christ n'a pu conférer à personne sa puissance d'autorité, pas plus que son essence divine, mais il a pu communiquer à ses ministres sa puissance d'excellence, en leur donnant une telle plénitude de grâce que leur mérite opère l'effet des sacrements, et que par leur seul commandement, sans le rite des sacrements, ils en produisent l'effet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Christ a eu dans les sacrements une double puissance : l'une d'autorité, qui lui convient comme Dieu : celle-là ne peut être communiquée à aucune créature, pas plus que l'essence divine; l'autre d'excellence, qui lui convient comme homme. Il a pu communiquer cette puissance à ses ministres, en leur donnant, par exemple, une telle plénitude de grâce, que leur mérite opère les effets des sacrements, de manière qu'à l'invocation de leurs noms, les sacrements soient sanctifiés, qu'ils puissent les instituer, et que, sans avoir recours au rite des sacrements, par leur ordre seul ils en confèrent les effets. Car, plus l'instrument uni a de puissance, et plus il peut communiquer de vertu à l'instrument séparé, comme la main au bâton.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce n'est pas par envie, si le Christ n'a pas communiqué sa puissance d'excellence aux ministres de l'Eglise; mais il ne l'a pas fait dans l'intérêt des fidèles, dans la crainte qu'ils ne missent leur espérance dans un homme et qu'il n'y eût divers sacrements qui introduisissent une division dans l'Eglise; comme ceux qui disaient : *Moi je suis à Paul, moi à Apollon, moi à Céphas,* selon le langage de saint Paul (I. *Cor.* I, 12).

Il faut répondre au *second*, que cette objection repose sur la puissance d'autorité qui convient au Christ, comme Dieu ; quoique la puissance d'excellence puisse aussi recevoir le nom d'autorité par rapport aux autres ministres. Ainsi sur ces paroles (I. *Cor.* I) : *Le Christ a été divisé*, la glose dit (*ord.* sup. illud : *Ego vero Cephæ*) : qu'il a pu donner l'autorité de baptiser à ceux à qui il a conféré ce ministère.

Il faut répondre au *troisième*, que pour éviter l'inconvénient qui résulterait de la multiplicité de chefs dans l'Eglise, le Christ n'a pas voulu communiquer à ses ministres sa puissance d'excellence. Toutefois, s'il l'eût communiquée, il aurait été le chef principalement et les autres ne l'auraient été que secondairement (1).

ARTICLE V. — LES SACREMENTS PEUVENT-ILS ÊTRE CONFÉRÉS PAR DE MAUVAIS MINISTRES (2)?

1. Il semble que les sacrements ne puissent pas être conférés par de mauvais ministres. Car les sacrements de la loi nouvelle ont pour but de purifier du péché et de donner la grâce. Or, les méchants, puisqu'ils sont immondes, ne peuvent pas purifier les autres du péché, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccli.* XXXIV, 4) : *Comment ce qui est impur peut-il rendre pur?* et d'ailleurs puisqu'ils n'ont pas la grâce, il semble qu'ils ne puissent pas la conférer, car personne ne donne ce qu'il n'a pas. Il semble donc que les sacrements ne puissent être conférés par les méchants.

2. La vertu entière des sacrements découle du Christ, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Or, les méchants sont séparés du Christ, parce qu'ils n'ont pas la charité par laquelle les membres sont unis au chef, d'après ces paroles de saint Jean (I. *Epist.* IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui.* Il semble donc que les sacrements ne puissent pas être conférés par les méchants.

3. S'il manque quelqu'une des choses qui doivent avoir lieu dans les sacrements, le sacrement est nul ; comme quand la forme ou la matière qu'ils doivent avoir fait défaut. Or, celui qui doit être le ministre du sacrement c'est celui qui n'a pas de tache, d'après ces paroles de la loi (*Lev.* XXI, 17) : *Tout homme de votre race dans la suite des générations qui aura quelque défaut, n'approchera point de l'autel pour offrir l'aliment consacré à Dieu.* Il semble donc que si le ministre est méchant il ne puisse conférer un sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit à l'occasion de ces paroles de saint Jean (Joan. I : *Super quem videris Spiritum*, etc. tract. V) : Qu'est-ce que Jean ne savait pas dans le Christ ? c'est que le Seigneur aurait la puissance du baptême et qu'il la conserverait, mais que le ministère passerait certainement dans les bons et les méchants. Car, ajoute-t-il, que vous fait un mauvais ministre, dès que le Seigneur est bon ?

CONCLUSION. — Puisque les ministres de l'Eglise opèrent instrumentalement dans les sacrements, ils peuvent les conférer, soit qu'ils soient bons, soit qu'ils soient mauvais.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3 huj. quæst.), les

(1) Il est à remarquer que les apôtres ne prennent jamais que le titre de ministres (I. *Cor.* III) : *Quid igitur est Apollo? Quid verò Paulus? Ministri ejus cui credidistis.* (*Ibid.* IV) : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.*

(2) Il est de foi, contre les donatistes, les vaudois et les wicleffistes, que les sacrements conférés par de mauvais ministres sont valides ; c'est ce que le concile de Trente a défini en ces termes (sess. VII, can. 12) : *Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modò omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut non conferre sacramentum; anathema sit.*

ministres de l'Eglise opèrent instrumentalement dans les sacrements, parce qu'il en est en quelque sorte d'un ministre comme d'un instrument. Or, comme nous l'avons vu (quest. LXII, art. 1 et 4), l'instrument n'agit pas selon sa propre forme ou sa propre vertu, mais selon la vertu de celui qui le meut. C'est pourquoi il arrive que l'instrument, considéré comme tel, a une forme ou une vertu quelconque, indépendamment de ce qui est exigé pour sa nature d'instrument. C'est ainsi que le corps du médecin qui est l'instrument de l'âme qui possède la science est sain ou infirme, et que le tuyau par lequel l'eau passe est d'argent ou de plomb. Les ministres de l'Eglise peuvent donc conférer les sacrements, quand même ils seraient mauvais.

Il faut répondre au *premier* argument, que les ministres de l'Eglise ne purifient pas de leurs fautes ceux qui s'approchent des sacrements et ils ne leur confèrent pas la grâce par leur propre vertu. Mais le Christ le fait par sa puissance, en se servant d'eux comme d'instruments. C'est pourquoi l'effet produit dans ceux qui reçoivent les sacrements, ne les rend pas semblables aux ministres, mais il leur imprime la ressemblance du Christ.

Il faut répondre au *second*, que par la charité les membres du Christ sont unis à son chef pour qu'ils en reçoivent la vie; parce que selon l'expression de saint Jean (I. Joan. III, 14) : *Celui qui n'aime pas reste dans la mort*. Mais on peut opérer par un instrument inanimé et séparé de soi quant à l'union du corps, pourvu qu'on lui soit uni d'une certaine manière : car l'artisan opère par la main autrement que par la hache. Ainsi le Christ opère donc dans les sacrements au moyen des bons comme par des membres vivants, et au moyen des méchants comme par des membres morts.

Il faut répondre au *troisième*, qu'une chose est exigée pour les sacrements de deux manières : 1° Selon qu'elle est nécessaire aux sacrements; alors si une chose de cette nature manque il n'y a pas de sacrement. C'est ce qui arrive quand la forme ou la matière qui doit exister fait défaut. 2° Une chose peut être exigée dans les sacrements sous le rapport de la convenance; c'est dans ce sens qu'il faut que les ministres des sacrements soient bons.

ARTICLE VI. — LES MÉCHANTS PÈCHENT-ILS EN ADMINISTRANT LES SACREMENTS?

1. Il semble que les méchants ne pèchent pas en administrant les sacrements. Car comme on est le ministre de Dieu dans les sacrements, de même on l'est par les œuvres de charité qu'on fait. D'où l'Apôtre dit (*Hebr.* ult. 16) : *N'oubliez pas de faire part de vos biens aux autres; car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable*. Or, les méchants ne pèchent pas, s'ils se rendent les ministres de Dieu pour des œuvres de charité, et même on doit le leur conseiller, d'après ces paroles de Daniel (Dan. IV, 24) : *Suivez mon conseil, rachetez vos péchés par des aumônes*. Il semble donc que les méchants ne pèchent pas en administrant les sacrements.

2. Celui qui communique avec quelqu'un pour un péché en est lui-même coupable, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 32) : *Ils sont dignes de mort non-seulement ceux qui font le péché, mais encore ceux qui approuvent ceux qui le font*. Or, si les mauvais ministres pèchent en administrant les sacrements, ceux qui les reçoivent d'eux communiquent avec eux dans le péché. Ils seraient donc coupables; ce qui semble répugner.

3. Personne ne paraît être perplexe; parce qu'alors l'homme serait obligé de désespérer, comme étant incapable d'échapper au péché. Or, si les méchants péchaient en administrant les sacrements, ils seraient perplexes; parce qu'alors ils pécheraient quelquefois en ne pas les administrant, comme quand ils y sont contraints par devoir; car il est dit (I. *Cor.* XI, 16) : *Malheur*

à moi si je n'évangélise pas, puisque c'est pour moi une nécessité ; d'autres fois ils pécheraient encore parce qu'il y aurait péril ; comme si l'on présentait à un pécheur un enfant qui est en danger de mort pour le baptiser. Il semble donc que les méchants ne pèchent pas en administrant les sacrements.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De cœlest. hier.* cap. 1) : qu'il n'est pas permis aux méchants de toucher les symboles, c'est-à-dire les signes sacramentels ; et dans son épître à Démophile, il ajoute (*Ep.* VIII) : Le pécheur paraît audacieux en mettant la main aux choses sacerdotales, il ne craint pas et il n'a pas honte d'exécuter les choses divines contrairement à la divinité, et pensant que Dieu ignore ce qu'il voit lui-même au fond de son âme, il croit le tromper en lui donnant faussement le nom de Père, et il ose prononcer, je ne dirai pas des prières, mais des paroles impures et infâmes sur des signes divins tout en tenant la place du Christ.

CONCLUSION. — Puisque les ministres doivent ressembler au Seigneur, les méchants pèchent en se faisant les ministres de Dieu et de l'Eglise dans l'administration des sacrements ; leur péché se rapportant à l'irrévérence envers Dieu, est mortel dans son genre.

Il faut répondre que l'on pèche en agissant par là même qu'on n'agit pas de la manière qu'il faut, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3 et 5). Or, nous avons dit (art. préc. ad 3) qu'il convient que les ministres des sacrements soient justes ; parce que les ministres doivent ressembler au Seigneur, d'après ces paroles de la loi (*Lev.* XIX, 2) : *Vous serez saints parce que je suis saint.* Et ailleurs (*Eccli.* X, 2) : *Tel est le juge du peuple, tels sont ses ministres.* C'est pourquoi il n'est pas douteux que les méchants qui se rendent les ministres de Dieu et de l'Eglise, dans la dispensation des sacrements, pèchent. Et parce que ce péché est une irrévérence envers Dieu et une profanation des sacrements, du moins de la part du pécheur (car les sacrements ne peuvent pas en eux-mêmes être profanés), il s'ensuit que ce péché est, dans son genre, un péché mortel (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les œuvres de charité ne sont pas des choses qui aient été sanctifiées par une consécration ; mais elles appartiennent à la sainteté de la justice, comme des parties de cette vertu. C'est pourquoi l'homme qui se rend le ministre de Dieu pour des œuvres de charité, s'il est juste, se sanctifie davantage ; mais s'il est pécheur il est par là disposé à la sainteté : au lieu que les sacrements ont en eux-mêmes une sanctification qu'ils doivent à leur consécration mystique. C'est pourquoi la sainteté de la justice est préalablement exigée dans le ministre, pour qu'il remplisse convenablement ses fonctions : par conséquent il fait une mauvaise action et il pèche si, étant dans le péché, il se présente pour un semblable ministère.

Il faut répondre au *second*, que celui qui s'approche des sacrements les reçoit du ministre de l'Eglise, considéré comme tel, mais non comme individu. C'est pourquoi, tant que l'Eglise le tolère dans son ministère (2), celui qui reçoit de lui les sacrements ne communique pas avec son péché, mais avec l'Eglise qui le présente comme son ministre. Mais si l'Eglise ne le tolère pas, et qu'elle le dégrade, ou l'excommunie, ou le suspende, celui qui

(1) C'est ce qu'exprime ainsi le catéchisme du concile de Trente : *Sacramenta impiè ea ministrantibus mortem æternam afferunt* (*De sacram.* § VIII), et le Rituel romain dit : *Impurè et indignè sacramenta ministrantes in æternæ mortis reatum incurrunt.*

(2) On doit croire que le ministre est ce qu'il doit être, tant qu'on n'a pas de preuves certaines du contraire, et on peut demander les sacrements à son curé, quand même on le saurait en état de péché mortel, si on ne peut commodément les recevoir d'un autre prêtre, parce qu'on a, à son égard, un droit dont on peut user.

reçoit de lui les sacrements pèche, parce qu'il communique avec son péché.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui est dans le péché mortel n'est pas absolument perplexe, si par devoir il est chargé de dispenser les sacrements, parce qu'il peut se repentir de son péché (1) et les administrer licitement. Mais il ne répugne pas qu'il soit perplexe, si l'on suppose qu'il veuille rester dans le péché. Cependant, il ne pécherait pas en baptisant à l'article de la mort, dans le cas où un laïc pourrait aussi le faire (2); car il est évident qu'alors il ne se montrerait pas ministre de l'Eglise, mais il subviendrait à celui qui serait dans un besoin extrême. Cependant il n'en est pas de même des autres sacrements qui ne sont pas aussi nécessaires que le baptême, comme nous le verrons (quest. LXVII, art. 3).

ARTICLE VII. — LES ANGES PEUVENT-ILS ADMINISTRER LES SACREMENTS?

1. Il semble que les anges puissent administrer les sacrements. Car tout ce que peut un ministre inférieur, un ministre supérieur le peut aussi, comme tout ce que peut le diacre, le prêtre le peut, mais non réciproquement. Or, les anges sont, dans l'ordre hiérarchique, des ministres supérieurs à tous les hommes, comme on le voit (*De cœlest. hier.* cap. 9). Par conséquent, puisque les hommes peuvent administrer les sacrements, il semble qu'à plus forte raison les anges.

2. Les saints ressemblent aux anges dans le ciel, comme on le voit (Matth. XXII). Or, il y a des saints dans le ciel qui peuvent administrer les sacrements, car le caractère sacramentel est ineffaçable, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 5). Il semble donc que les anges puissent aussi les administrer.

3. Comme nous l'avons dit (quest. VIII, art. 7), le diable est le chef des méchants et les méchants sont ses membres. Or, les méchants peuvent administrer les sacrements. Il semble donc que les démons le puissent aussi.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Hebr.* V, 1) : *Tout pontife étant pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu.* Or, les anges bons ou mauvais ne viennent pas des hommes. Ils ne sont donc pas établis comme ministres en ce qui appartient à Dieu, c'est-à-dire à l'égard des sacrements.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que les hommes qui ressemblent au Christ, il n'appartient qu'à eux et non aux anges d'administrer les sacrements, quoique le pouvoir de les conférer puisse être accordé aux anges.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), toute la vertu des sacrements découle de la passion du Christ, qui appartient au Christ comme homme, auquel les hommes ressemblent par leur nature, tandis qu'il n'en est pas de même des anges par rapport auxquels l'Apôtre dit que par sa passion *il est descendu un peu au-dessous d'eux,* ainsi qu'on le voit (*Hebr.* II). C'est pourquoi il appartient aux hommes de dispenser les sacrements et de les administrer, tandis que cela n'appartient pas aux anges. Cependant il faut savoir que comme Dieu n'a pas attaché sa vertu aux sacrements au point de ne pouvoir sans eux produire leur effet, de même il n'a pas non plus enchaîné sa vertu aux ministres de l'Eglise, de manière qu'il ne puisse pas donner aux anges la puissance de les administrer. Et parce que les bons anges sont les messagers de la vérité, s'ils remplis-

(1) S'il y a nécessité d'administrer un sacrement, il faut qu'il s'excite à la contrition parfaite, et qu'il prenne la résolution de se confesser le plus tôt possible.

(2) Ce sentiment est controversé. L'opinion de saint Thomas a pour elle un très-grand nombre de docteurs, mais il nous semble qu'elle doit être restreinte au cas où l'on serait tellement pressé, qu'on croirait n'avoir pas le temps de s'exciter à la contrition parfaite (Voy. saint Alphonse, *Théol. morale*, liv. VII, n° 32).

saient un ministère sacramentel, on devrait croire le sacrement valide (1), car il devrait être constant que cet acte s'est fait par la volonté de Dieu. C'est ainsi qu'on dit qu'il y a des temples qui ont été consacrés par le ministère des anges (2). Mais si les démons qui sont des esprits de mensonge remplissaient un ministère semblable, on ne devrait pas croire à sa validité.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce que les hommes font d'une manière inférieure, c'est-à-dire par des sacrements sensibles qui sont proportionnés à leur nature, les anges le font comme ministres supérieurs d'une manière plus élevée, c'est-à-dire en purifiant, en illuminant et en perfectionnant invisiblement.

Il faut répondre au *second*, que les saints qui sont dans le ciel ressemblent aux anges quant à la participation de la gloire, mais non quant à la condition de la nature, et par conséquent ils ne doivent pas leur ressembler non plus relativement aux sacrements.

Il faut répondre au *troisième*, que les méchants n'ont pas le pouvoir d'administrer les sacrements, parce que leur malice les rend membres du diable (3). C'est pour cela qu'on ne peut pas dire que le diable qui est leur chef le peut à plus forte raison.

ARTICLE VIII. — L'INTENTION DU MINISTRE EST-ELLE REQUISE POUR LA CONFECTION DU SACREMENT (4)?

1. Il semble que l'intention du ministre ne soit pas requise pour la confection du sacrement. Car le ministre opère dans les sacrements d'une manière instrumentale. Or, l'action n'est pas rendue parfaite selon l'intention de l'instrument, mais selon l'intention de l'agent principal. L'intention du ministre n'est donc pas requise pour la confection du sacrement.

2. L'intention d'un individu ne peut être connue d'un autre. Si donc l'intention du ministre était requise pour la confection du sacrement, celui qui s'approche d'un sacrement ne pourrait savoir s'il l'a reçu, et par conséquent il ne pourrait être certain de son salut, surtout quand il s'agit de sacrements qui sont de nécessité de salut, comme nous le dirons (quest. LXV, art. 3 et 4).

3. L'intention de l'homme ne peut se porter sur une chose à laquelle il n'est pas attentif. Or, quelquefois ceux qui administrent les sacrements ne sont pas attentifs à ce qu'ils disent, ni à ce qu'ils font, mais ils pensent à d'autres choses. Par conséquent d'après cette doctrine le sacrement ne serait pas conféré à cause du défaut d'intention.

Mais c'est le *contraire*. Les choses qui sont en dehors de l'intention sont éventuelles; ce qu'on ne doit pas dire de l'opération des sacrements. Ils requièrent donc l'intention du ministre.

CONCLUSION. — Puisque les choses qui se font dans les sacrements peuvent être faites de différentes manières et par des causes différentes, l'intention du ministre ou de l'Eglise est nécessaire dans l'administration des sacrements.

Il faut répondre que quand une chose se rapporte à plusieurs autres, il faut qu'elle soit déterminée par quelque moyen à une seule, pour que celle-

(1) Nicéphore rapporte (*Hist. eccles.* lib. II, cap. 20) que saint Amphiloque fut consacré évêque par des anges, et que les autres évêques considérèrent son ordination comme valide. Dans la bulle de canonisation de sainte Agnès de Montepulciano, on lit qu'un ange lui a souvent donné l'eucharistie.

(2) On rapporte que la basilique de Saint-Michel fut ainsi consacrée.

(3) S'ils administrent validement les sacrements, c'est comme ministres du Christ, et non parce que leur malice les rend membres du démon.

(4) Il est de foi que l'intention du ministre est requise pour la validité du sacrement. C'est ce qu'expriment positivement le concile de Florence (*Decret. sup. armenianos* I) et le concile de Trente (sess. VII, can. 2).

ci soit faite. Or, les choses qui se font dans les sacrements peuvent être faites de différentes manières. Ainsi l'ablution de l'eau qui a lieu dans le baptême peut avoir pour but de purifier le corps, d'être utile à la santé, de servir d'amusement et de produire beaucoup d'autres effets semblables. C'est pourquoi il faut qu'elle soit appliquée à une fin, c'est-à-dire à l'effet sacramentel par l'intention de celui qui en fait usage : et cette intention est exprimée par les paroles que l'on prononce dans les sacrements, comme quand on dit : *Au nom du Père*, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'instrument inanimé n'a pas d'intention par rapport à l'effet qu'il produit, mais à la place de l'intention se trouve le mouvement que l'agent principal lui communique. Mais un instrument animé, comme l'est le ministre, n'est pas seulement mû, il se meut encore lui-même d'une certaine manière, en ce sens que par sa volonté il meut ses membres pour qu'ils opèrent. C'est pourquoi il faut qu'il ait l'intention de se soumettre à l'agent principal, c'est-à-dire de faire ce que font le Christ et l'Eglise (1).

Il faut répondre au *second*, qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car les uns disent qu'il faut dans le ministre une intention mentale ; que si cette intention fait défaut le sacrement est nul ; mais que pour les enfants qui n'ont pas l'intention de s'approcher du sacrement, le Christ qui baptise intérieurement y supplée ; au lieu que dans les adultes qui ont l'intention de recevoir le sacrement, c'est la foi et la dévotion qui suppléent à ce défaut. Cette opinion serait assez plausible quant au dernier effet qui est la justification des péchés ; mais quant à l'effet qui est la chose et le sacrement, c'est-à-dire quant au caractère, il ne semble pas qu'il puisse être suppléé par la dévotion de celui qui reçoit le sacrement ; parce que le caractère n'est jamais imprimé que par un sacrement. — C'est pourquoi d'autres disent avec plus de raison que le ministre du sacrement agit au nom de toute l'Eglise qu'il représente ; et que dans les paroles qu'il prononce se trouve exprimée l'intention de l'Eglise, qui suffit pour la perfection du sacrement (2), si le contraire n'est exprimé extérieurement de la part de celui qui l'administre ou de celui qui le reçoit.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique celui qui pense autre chose n'ait pas d'intention actuelle, il a néanmoins l'intention habituelle (3) qui suffit pour la perfection du sacrement. Par exemple, quand le prêtre se présente pour baptiser, il a l'intention de faire à l'égard de celui qui doit recevoir le baptême ce que fait l'Eglise. Par conséquent si dans le cours de l'action sa pensée est emportée ailleurs, le sacrement est néanmoins conféré en vertu de l'intention première. Cependant celui qui administre les sacrements doit faire tous ses efforts pour avoir l'intention actuelle ; mais cela n'est pas totalement au pouvoir de l'homme, parce que, contre son intention, quand il veut beaucoup s'appliquer, il commence à penser à d'autres choses, d'après ces paroles (*Ps*. XXXIX, 13) : *Mon cœur m'a abandonné*.

(1) Ce sont les expressions qu'emploie le concile de Trente : *Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia ; anathema sit*.

(2) Cette opinion est controversée. Plusieurs docteurs pensent que le sacrement est valide quand on fait extérieurement ce que l'Eglise fait, quand même on dirait intérieurement qu'on ne veut pas conférer le sacrement. Mais le sentiment contraire est suivi par un plus grand nombre de théologiens, et il paraît plus probable, surtout d'après cette proposition, condamnée par Alexandre VIII : *Valet baptismus collatus a ministro qui omnem actum externum formamque baptizandi observat, intùs verò in corde suo apud se revolvit : Non intendo quod facit Ecclesia*.

(3) Par l'intention habituelle, saint Thomas entend ici ce que les théologiens appellent l'intention virtuelle.

ARTICLE IX. — LA FOI DU MINISTRE EST-ELLE NÉCESSAIRE POUR LE SACREMENT (1)?

1. Il semble que la foi du ministre soit nécessaire pour le sacrement. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'intention du ministre est nécessaire pour la perfection du sacrement. Or, la foi dirige l'intention, comme le dit saint Augustin (implic. *Cont. Jul.* lib. IV, cap. 3 ad fin., et expres. in *præfat. ad Psalm.* XXXI). Par conséquent si la vraie foi manque dans le ministre, le sacrement n'est pas conféré.

2. Si le ministre de l'Eglise n'a pas la vraie foi, il paraît être hérétique. Or, les hérétiques, comme il le semble, ne peuvent pas conférer les sacrements. Car saint Cyprien dit (*Epist.* XII, lib. I) : Toutes les choses que les hérétiques font sont des choses charnelles, vaines et fausses, et par conséquent nous ne devons rien approuver de ce qu'ils ont fait. Le pape saint Léon dit (*Epist.* CLXV, cap. 5) : Il est évident que par la démence cruelle et folle qui a souillé le siége d'Alexandrie, toutes les lumières des sacrements célestes ont été éteintes, l'oblation du sacrifice a été interrompue; la sanctification du chrême n'a plus existé, et tous les mystères ont échappé aux mains parricides de ces impies. La vraie foi du ministre est donc nécessaire pour le sacrement.

3. Ceux qui n'ont pas la vraie foi paraissent avoir été séparés de l'Eglise par l'excommunication. Car il est dit (II. Joan. 10) : *Si quelqu'un vient vers vous et ne fait pas profession de cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez pas.* (*Tit.* III, 10) *Evitez celui qui est hérétique après l'avoir averti une première et une seconde fois.* Or, un excommunié ne paraît pas pouvoir conférer les sacrements de l'Eglise, puisqu'il en a été séparé et que c'est au ministère de l'Eglise que la dispensation des sacrements appartient. Il semble donc que la vraie foi du ministre soit nécessaire pour le sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Cont. Petilianum,* lib. II, cap. 47) : Souvenez-vous que les mœurs des méchants ne nuisent point aux sacrements de Dieu, et qu'elles ne peuvent faire qu'ils ne soient pas ou qu'ils soient moins saints.

CONCLUSION. — Comme les mauvais ministres qui ne sont pas en état de grâce peuvent administrer les sacrements, de même aussi ceux qui n'ont pas la foi, pourvu qu'ils n'omettent pas ce qui est nécessaire au sacrement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst. et quest. LXII, art. 1 et 4), le ministre opérant dans les sacrements d'une manière instrumentale, n'agit pas par sa vertu propre, mais par la vertu du Christ. Or, comme la charité appartient à la vertu propre de l'homme, de même aussi la foi. Par conséquent comme il n'est pas nécessaire pour la perfection des sacrements que le ministre ait la charité, et que les pécheurs peuvent aussi les conférer, ainsi que nous l'avons vu (art. 5), de même il n'est pas nécessaire qu'il ait la foi pour que le sacrement soit valide, mais un infidèle peut conférer véritablement un sacrement, pourvu qu'il n'omette rien de ce qui est nécessaire pour ce sacrement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il peut arriver que l'on manque de foi sur un point, mais qu'on n'en manque pas à l'égard du sacrement que l'on confère, comme si par exemple on croyait que le serment est illicite dans tous les cas et qu'on crût néanmoins que le baptême est efficace

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des donatistes, des vaudois, des pauvres de Lyon et des wicleffistes, qui exigeaient la foi dans le ministre pour la validité du sacrement. Cette erreur a été expressément condamnée par le concile de Florence et par celui de Trente.

pour le salut. Un défaut de foi semblable n'empêche pas qu'on ait l'intention de conférer le sacrement. Mais si on manque de foi à l'égard du sacrement lui-même qu'on administre, quoiqu'on croie que l'acte extérieur que l'on fait ne doive avoir aucun effet intérieur, cependant on n'ignore pas que l'Eglise catholique se propose par ce que l'on fait extérieurement de donner un sacrement. Par conséquent, malgré ce manque de foi, on peut se proposer de faire ce que l'Eglise fait, quoiqu'on pense qu'il n'en résulte rien. Cette intention suffit pour le sacrement : parce que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), le ministre du sacrement agit au nom de toute l'Eglise, dont la foi supplée à ce qui manque à la foi du ministre.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des hérétiques qui en conférant les sacrements n'observent pas la forme de l'Eglise; ceux-là ne confèrent pas le sacrement, ni la chose du sacrement. D'autres observent la forme de l'Eglise, et ceux-là confèrent le sacrement, mais non la chose du sacrement (1). Et je parle ainsi s'ils sont manifestement séparés de l'Eglise, parce que par là même qu'on reçoit d'eux les sacrements, on pèche; et c'est là ce qui empêche de recevoir l'effet du sacrement. D'où saint Augustin dit (Fulgentius, *Lib. de fid. ad Pet.* cap. 36) : Croyez très-fermement et ne doutez nullement que pour ceux qui ont été baptisés hors de l'Eglise, s'ils ne rentrent pas dans son sein, leur baptême a ajouté à leur perte. Le pape saint Léon dit dans ce sens que sur le siége d'Alexandrie la lumière des sacrements a été éteinte, c'est-à-dire par rapport à l'effet du sacrement, mais non quant au sacrement lui-même. Saint Cyprien croyait que les hérétiques ne pouvaient conférer les sacrements d'aucune manière (2), mais son sentiment n'est pas suivi sur ce point. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de unico bapt. cont. Petil.* cap. 13) : Saint Cyprien n'a pas voulu reconnaître le baptême conféré par les hérétiques ou les schismatiques, mais les mérites qu'il a acquis jusqu'au triomphe du martyre sont si grands qu'il a effacé cette ombre par la lumière de la charité qui excellait en lui, et s'il était resté en lui quelque chose à purifier, le glaive de la mort l'aurait effacé.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance d'administrer les sacrements appartient au caractère spirituel qui est indélébile, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 5). C'est pourquoi de ce qu'on est suspendu par l'Eglise, ou excommunié, ou même dégradé, on ne perd pas la puissance de conférer les sacrements, mais on perd la faculté d'user de cette puissance. C'est pour cela que celui qui en est là confère les sacrements, mais il pèche en les conférant; et il en est de même de celui qui reçoit de lui un sacrement; par conséquent il ne perçoit pas l'effet du sacrement, à moins que son ignorance ne l'excuse.

ARTICLE X. — EST-IL NÉCESSAIRE POUR LA PERFECTION DU SACREMENT QUE LE MINISTRE AIT UNE INTENTION DROITE?

1. Il semble que l'intention du ministre doive être droite pour la perfection du sacrement. Car l'intention du ministre doit être conforme à l'intention de l'Eglise, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 8 huj. quæst. ad 2). Or, l'intention de l'Eglise est toujours droite. L'intention droite du ministre est donc nécessairement requise pour la perfection du sacrement.

2. L'intention perverse paraît être pire que l'intention moqueuse. Or, l'in-

(1) C'est-à-dire la grâce sanctifiante et la rémission des péchés.

(2) Ce qui excuse saint Cyprien, c'est que ce point n'était pas alors défini. Il l'a été en ces termes par le concile de Trente (sess. VII, can. 4) : *Si quis dixerit : Baptismum qui datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum; anathema sit.*

tention moqueuse rend nul le sacrement, par exemple, si on ne baptisait pas quelqu'un sérieusement, mais par plaisanterie; à plus forte raison l'intention perverse rend-elle nul le sacrement, par exemple, si on baptisait quelqu'un pour le tuer ensuite.

3. L'intention perverse rend toute œuvre vicieuse, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc. XI, 34) : *Si votre œil est mauvais, tout votre corps sera dans les ténèbres*. Or, les sacrements du Christ ne peuvent pas être souillés par les méchants, comme le dit saint Augustin (*Cont. Petil.* lib. II, cap. 47, ad fin. et lib. III *Cont. Cresc.* cap. 5 et 6). Il semble donc que si l'intention du ministre est perverse, le sacrement ne soit pas véritable.

Mais c'est le *contraire*. L'intention perverse appartient à la malice du ministre. Or, la malice du ministre ne détruit pas le sacrement. Son intention perverse ne le détruit donc pas non plus.

CONCLUSION. — L'intention perverse et mauvaise du ministre par rapport au sacrement en détruit la vérité; mais si elle est mauvaise par rapport à ce qui suit le sacrement, il n'en est pas de même.

Il faut répondre que l'intention du ministre peut être pervertie de deux manières : 1° Par rapport au sacrement lui-même, comme quand on n'a pas l'intention de conférer un sacrement, mais d'agir par dérision (1). Cette perversité détruit la vérité du sacrement, surtout quand on manifeste extérieurement son intention. 2° L'intention du ministre peut être perverse quant à ce qui suit le sacrement; comme si un prêtre avait l'intention de baptiser une femme pour en abuser; ou si on se proposait de consacrer le corps du Christ pour s'en servir pour des maléfices. Et, comme ce qui est avant ne dépend pas de ce qui vient après, il s'ensuit que cette perversité d'intention ne détruit pas la vérité du sacrement; mais le ministre pèche grièvement par suite de cette intention.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intention de l'Eglise est droite et quant à la perfection du sacrement et quant à son usage; mais la première droiture rend le sacrement valide et la seconde produit le mérite. C'est pourquoi le ministre dont l'intention est conforme à l'Eglise quant à la première droiture et non quant à la seconde, confère validement le sacrement, mais il ne le fait pas d'une manière méritoire pour lui.

Il faut répondre au *second*, que l'intention bouffonne ou moqueuse exclut la première espèce de droiture qui rend le sacrement valide. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intention perverse corrompt l'œuvre de celui qui a cette intention, mais non l'œuvre d'un autre. C'est pourquoi l'intention perverse du ministre corrompt ce qu'il fait dans les sacrements, comme son œuvre, mais non ce qu'il fait comme l'œuvre du Christ, dont il est le ministre. Il en serait de même si le ministre d'un homme portait aux pauvres avec une intention perverse l'aumône que son maître lui aurait commandée avec une intention droite.

QUESTION LXV.

DU NOMBRE DES SACREMENTS.

Il nous reste enfin à considérer le nombre des sacrements, et à cet égard il y a quatre questions à examiner : 1° Y a-t-il sept sacrements? — 2° De leur ordre respectif. — 3° De leur comparaison. — 4° Sont-ils tous nécessaires au salut?

(1) Parmi les propositions de Luther condamnées par Léon X, on trouve celle-ci : *Si sacerdos non seriò, sed joco absolverit, si tamen credat se esse absolutum, verissimè absolutus est.*

ARTICLE I. — DOIT-IL Y AVOIR SEPT SACREMENTS DANS L'ÉGLISE (1)?

1. Il semble qu'il ne doive pas y avoir sept sacrements. Car les sacrements tirent leur efficacité de la vertu divine, et de la vertu de la passion du Christ. Or, la vertu divine est une et la passion du Christ aussi; puisque *par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés,* selon l'expression de saint Paul (*Hebr.* x, 14). Il n'a donc dû y avoir qu'un seul sacrement.

2. Le sacrement a pour but de remédier au défaut du péché. Or, il y a dans le péché deux défauts : la peine et la faute. Il suffirait donc qu'il y eût deux sacrements.

3. Les sacrements appartiennent aux actions de la hiérarchie ecclésiastique, comme le prouve saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 2 et 5). Or, d'après ce même Père, il y a trois actions qui sont propres à la hiérarchie : la purgation, l'illumination et la perfection. Il ne doit donc y avoir que trois sacrements.

4. Saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. xix, cap. 13) que les sacrements de la loi nouvelle sont moins nombreux que ceux de la loi ancienne. Or, sous la loi ancienne, il n'y avait pas de sacrement qui répondît à la confirmation et à l'extrême-onction. On ne doit donc pas non plus compter ces sacrements parmi ceux de la loi nouvelle.

5. La luxure n'est pas le plus grave de tous les péchés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (2ª 2ᵉ, quest. CLIV, art. 3). Or, on n'établit pas de sacrement contre les autres péchés. On n'eût donc pas dû établir le sacrement de mariage contre la luxure.

6. Mais c'est le *contraire*. Il semble qu'il y ait plus de sept sacrements. Car on appelle sacrements des signes sacrés. Or, il se fait dans l'Eglise beaucoup d'autres sanctifications par des signes sensibles, comme l'eau bénite, la consécration d'un autel et d'autres choses semblables. Il y a donc plus de sept sacrements.

7. Hugues de Saint-Victor dit (lib. I *De sacram.* part. XII, cap. 10) que les sacrements de l'ancienne loi ont été des oblations, des dîmes et des sacrifices. Or, le sacrifice de l'Eglise est un sacrement qui est appelé *Eucharistie*. On doit donc dire aussi que les oblations et les dîmes sont des sacrements.

8. Il y a trois genres de péchés : le péché originel, le péché mortel, le péché véniel. Or, le baptême a pour but d'effacer le péché originel et la pénitence le péché mortel. Indépendamment des sept sacrements, il devrait donc y en avoir un autre qui eût pour but d'effacer le péché véniel.

CONCLUSION. — C'est avec raison qu'il y a dans l'Eglise sept sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, par lesquels l'homme est suffisamment perfectionné en ce qui appartient au culte divin et en ce qui regarde communément le défaut du péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 3, et quest. LXIII, art. 3), les sacrements de l'Eglise sont établis pour deux choses, c'est-à-dire pour perfectionner l'homme en ce qui appartient au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne, et pour remédier au

(1) Il est de foi qu'il y a sept sacrements, contre les luthériens et les calvinistes, qui n'en reconnaissent que deux ou trois. C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini (sess. XII, can. 1) : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis... aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet : Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Pœnitentiam, Extremam-Onctionem, Ordinem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse verè et propriè sacramentum, anathema sit.*

défaut du péché. C'est avec raison qu'à ce double point de vue on reconnaît sept sacrements. Car la vie spirituelle a une certaine ressemblance avec la vie corporelle, comme toutes les choses corporelles ont de l'analogie avec les choses spirituelles. Or, à l'égard de la vie corporelle, un individu est rendu parfait de deux manières : 1° quant à sa propre personne; 2° par rapport à la société entière dans laquelle il vit; parce que l'homme est naturellement un animal social. Relativement à lui-même, l'individu jouit parfaitement de la vie corporelle de deux manières : 1° absolument, en acquérant la perfection de la vie elle-même; 2° par accident, en écartant ce qui fait obstacle à la vie, comme les maladies ou toute autre chose semblable. Absolument la vie corporelle est perfectionnée de trois manières. 1° Par la génération, par laquelle l'homme commence à exister et à vivre. Elle est remplacée pour la vie spirituelle par le baptême, qui est la régénération de l'âme, d'après saint Paul, qui l'appelle (*Tit.* III, 5) *l'eau de la régénération.* 2° Par l'accroissement, qui fait qu'on arrive au développement et à la vertu de l'homme fait. Ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la confirmation, qui nous confère l'Esprit-Saint pour nous fortifier. C'est pourquoi il est dit aux disciples qui ont reçu le baptême (Luc. ult. 49) : *Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut.* 3° Par la nutrition, qui conserve dans l'homme la vie et la force; elle est remplacée dans la vie spirituelle par l'eucharistie. D'où il est dit (Joan. VI, 54) : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Ces choses suffiraient à l'homme, s'il avait corporellement et spirituellement une vie impassible. Mais parce qu'il est soumis quelquefois à des infirmités corporelles et spirituelles, c'est-à-dire au péché, il s'ensuit qu'il est nécessaire qu'il soit guéri de ses infirmités. Or, ces guérisons sont de deux sortes : l'une a pour objet de rétablir la santé; ce qui la remplace dans la vie spirituelle, c'est la pénitence, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XL, 5) : *Guérissez mon âme, parce que j'ai péché contre vous.* L'autre a pour objet de rendre la santé qu'on avait auparavant par une diète convenable et l'exercice. Ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'extrême-onction, qui écarte ce qui reste du péché et rend l'homme prêt à la gloire finale. C'est ce qui fait dire à saint Jacques (Jac. V, 15) : *S'il est dans le péché, il lui sera pardonné.* — L'homme est perfectionné, relativement à la société tout entière, de deux manières : 1° Par ce qui lui donne le pouvoir de régir la multitude et d'exercer des actes publics; ce qui a lieu dans la vie spirituelle par le sacrement de l'ordre, d'après saint Paul, qui dit (*Heb.* VII) *que les prêtres offrent des victimes, non-seulement pour eux, mais encore pour le peuple.* 2° Relativement à la propagation naturelle; ce qui se fait par le mariage, dans la vie corporelle aussi bien que dans la vie spirituelle, parce que le mariage n'est pas seulement un sacrement, mais encore un devoir de la nature. — On reconnaît encore évidemment la nécessité du même nombre de sacrements, selon qu'ils ont pour but de remédier au péché. Car le baptême est établi contre la privation de la vie spirituelle; la confirmation contre la faiblesse de l'âme qui se trouve dans ceux qui viennent de naître; l'eucharistie contre la facilité qu'ils ont à pécher; la pénitence contre le péché actuel commis après le baptême; l'extrême-onction contre les restes du péché qui n'auraient pas été suffisamment effacés par la pénitence, soit par négligence, soit par ignorance; l'ordre contre la dissolution de la société; le mariage pour remédier à la concupiscence personnelle et empêcher la société de s'étein-

dre par la mort. — D'autres expliquent le nombre des sacrements selon qu'ils correspondent aux vertus et aux défauts qui résultent du péché et de la peine, en disant : que le baptême répond à la foi, et qu'il est établi contre le péché originel ; l'extrême-onction à l'espérance, et elle est établie contre le péché véniel ; l'eucharistie à la charité, et elle est instituée contre la pénalité de la malice ; l'ordre à la prudence, et il a pour but de combattre l'ignorance ; la pénitence à la justice, et elle est le remède contre le péché mortel ; le mariage à la tempérance, et il est opposé à la concupiscence ; la confirmation à la force, et elle remédie à la faiblesse.

Il faut répondre au *premier* argument, que le même agent principal se sert d'instruments différents pour des effets divers, selon la convenance des œuvres. C'est ainsi que la vertu divine et la passion du Christ opèrent en nous par des sacrements différents, comme par des instruments divers.

Il faut répondre au *second*, que la faute et la peine diffèrent entre elles, selon l'espèce, en ce sens qu'il y a différentes espèces de fautes et de peines, et selon les divers états des hommes et leurs différentes habitudes. C'est pour cela qu'il a fallu qu'il y eût plusieurs sacrements, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que dans les actions hiérarchiques on considère ceux qui agissent, ceux qui reçoivent et les actions. Ceux qui agissent sont les ministres de l'Eglise, auxquels le sacrement de l'ordre appartient ; ceux qui reçoivent sont ceux qui s'approchent des sacrements et que le mariage produit ; les actions sont la purgation, l'illumination et la perfection. La purgation seule ne peut pas être un sacrement de la loi nouvelle qui confère la grâce, mais elle appartient à certains sacramentaux, tels que le catéchisme et l'exorcisme. La purgation et l'illumination, prises ensemble, d'après saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 3), appartiennent au baptême, et à cause de la rechute elles appartiennent secondairement à la pénitence et à l'extrême-onction. La perfection, quant à la vertu qui est en quelque sorte la perfection formelle, appartient à la confirmation ; mais quant à l'obtention de la fin, elle appartient à l'eucharistie.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans le sacrement de confirmation la plénitude de l'Esprit-Saint est donnée pour fortifier ; et dans l'extrême-onction, l'homme est préparé à recevoir immédiatement la gloire. Aucune de ces deux choses ne convient à l'Ancien Testament. C'est pourquoi il n'y a rien eu sous la loi qui pût répondre à ces sacrements. Cependant les sacrements, sous l'ancienne loi, furent plus nombreux à cause de la diversité des sacrifices et des cérémonies.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il a fallu spécialement remédier, par un sacrement, à la concupiscence charnelle ; d'abord parce que cette concupiscence corrompt non-seulement la personne, mais encore la nature ; ensuite à cause de sa violence qui absorbe la raison.

Il faut répondre au *sixième*, que l'eau bénite et les autres consécrations ne sont pas appelées des sacrements, parce qu'elles ne conduisent pas à l'effet du sacrement, qui est l'obtention de la grâce ; mais elles disposent aux sacrements, soit en écartant ce qui empêche de les recevoir, comme l'eau bénite, qui est un préservatif contre les embûches des démons et contre les péchés véniels ; soit en produisant une certaine aptitude pour que le sacrement existe et qu'on le reçoive, comme on consacre un autel et des vases par respect pour l'eucharistie.

Il faut répondre au *septième*, que les oblations et les dîmes avaient été établies sous la loi de nature aussi bien que sous la loi de Moïse, non-seulement pour venir en aide aux ministres et aux pauvres, mais encore d'une manière figurative. C'est pour cela qu'elles étaient des sacrements. Mais maintenant qu'elles ne subsistent plus comme choses figuratives, elles ne sont plus des sacrements.

Il faut répondre au *huitième*, que l'infusion de la grâce n'est pas nécessaire pour effacer le péché véniel. Par conséquent puisque dans tout sacrement de la loi nouvelle la grâce nous est infuse, il n'y a pas de sacrement qui soit directement institué contre le péché véniel qui est effacé par les sacramentaux; comme l'eau bénite et les autres sacramentaux semblables. Cependant il y en a qui disent que l'extrême-onction a été établie contre le péché véniel. Mais nous en parlerons en son lieu (*Suppl.* quest. XXX, art. 1).

ARTICLE II. — LES SACREMENTS SONT-ILS CONVENABLEMENT ORDONNÉS SELON LE MODE PRESCRIT ANTÉRIEUREMENT?

1. Il semble que les sacrements ne soient pas convenablement ordonnés selon le mode prescrit antérieurement (art. préc.). Car, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 46) : *Ce qui est animal existe d'abord, ensuite ce qui est spirituel.* Or, l'homme est engendré par le mariage de la première génération qui est la génération animale, et il est régénéré par le baptême de la seconde génération qui est la génération spirituelle. Le mariage doit donc précéder le baptême.

2. Par le sacrement de l'ordre on reçoit la puissance de faire les actions sacramentelles. Or, l'agent est avant son action. L'ordre doit donc précéder le baptême et les autres sacrements.

3. L'eucharistie est une nourriture spirituelle; tandis que la confirmation correspond à l'accroissement. Or, la nourriture est la cause de l'accroissement et par conséquent elle est avant lui. L'eucharistie est donc avant la confirmation.

4. La pénitence prépare l'homme à l'eucharistie. Or, la disposition précède la perfection. La pénitence doit donc précéder l'eucharistie.

5. Ce qui est plus près de la fin dernière vient en dernier lieu. Or, l'extrême-onction est de tous les sacrements celui qui est le plus rapproché de la fin dernière de la béatitude. Elle doit donc tenir le dernier rang parmi les sacrements.

Mais c'est le *contraire*. Car les sacrements sont communément ordonnés par tout le monde, comme nous l'avons dit auparavant (art. préc.).

CONCLUSION. — Parmi les sacrements on met en dernier lieu l'ordre et le mariage; la pénitence et l'extrême-onction sont après le baptême, la confirmation et l'eucharistie; mais l'extrême-onction est après la pénitence; par rapport aux trois autres, le baptême précède la confirmation et l'eucharistie.

Il faut répondre que l'on voit la raison de l'ordre des sacrements d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Car comme l'unité est avant la multiplicité, de même les sacrements qui sont établis pour la perfection de l'individu seul précèdent naturellement ceux qui sont établis pour la perfection de la société. C'est pourquoi parmi les sacrements on met en dernier lieu l'ordre et le mariage qui sont établis pour la perfection de la société. Cependant on met le mariage après l'ordre, parce qu'il participe moins à la nature de la vie spirituelle qui est le but des sacrements. Mais parmi ceux qui regardent la perfection de l'individu, ceux qui ont pour but par eux-mêmes la perfection de la vie spirituelle sont naturellement antérieurs à ceux qui ne s'y rapportent que par accident; comme ceux qui ont pour

fin d'écarter l'accident nuisible qui survient, tels que la pénitence et l'extrême-onction. Mais l'extrême-onction qui consomme la guérison est naturellement postérieure à la pénitence qui la commence. Quant aux trois autres, il est évident que le baptême qui est la régénération spirituelle est le premier; vient ensuite la confirmation qui a pour but la perfection formelle de la vertu; et enfin l'eucharistie qui se rapporte à la perfection finale.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mariage selon qu'il a pour but la vie animale est un devoir de la nature; mais selon qu'il se rapporte à la vie spirituelle, c'est un sacrement. Et parce que c'est de tous les sacrements celui qui est le moins spirituel, on le place en dernier lieu.

Il faut répondre au *second*, que pour qu'une chose soit un agent, on présuppose qu'elle est parfaite en elle-même. C'est pourquoi les sacrements qui perfectionnent l'individu en lui-même sont antérieurs au sacrement de l'ordre qui rend une personne apte à perfectionner les autres.

Il faut répondre au *troisième*, que la nourriture précède l'accroissement comme sa cause, et elle le suit selon qu'elle conserve l'homme dans une corpulence et une force parfaite. C'est pour cela que l'eucharistie peut être mise avant la confirmation, comme le fait saint Denis (*Lib. de eccles. hier.* cap. 3 et 4), et elle peut être mise après, comme le fait le Maître des sentences (1) (IV. *Sent.* dist. VII et VIII).

Il faut répondre au *quatrième*, que cette raison serait concluante si la pénitence était nécessairement requise comme une préparation à l'eucharistie. Mais il n'en est pas ainsi. Car si quelqu'un était sans péché mortel, il n'aurait pas besoin de la pénitence pour recevoir l'eucharistie. Et par conséquent il est évident que la pénitence prépare par accident à l'eucharistie, c'est-à-dire dans la supposition que le péché existe. D'où il est dit (II. *Par.* ult.) : *Pour vous, Seigneur, vous n'avez pas imposé de pénitence aux justes.*

Il faut répondre au *cinquième*, que l'extrême-onction pour la raison que nous avons donnée est le dernier des sacrements qui se rapportent à la perfection de l'individu.

ARTICLE III. — LE SACREMENT DE L'EUCHARISTIE EST-IL LE PLUS EXCELLENT DES SACREMENTS (2)?

1. Il semble que le sacrement de l'eucharistie ne soit pas le plus excellent des sacrements; car le bien commun l'emporte sur le bien de l'individu, comme nous l'avons dit (*Eth.* lib. I, cap. 2). Or, le mariage est établi pour produire le bien commun de l'espèce humaine par voie de génération; tandis que le sacrement de l'eucharistie a pour but le bien propre de celui qui le reçoit. Il n'est donc pas le plus excellent des sacrements.

2. Les sacrements les plus grands paraissent être ceux qui sont conférés par un ministre d'un ordre plus élevé. Or, le sacrement de confirmation et le sacrement de l'ordre ne sont conférés que par un évêque, qui est un ministre supérieur au simple prêtre qui confère le sacrement de l'eucharistie. Ces sacrements sont donc les plus excellents.

3. Les sacrements sont d'autant plus élevés qu'ils ont une plus grande vertu. Or, il y a des sacrements qui impriment caractère, comme le baptême

(1) Cet ordre, qui a été suivi par saint Thomas et tous les scolastiques, a été adopté par le concile de Florence et par le concile de Trente.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de ceux qui considèrent tous les sacrements comme égaux; ce que le concile de Trente a condamné en ces termes (sess. VII, can. 3) : *Si quis dixerit hæc septem sacramenta ità esse inter se paria, ut nullâ ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.*

la confirmation et l'ordre, ce que ne fait pas l'eucharistie. Ces sacrements l'emportent donc sur elle.

4. La chose la plus importante paraît être celle dont les autres dépendent, et non réciproquement. Or, l'eucharistie dépend du baptême : car on ne peut la recevoir, si l'on n'a pas été baptisé. Le baptême l'emporte donc sur elle.

Mais c'est le *contraire.* Saint Denis dit (*De cœlest. hier.* cap. 3) qu'il n'arrive pas que quelqu'un soit perfectionné de la perfection hiérarchique, sinon par la divine eucharistie. Ce sacrement l'emporte donc sur tous les autres.

CONCLUSION. — Puisque le Christ est véritablement contenu selon sa substance dans le sacrement de l'eucharistie et que tous les autres sacrements se rapportent à celui-là comme à leur fin, il est évident qu'il est le plus excellent de tous les sacrements

Il faut répondre qu'absolument parlant le sacrement de l'eucharistie est le plus excellent de tous les sacrements. Ce qu'on peut rendre évident de trois manières : 1° Par ce qu'il renferme, car le Christ est substantiellement contenu dans le sacrement de l'eucharistie, tandis que les autres sacrements renferment une vertu instrumentale qui est une participation du Christ, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXII, art. 4 ad 3). Or, ce qui existe par essence l'emporte toujours sur ce qui existe par participation. 2° Par le rapport que les sacrements ont entre eux. Car tous les autres sacrements paraissent se rapporter à celui-là comme à leur fin. En effet, il est évident que le sacrement de l'ordre se rapporte à la consécration de l'eucharistie, et le sacrement du baptême à sa réception. On est fortifié par la confirmation pour qu'on ne soit pas excité par la crainte à s'éloigner de ce sacrement; la pénitence et l'extrême-onction préparent l'homme à recevoir dignement le corps du Christ; enfin le mariage se rapporte du moins par sa signification à ce sacrement, en ce sens qu'il signifie l'union du Christ et de l'Eglise, dont l'unité est figurée par le sacrement de l'eucharistie. D'où l'Apôtre dit (*Ephes.* v, 31) : *Ce sacrement est grand, je dis en Jésus-Christ et dans l'Eglise* (1). 3° Par le rit des sacrements. Car presque tous les sacrements sont consommés dans l'eucharistie, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 3). Ainsi ceux qui ont reçu les ordres communient, aussi bien que ceux qui ont reçu le baptême, s'ils sont adultes. — La comparaison des autres sacrements entre eux peut être faite à divers points de vue. Sous le rapport de la nécessité le baptême est le plus important des sacrements; sous le rapport de la perfection c'est l'ordre; le sacrement de confirmation tient le milieu; le sacrement de pénitence et celui d'extrême-onction sont d'un rang inférieur aux autres. Car, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), ils se rapportent à la vie chrétienne non par eux-mêmes, mais comme par accident, c'est-à-dire pour remédier à un défaut qui survient. L'extrême-onction est à la pénitence ce que la confirmation est au baptême; de telle sorte que la pénitence est plus nécessaire, mais l'extrême-onction plus parfaite (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mariage a pour but le bien commun corporellement, tandis que le bien commun spirituel de l'Eglise entière est substantiellement contenu dans le sacrement même de l'eucharistie.

Il faut répondre au *second*, que par l'ordre et la confirmation les fidèles

(1) C'est ainsi que tout dans le culte se rapporte au sacrifice.

(2) Le concile de Trente a sanctionné, de son autorité, ce sentiment (sess. XIII, cap. 3).

du Christ sont consacrés à des offices spéciaux qui appartiennent à la charge du prince; c'est pourquoi il n'appartient qu'à l'évêque qui est comme un prince dans l'Eglise de conférer ces sacrements. Mais par le sacrement de l'eucharistie on n'est pas voué à un office, ce sacrement est plutôt la fin de tous les offices quels qu'ils soient, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que le caractère sacramentel, comme nous l'avons dit (quest. LXIII, art. 3), est une participation du sacerdoce du Christ. Par conséquent le sacrement qui unit le Christ lui-même à l'homme est plus noble que le sacrement qui en imprime le caractère.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette raison s'appuie sur la nécessité; car, comme le baptême est le plus excellent des sacrements, dans le sens qu'il est le plus nécessaire, de même l'ordre et la confirmation ont une certaine excellence en raison de leur ministère, et le mariage en raison de sa signification. D'ailleurs rien n'empêche qu'une chose soit plus noble sous un rapport, sans l'être davantage absolument.

ARTICLE IV. — TOUS LES SACREMENTS SONT-ILS NÉCESSAIRES AU SALUT?

1. Il semble que tous les sacrements soient nécessaires au salut. Car ce qui n'est pas nécessaire paraît être superflu. Or, aucun sacrement n'est superflu; parce que Dieu ne fait rien en vain. Tous les sacrements sont donc nécessaires au salut.

2. Comme il est dit du baptême (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint on ne peut entrer dans le royaume de Dieu*, de même il est dit de l'eucharistie (Joan. VI, 54) : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Par conséquent, comme le baptême est un sacrement nécessaire, de même aussi l'eucharistie.

3. Sans le sacrement de baptême on peut être sauvé, pourvu que ce ne soit pas le mépris de la religion, mais la nécessité qui empêche de recevoir ce sacrement, ainsi que nous le dirons (quest. LXVIII, art. 1 et 2). Or, en tout sacrement le mépris de la religion empêche le salut de l'homme. Donc, pour la même raison, tous les sacrements sont nécessaires au salut.

Mais c'est le *contraire*. Car les enfants sont sauvés par le baptême seul sans les autres sacrements.

CONCLUSION. — Il y a trois sacrements nécessaires au salut : le baptême l'est absolument; la pénitence pour celui qui est dans le péché mortel, l'ordre par rapport à l'Eglise; tous les autres sacrements sont nécessaires dans le sens que par leur moyen on opère plus aisément son salut.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est nécessaire de deux manières par rapport à la fin dont nous parlons maintenant : 1° Elle est nécessaire quand on ne peut sans elle arriver à cette fin. C'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la vie de l'homme. Ce qui est ainsi nécessaire pour une fin, l'est absolument. 2° On dit qu'une chose est nécessaire, quand on ne peut sans elle arriver convenablement à sa fin. C'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager. Dans ce cas la nécessité n'est pas absolue. Il y a trois sacrements qui sont nécessaires de la première manière; deux se rapportent à l'individu : le baptême qui est simplement et absolument nécessaire (1), et la pénitence qui l'est dans le cas où l'on vient à pécher mortellement après le baptême (2). Le sacrement de l'ordre est nécessaire à l'Eglise, parce

(1) *Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem; anathema sit* (*Conc. Trid.* sess. VII, can. 5).

(2) *Si quis negaverit confessionem sacramentalem, vel institutam, vel ad salutem necessariam esse, jure divino, anathema sit* (*Conc. Trid.* sess. XIV, can. 6).

que, selon la pensée du Sage (*Prov.* xi, 14) : *Où il n'y a personne pour gouverner, le peuple périt.* Les autres sacrements sont nécessaires de la seconde manière. Car la confirmation est dans un sens le perfectionnement du baptême, l'extrême-onction celui de la pénitence, et le mariage conserve la société de l'Eglise en la propageant.

Il faut répondre au *premier* argument, que, pour qu'une chose ne soit pas superflue, il suffit qu'elle soit nécessaire de la première ou de la seconde manière ; et de la sorte tous les sacrements sont nécessaires, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que cette parole du Seigneur doit s'entendre de la manducation spirituelle et non de la manducation sacramentelle exclusivement (1), comme le dit saint Augustin (*Tract.* xxvi *sup. Joan.*).

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique le mépris de tous les sacrements soit contraire au salut, cependant il n'y a pas mépris d'un sacrement quand quelqu'un ne prend pas soin de s'en approcher, lorsqu'il n'est pas nécessaire au salut. Autrement tous ceux qui ne reçoivent pas l'ordre et qui ne se marient pas feraient mépris de ces sacrements.

QUESTION LXVI.

DES CHOSES QUI APPARTIENNENT AU SACREMENT DE BAPTÊME.

Après avoir parlé des sacrements en général, nous devons nous occuper de chaque sacrement en particulier. Nous nous occuperons : 1° du baptême ; 2° de la confirmation ; 3° de l'eucharistie ; 4° de la pénitence ; 5° de l'extrême-onction ; 6° de l'ordre ; 7° du mariage. — Sur le baptême deux sortes de considérations se présentent. Nous traiterons : 1° du baptême lui-même ; 2° de la préparation au baptême. — A l'égard du baptême lui-même il faut examiner quatre choses : 1° ce qui appartient au sacrement de baptême ; 2° le ministre de ce sacrement ; 3° ceux qui le reçoivent ; 4° ses effets. — Pour ce qui appartient au baptême douze questions se présentent : 1° Qu'est-ce que le baptême ? est-ce l'ablution ? — 2° De l'institution de ce sacrement. — 3° L'eau est-elle la matière propre de ce sacrement ? — 4° Faut-il de l'eau pure et simple ? — 5° Est-il convenable de faire usage de cette forme : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ?* — 6° Pourrait-on baptiser sous cette forme : *Je te baptise au nom du Christ ?* — 7° L'immersion est-elle nécessaire pour le baptême ? — 8° Faut-il une triple immersion ? — 9° Le baptême peut-il être réitéré ? — 10° Du rite du baptême. — 11° De la distinction des baptêmes. — 12° De leur comparaison.

ARTICLE I. — LE BAPTÊME EST-IL L'ABLUTION ?

1. Il semble que le baptême ne soit pas l'ablution elle-même. Car l'ablution du corps passe, tandis que le baptême reste. Le baptême n'est donc pas l'ablution, mais plutôt une régénération, un sceau, une garde, et une illumination, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. iv, cap. 10).

2. Hugues de Saint-Victor dit (*De sacr.* lib. ii, part. vi, cap. 2) que le baptême est l'eau sanctifiée par la parole de Dieu pour effacer les péchés. Or, l'eau n'est pas l'ablution elle-même, mais l'ablution est un des usages que l'on en fait. Donc, etc.

3. Saint Augustin dit (*Tract.* lxxx *sup. Joan.*) que la parole s'ajoute à l'élément et que le sacrement est produit. Or, l'élément est l'eau même du baptême dans ce sacrement. Le baptême est donc l'eau et non l'ablution.

Mais c'est le *contraire*. L'Ecriture dit (*Eccli.* xxxiv, 30) : *Celui qui est baptisé après avoir touché un mort et qui le touche de nouveau, à quoi lui*

(1) *Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem : anathema sit* (*Conc. Trid.* sess. xxi, can. 4).

sert son ablution? Il semble donc que le baptême soit l'ablution elle-même.

CONCLUSION. — Dans le baptême le sacrement seul n'est que l'ablution corporelle extérieure, faite sous la forme verbale prescrite; la chose seule est la justification même de l'homme, la chose et le sacrement est le caractère baptismal.

Il faut répondre que dans le sacrement de baptême il y a trois choses à considérer: ce qui n'est que le sacrement, ce qui est la chose et le sacrement, et ce qui n'est que la chose. — Ce qui n'est que le sacrement est l'objet visible qui existe à l'extérieur; c'est-à-dire c'est le signe de l'effet intérieur, car c'est là ce qui appartient à la nature du sacrement. Or, ce qui se présente extérieurement aux sens dans le baptême, c'est l'eau et l'usage qu'on en fait et qui consiste dans l'ablution. Il y a des auteurs qui ont pensé que l'eau elle-même est le sacrement. C'est ce que paraissent signifier les paroles de Hugues de Saint-Victor (*cit. in arg.* 2); car dans sa définition générale du sacrement (*De sacr.* lib. I, p. IX, cap. 2) il dit que c'est un élément matériel, et dans la définition du baptême, il dit que c'est l'eau (1). Mais il ne semble pas que cette définition soit exacte. En effet, les sacrements de la loi nouvelle, opérant une certaine sanctification, le sacrement n'est parfait qu'autant que la sanctification l'est elle-même. Or, l'eau seule ne rend pas la sanctification parfaite, mais il y a en elle une vertu instrumentale de sanctification qui n'est pas permanente, mais qui découle dans l'homme qui est le sujet véritable de la sanctification. C'est pourquoi le sacrement ne trouve pas sa perfection dans l'eau elle-même, mais dans l'application de l'eau à l'homme, qui est l'ablution. C'est pour ce motif que le Maître des sentences dit (lib. III, dist. 4) que le baptême est l'ablution extérieure du corps faite en prononçant verbalement la forme prescrite. Ce qui est chose et sacrement, c'est le caractère baptismal qui est la chose signifiée par l'ablution extérieure, et le signe sacramentel de la justification intérieure; ce qui est chose seulement c'est la justification intérieure elle-même; car elle est signifiée sans être elle-même un signe (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui n'est que sacrement dans le baptême passe; mais ce qui est sacrement et chose, comme le caractère, reste, ainsi que ce qui est chose seulement, comme la justification intérieure. Le caractère reste d'une manière indélébile, comme nous l'avons dit (quest. LXIII, art. 5), tandis que la justification est amissible, toute permanente qu'elle est. Or, saint Jean Damascène a défini le baptême, non quant à l'acte extérieur qui est le sacrement seul, mais quant à ce qui est intérieur. Ainsi il a employé deux mots qui se rapportent au caractère : le mot *sceau* et le mot *garde*, parce que le caractère qu'on appelle un sceau considéré en lui-même garde l'âme dans le bien. Il a aussi désigné deux effets qui se rapportent à la chose dernière du sacrement: *la régénération,* qui consiste en ce que l'homme par le baptême commence la vie nouvelle du juste, et *l'illumination,* qui appartient spécialement à la foi par laquelle l'homme reçoit la vie spirituelle, d'après ces paroles du prophète (Habac. II, 2) : *Le juste vit de la foi.* Le baptême est une profession de foi et c'est pour cela qu'on l'appelle *le sacrement de la foi.* De même saint Denis a défini le bap-

(1) Hugues de Saint-Victor définit le baptême: *Aquæ abluendis criminibus sanctificatio.* Saint Thomas combat avec raison cette définition et veut qu'on définisse physiquement ce sacrement : *Ablutio corporis sub præscriptâ verborum formâ.*

(2) Ainsi le sacrement est le rite extérieur, qui signifie sans être signifié; la chose est la grâce, qui est signifiée sans rien signifier; la chose et le sacrement, c'est le caractère qui est signifié par le rite extérieur, et qui signifie la grâce intérieure.

tême par rapport aux autres sacrements en disant (*De eccles. hier.* cap. 2) qu'il est le principe de tous les autres sacrements, et qu'il forme dans l'âme des habitudes qui la rendent apte à les recevoir. Il l'a ensuite défini par rapport à la gloire céleste qui est la fin dernière des sacrements, quand il ajoute : qu'il nous ouvre le chemin pour nous élever vers le repos du ciel ; et enfin il le considère relativement au principe de la vie spirituelle en disant qu'il opère notre régénération la plus sacrée et la plus divine.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), on ne doit pas suivre l'opinion de Hugues de Saint-Victor sur ce point. Cependant il peut être vrai qu'on dise que le baptême est l'eau ; parce que l'eau en est le principe matériel ; et alors on s'exprime ainsi par rapport à la cause du sacrement.

Il faut répondre au *troisième*, que la parole venant s'adjoindre à l'élément, le sacrement est produit, non dans l'élément lui-même, mais dans l'homme pour lequel l'élément est employé par l'usage de l'ablution (1). Et c'est aussi ce que signifie la parole qui s'ajoute à l'élément, quand on dit : *Je te baptise*, etc.

ARTICLE II. — LE BAPTÊME A-T-IL ÉTÉ INSTITUÉ APRÈS LA PASSION DU CHRIST (2) ?

1. Il semble que le baptême ait été institué après la passion du Christ. Car la cause précède l'effet. Or, la passion du Christ opère dans les sacrements de la loi nouvelle. Elle a donc précédé leur institution et surtout l'institution du baptême ; puisque l'Apôtre dit (*Rom.* VI, 3) : *Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous l'avons été dans sa mort*, etc.

2. Les sacrements de la loi nouvelle tirent leur efficacité de l'ordre du Christ. Or, le Christ a donné à ses disciples l'ordre de baptiser après sa passion et sa résurrection, en leur disant : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père*, etc., comme on le voit (Matth. ult. 19). Il semble donc que le baptême du Christ ait été institué après sa passion.

3. Le baptême est un sacrement nécessaire, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4), et par conséquent il semble que du moment que le baptême a été institué, les hommes étaient obligés de le recevoir. Or, avant la passion du Christ les hommes n'étaient pas obligés au baptême ; parce que la circoncision avait encore sa vertu et que le baptême l'a remplacée. Il semble donc que le baptême n'ait pas été institué avant la passion du Christ.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Serm.* I *Dom. inf. oct. Epiph.*) : L'eau a effacé les péchés de tout le monde du moment que le Christ a été baptisé. Or, ce fut avant sa passion. Il semble donc que le baptême ait été institué avant la passion du Christ.

CONCLUSION. — Le baptême, comme sacrement, a été institué dans le baptême du Christ, mais il n'a été nécessaire pour les hommes qu'après sa passion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 1), les sacrements doivent à leur institution de conférer la grâce. Par conséquent,

(1) Le baptême, pris métaphysiquement, est ainsi défini par le catéchisme du concile de Trente : *Instrumentum regenerationis per aquam in verbo.*

(2) Il est de foi que le baptême a été institué par Jésus-Christ. Mais les théologiens ne sont pas d'accord sur le temps où il a été institué. Les uns veulent qu'il ne l'ait été qu'après la résurrection du Christ, quand le Seigneur dit à ses apôtres : *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos*. D'autres veulent que Jésus-Christ l'ait institué quand il dit à Nicodème : *Nisi quis renatus fuerit* (Joan. III). Il y en a qui croient qu'il l'a établi quand il a envoyé ses disciples baptiser ; enfin, d'autres pensent, avec saint Thomas, qu'il l'a institué quand Jean l'a baptisé dans le Jourdain.

il semble qu'un sacrement soit institué au moment où il reçoit la vertu de produire son effet. Or, le baptême a reçu cette vertu quand le Christ a été baptisé. Il a donc été alors véritablement institué comme sacrement (1). Mais la nécessité de faire usage de ce sacrement a été imposée aux hommes après la passion et la résurrection du Christ; soit parce que sa passion a mis un terme aux sacrements figuratifs auxquels le baptême et les autres sacrements de la loi nouvelle ont succédé; soit parce que par le baptême, l'homme est configuré à la passion et à la résurrection du Christ, dans le sens qu'il meurt au péché et commence une vie nouvelle de justice. C'est pourquoi il a fallu que le Christ souffrît et ressuscitât, avant de mettre les hommes dans la nécessité de se rendre conformes à sa mort et à sa résurrection (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'avant la passion du Christ le baptême tirait d'elle son efficacité dans le sens qu'il la figurait à l'avance, mais cependant d'une autre manière que les sacrements de la loi ancienne; car ceux-ci n'étaient que des figures, tandis que le baptême recevait du Christ lui-même la vertu de justifier, et c'est aussi par sa vertu que sa passion a été salutaire.

Il faut répondre au *second*, que les hommes ne devaient pas être restreints à un trop grand nombre de figures par le Christ, qui était venu par sa vérité détruire les figures qui étaient accomplies. C'est pourquoi avant sa passion il n'a pas voulu que le baptême qu'il avait institué fût de précepte; mais il a voulu accoutumer les hommes à le pratiquer, surtout en ce qui concerne le peuple juif dont toutes les actions étaient figuratives, selon la remarque de saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. IV, cap. 2). Mais après sa passion et sa résurrection il a fait une nécessité non-seulement aux Juifs, mais encore aux gentils de le recevoir, en disant (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations.*

Il faut répondre au *troisième*, que les sacrements ne sont obligatoires que quand ils sont de précepte : ce qui n'a pas eu lieu avant la passion, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Car les paroles que le Seigneur a adressées à Nicodème, en lui disant (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît pas de l'eau de l'Esprit-Saint*, *on ne peut entrer dans le royaume de Dieu*, paraissent se rapporter à l'avenir plutôt qu'au présent.

ARTICLE III. — L'EAU EST-ELLE LA MATIÈRE PROPRE DU BAPTÊME (3)?

1. Il semble que l'eau ne soit pas la matière propre du baptême. Car le baptême, d'après saint Denis (*Hier. cœlest.* cap. 2) et saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. IV, cap. 10), a une puissance illuminative. Or, l'illumination convient surtout au feu. Le baptême doit donc être plutôt produit par le feu que par l'eau; surtout puisque Jean Baptiste en annonçant à l'avance le

(1) Cette opinion de saint Thomas a été celle de saint Grégoire de Nazianze et de saint Augustin, et le catéchisme du concile de Trente l'a adoptée (*De Bapt. sacramento*, § II).

(2) Les théologiens sont aussi très-partagés sur l'époque à laquelle le baptême est devenu obligatoire. Les uns veulent qu'il l'ait été quand Jésus s'est adressé à Nicodème, d'autres pensent qu'il l'a été au jour de la Pentecôte. Mais il nous semble qu'il en est de cette loi comme de toutes les autres ; qu'elle n'a été obligatoire qu'après sa promulgation, et comme cette promulgation a été successive, elle a été obligatoire pour les uns plus tôt que pour les autres.

(3) Les manichéens disaient que l'eau venait du mauvais principe, et que le baptême que l'on conférait par ce moyen était nuisible. Les pauliciens prétendaient qu'il suffisait pour baptiser de prononcer ces paroles : *Ego sum aqua viva.* Mais il est de foi que l'eau est la matière de ce sacrement. C'est ce qu'ont défini le concile de Florence et le concile de Trente : *Materia hujus sacramenti est aqua vera et naturalis* (*Conc. Florent.*). *Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi... anathema sit* (*Conc. Trid.* sess. VII, can. 2).

baptême du Christ disait (Matth. III, 11) : *Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu.*

2. Le baptême signifie l'ablution des péchés. Or, il y a beaucoup d'autres choses que l'eau qui servent à faire des ablutions, comme le vin, l'huile et d'autres choses semblables. On peut donc baptiser avec toutes ces choses, et par conséquent l'eau n'est pas la matière propre du baptême.

3. Les sacrements de l'Eglise sont sortis du côté du Christ attaché sur la croix, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 5). Or, il n'en est pas sorti que de l'eau, mais encore du sang. Il semble donc qu'on puisse aussi baptiser avec du sang, ce qui paraît mieux s'accorder avec la cause et l'effet du baptême, parce qu'il est dit (*Apoc.* I, 5) : *Il nous a lavés de nos péchés dans son sang.*

4. Comme le disent saint Augustin (implic. serm. XXXVI *de temp.*) et Bède (loc. cit. quest. LXII, art. 4, et hab. in *Glossâ ord.* sup. illud Luc. III : *Jesu baptizato*, etc.), le Christ a donné aux eaux leur vertu régénératrice et purgative par le contact de sa chair très-pure. Or, toute l'eau n'est pas continue avec l'eau du Jourdain que la chair du Christ a touchée. Il semble donc que toute eau ne puisse pas conférer le baptême, et que par conséquent l'eau, considérée comme telle, ne soit pas la matière propre du baptême.

5. Si l'eau était par elle-même la matière propre du baptême, il ne faudrait pas qu'on fît quelque autre chose à l'égard de l'eau pour qu'elle servît à baptiser. Or, on exorcise et l'on bénit dans le baptême solennel l'eau qu'on doit employer pour ce sacrement. Il semble donc que l'eau considérée en elle-même ne soit pas la matière propre du baptême.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.*

CONCLUSION. — Puisque le baptême est la régénération de la vie spirituelle et que les propriétés de l'eau conviennent parfaitement à son effet, il est évident que l'eau est la matière propre de ce sacrement.

Il faut répondre que, d'après l'institution divine, l'eau est la matière propre du baptême et avec raison : 1° Quant à la nature même du baptême qui est la régénération spirituelle des âmes; ce qui convient surtout à l'eau. Ainsi les semences d'où naissent tous les êtres vivants, tels que les plantes et les animaux, sont humides et appartiennent à l'eau. C'est pour cela qu'il y a des philosophes (1) qui ont dit que l'eau était le principe de toutes les choses. 2° Quant aux effets du baptême auxquels les propriétés de l'eau conviennent. Car, par son humidité elle lave, et par là elle est convenable pour signifier et produire l'ablution des péchés; par sa fraîcheur elle tempère l'excès de la chaleur, et par là elle est convenable pour adoucir le foyer de la concupiscence; par sa clarté elle reçoit la lumière, et par conséquent elle convient au baptême, selon qu'il est le sacrement de la foi. 3° Parce qu'elle convient pour représenter les mystères du Christ qui nous justifient. Car, selon la remarque de saint Chrysostome, sur ces paroles (Joan. III : *Nisi quis renatus fuerit*, etc. hom. XXIV in Joan.) : Lorsque nous nous plongeons la tête dans l'eau comme dans un sépulcre, le vieil homme est enseveli, il disparaît comme s'il avait été submergé, et ensuite le nouvel homme reparaît. 4° Parce qu'en raison de ce qu'elle est commune et abondante elle est la matière convenable pour un sacrement qui est nécessaire; car on peut facilement s'en procurer partout.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'illumination appartient ac-

(1) Ces philosophes avaient pour chef Thalès de Milet.

tivement au feu (1). Or, celui qui est baptisé ne devient pas un principe d'illumination, mais il est illuminé par la foi *qui vient de l'ouïe*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* x). C'est pourquoi l'eau convient mieux au baptême que le feu. Quant à ces paroles : *Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu*, on peut entendre par là, d'après saint Jérôme (sup. hunc loc. Matth.), l'Esprit qui a apparu sur les disciples en langues de feu, comme on le voit (*Act.* ii). Ou bien par le feu on peut entendre la tribulation, comme le dit saint Chrysostome (*alius auctor*, hom. iii, *in op. imperf.*), parce que la tribulation efface les péchés et affaiblit la concupiscence. Ou bien parce que, d'après saint Hilaire (*Sup. Matth.* can. ii), ceux qui ont été baptisés dans l'Esprit-Saint doivent être ensuite consommés par le feu du jugement.

Il faut répondre au *second*, que le vin (2) et l'huile ne servent pas ordinairement à l'ablution comme l'eau; ils ne purifient pas non plus aussi parfaitement, parce qu'après qu'on en a répandu sur soi il reste une odeur mauvaise, ce qui n'a pas lieu pour l'eau. D'ailleurs l'huile et le vin ne sont pas non plus des choses aussi communes et aussi abondantes que l'eau.

Il faut répondre au *troisième*, que l'eau est sortie du côté du Christ pour nous laver et le sang pour nous racheter. C'est pourquoi le sang convient au sacrement de l'eucharistie et l'eau au sacrement de baptême, quoique ce dernier tire aussi sa puissance purificative de la vertu du sang du Christ.

Il faut répondre au *quatrième*, que la vertu du Christ s'est répandue sur toute l'eau, non en raison de la continuité de lieu, mais à cause de la ressemblance d'espèce. D'où saint Augustin dit (*Serm. Epiph.* xxxvi *de temp.*) : Cette bénédiction a découlé du baptême du Sauveur, comme un fleuve spirituel, et elle a rempli tous les ruisseaux et toutes les sources qui alimentent toutes les mers.

Il faut répondre au *cinquième*, que cette bénédiction qu'on ajoute à l'eau n'est pas nécessaire pour le baptême, mais elle appartient à une solennité qui a pour but d'exciter la dévotion des fidèles et d'empêcher l'astuce du démon d'arrêter l'effet du baptême.

ARTICLE IV.— L'EAU PURE ET SIMPLE EST-ELLE NÉCESSAIRE POUR LE BAPTÊME?

1. Il semble que l'eau pure et simple ne soit pas nécessaire pour le baptême. Car l'eau que nous avons n'est pas de l'eau pure; ce qui est évident surtout pour l'eau de la mer dans laquelle il se mélange beaucoup de choses terrestres, comme on le voit (*Meteor.* lib. ii, cap. 3). Cependant on peut baptiser avec cette eau. L'eau pure et simple n'est donc pas nécessaire pour le baptême.

2. Dans la célébration solennelle du baptême, on mêle le chrême à l'eau. Or, il semble que ce mélange empêche l'eau d'être pure et simple. L'eau pure et simple n'est donc pas nécessaire pour le baptême.

3. L'eau qui a coulé du côté du Christ sur la croix a été le signe du baptême, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3). Or, cette eau ne paraît pas avoir été une eau pure, parce que dans un corps mixte, tel qu'a été celui du Christ, les éléments ne sont pas en acte. Il semble donc que l'eau pure ou simple ne soit pas nécessaire pour le baptême.

4. La lessive ne paraît pas être de l'eau pure; car elle a des propriétés contraires à l'eau, comme celles d'échauffer et de dessécher. Cependant il semble qu'on puisse baptiser avec de la lessive, comme avec les eaux des bains qui passent à travers des mines de soufre, de la même manière que

(1) Hermias prétendait que l'on ne devait pas baptiser dans l'eau, mais dans le feu.

(2) Théodore de Bèze a osé avancer que dans le cas de nécessité, si l'on manquait d'eau, on pourrait baptiser avec toute espèce de liqueur.

la lessive coule à travers les cendres. Il semble donc qu'on n'exige pas de l'eau simple pour le baptême.

5. L'eau de rose se fait en distillant les roses, comme les eaux alchimiques sont produites en distillant d'autres corps. Or, il semble qu'on puisse se servir de ces eaux pour baptiser, comme on se sert des eaux pluviales qui sont produites par la condensation des vapeurs. Par conséquent puisque ces eaux ne sont ni pures, ni simples, il semble que l'eau pure et simple ne soit pas requise pour le baptême.

Mais c'est le *contraire*. La matière propre du baptême est l'eau, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il n'y a que l'eau simple qui soit de l'eau spécifiquement. L'eau pure et simple est donc nécessairement requise pour le baptême.

CONCLUSION. — On peut baptiser avec toute eau changée de quelque manière que ce soit, pourvu que l'espèce de l'eau ne soit pas détruite.

Il faut répondre que l'eau peut perdre sa pureté et sa simplicité de deux manières : 1° par le mélange d'un autre corps; 2° par l'altération. Ces deux effets peuvent être produits de deux façons : par l'art et par la nature. Mais l'art est inférieur à l'opération de la nature; parce que la nature donne la forme substantielle, ce que l'art ne peut faire. Toutes les formes artificielles sont donc accidentelles, à moins que l'art n'agisse en appliquant l'agent propre à sa propre matière (1), comme le feu au combustible. C'est ainsi qu'il y en a qui engendrent des animaux par la putréfaction. — Ainsi tout changement que l'art produit à l'égard de l'eau, en la mêlant ou en l'altérant, n'en change pas l'espèce. On peut donc baptiser avec cette eau; à moins que par l'art on ait mêlé de l'eau à un autre corps en si petite quantité que le composé soit plutôt autre chose que de l'eau; comme la boue est plutôt de la terre que de l'eau, et du vin trempé d'eau est plutôt du vin que de l'eau. Mais le changement qui est produit par la nature détruit quelquefois l'espèce de l'eau. C'est ce qui arrive quand la nature fait sortir de l'eau de la substance d'un corps mixte. Ainsi l'eau changée en la liqueur du raisin devient du vin, et par conséquent elle n'a plus l'espèce de l'eau. D'autres fois cependant la nature change l'eau sans en détruire l'espèce. C'est ce qui résulte d'une altération, comme on le voit à l'égard de l'eau échauffée par le soleil, ou d'un mélange, comme on le remarque au sujet de l'eau trouble d'un fleuve où il y a un mélange de terre. On doit donc dire que l'on peut baptiser avec toute eau qui a subi un changement quelconque, pourvu que l'espèce de l'eau ne soit pas détruite. Mais si on en détruit l'espèce, on ne peut plus s'en servir pour baptiser.

Il faut répondre au *premier* argument, que le changement subi par les eaux de la mer (2) et les autres eaux que nous possédons n'est pas si grand qu'il en détruise l'espèce. C'est pourquoi on peut baptiser avec ces différentes eaux.

Il faut répondre au *second*, que le mélange du chrême ne détruit pas l'espèce de l'eau, pas plus que la viande ou les autres choses qu'on fait cuire dans l'eau; à moins que, par hasard, les corps que l'on a fait ainsi infuser ne viennent à se dissoudre en si grande quantité que le liquide renferme plus de substance étrangère qu'il ne contient d'eau; ce qu'on pourrait remarquer à son épaisseur (3). Si cependant de ce liquide on exprimait une eau lim-

(1) Dans ce cas, il se sert de la nature elle-même, et c'est par elle qu'il agit.

(2) On peut baptiser avec de l'eau naturelle, quelle que soit sa qualité, bonne ou mauvaise, chaude ou froide, mais on ne pourrait le faire avec de la neige ou de la glace avant qu'elle ne soit fondue. Par conséquent, si l'eau des fonts baptismaux était gelée, il faudrait faire fondre la glace avant d'administrer le sacrement.

(3) Dans le cas de nécessité, à défaut d'une eau

pide, on pourrait baptiser avec cette eau, comme on peut le faire avec de l'eau qui sort de la boue, quoiqu'on ne puisse pas se servir de la boue elle-même pour baptiser.

Il faut répondre au *troisième*, que l'eau qui est sortie du côté du Christ sur la croix n'a pas été une humeur phlegmatique, comme quelques-uns l'ont dit; car on ne peut baptiser avec cette liqueur pas plus qu'on ne peut le faire avec le sang d'un animal, ou avec du vin, ou avec tout autre liquide extrait d'une plante. Mais ce fut de l'eau pure qui sortit miraculeusement de son corps mort, aussi bien que du sang, pour prouver la vérité de sa chair, contre l'erreur des manichéens; afin que par l'eau qui est un des quatre éléments on montrât que le corps du Christ a été véritablement composé des quatre éléments et que par le sang on prouvât qu'il est aussi composé des quatre humeurs.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on peut baptiser avec de la lessive et des eaux sulfureuses, parce que ces eaux ne sont pas incorporées par l'art ou la nature à des corps mixtes, mais elles subissent seulement une altération en passant à travers certains corps.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'eau de rose est une dissolution de rose; par conséquent on ne peut pas baptiser avec elle, et pour la même raison on ne le peut pas non plus ni avec des eaux alchimiques (1), ni avec du vin. Il n'en est pas de même des eaux pluviales qui sont produites pour la plus grande partie par l'élévation des vapeurs d'eau; il n'y a en elles que la moindre partie qui appartienne à des liqueurs provenant des corps mixtes, et encore sont-elles réduites par la vertu de la nature qui est plus forte que l'art en eau véritable; ce que l'art ne peut faire. Par conséquent l'eau pluviale n'a donc aucune des propriétés du corps mixte, ce qui ne peut pas se dire de l'eau de rose, ni des eaux alchimiques.

ARTICLE V. — CETTE FORME DE BAPTÊME EST-ELLE CONVENABLE : *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* (2)?

1. Il semble que cette forme du baptême ne soit pas convenable : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.* Car on doit plutôt attribuer l'acte à l'agent principal qu'au ministre. Or, dans le sacrement le ministre agit comme l'instrument, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXIV, art. 1), tandis que l'agent principal dans le baptême, c'est le Christ, d'après ces paroles (Joan. I, 33) : *Celui sur lequel vous verrez l'Esprit-Saint descendre et rester, c'est celui-là qui baptise.* C'est donc à tort que le ministre dit : *Je te baptise, Ego te baptizo,* surtout puisqu'en latin dans le mot *baptizo* on comprend le mot *ego;* il était donc inutile de l'ajouter.

2. Il ne faut pas que celui qui exerce un acte fasse mention de l'acte qu'il exerce. Ainsi celui qui enseigne ne doit pas dire : *Je vous enseigne.* Or, le Seigneur a tout à la fois donné le précepte de baptiser et d'enseigner, d'après ces paroles (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations.* Il ne faut donc pas que dans la forme du baptême il soit fait mention de l'acte de ce sacrement.

3. Celui qui est baptisé, quelquefois ne comprend pas les paroles, par exemple si c'est un sourd ou un enfant : or, c'est en vain qu'on les lui adresse

pure, on peut se servir d'une matière douteuse, mais alors on doit réitérer le baptême sous condition, le plus tôt possible.

(1) Saint Thomas entend par là les eaux artificielles qu'on obtient par des procédés chimiques.

(2) Paul de Samosate et les cataphrygiens ont prétendu que l'on ne devait pas baptiser au nom de la sainte Trinité. C'est pour ce motif que le concile de Nicée recommande de baptiser ceux qui passent de cette secte dans l'Eglise catholique : *Si quis confugerit ad Ecclesiam catholicam de paulinistis et cataphrygis : statutum est rebaptisari eos omninò debere.*

d'après cette réflexion du Sage (*Eccli.* XXXII, 6) : *Ne multipliez pas vos discours quand personne ne vous écoute.* C'est donc à tort qu'on dit : *Je te baptise,* en adressant directement la parole à celui qui est baptisé.

4. Il arrive que plusieurs personnes sont baptisées ensemble et par plusieurs autres. Ainsi les apôtres en ont baptisé dans un jour trois mille et dans un autre jour cinq mille, comme on le voit (*Act.* II, 4). La forme ne doit donc pas être au singulier, et au lieu de dire : *Je te baptise,* on devrait dire : *Nous vous baptisons.*

5. Le baptême tire sa vertu de la passion du Christ. Or, le baptême est sanctifié par la forme. Il semble donc qu'il doive être fait mention de la passion du Christ dans la forme de ce sacrement.

6. Le nom désigne la propriété de la chose. Or, les propriétés personnelles des personnes divines sont au nombre de trois, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XXXII, art. 3). On ne doit donc pas dire : *Au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint*, mais *aux noms.*

7. La personne du Père n'est pas seulement signifiée par le nom de Père, mais encore par celui d'innascible, de générateur; le Fils est désigné encore par le nom de Verbe, d'image et d'engendré; l'Esprit-Saint peut être désigné par le nom de don, et d'amour qui procède. Il semble donc que le baptême soit valide en faisant aussi usage de ces noms.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.*

CONCLUSION. — Cette forme du baptême est convenable : *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit,* puisqu'elle exprime convenablement la cause du baptême, sa cause principale aussi bien que l'instrumentale.

Il faut répondre que le baptême est consacré par sa forme, d'après ces paroles de saint Paul (*Ephes.* V, 26) : *Purifiant l'Eglise par l'eau où elle est lavée, et par la parole de vie.* Saint Augustin dit (*De bapt. cont. Donat.* lib. IV, cap. 15, et lib. VI, cap. 25) que le baptême est consacré par les paroles de l'Evangile. C'est pourquoi il faut que la forme du baptême en exprime la cause. Or, le baptême a deux sortes de causes : l'une principale d'où il tire sa vertu, c'est la sainte Trinité, et l'autre instrumentale, c'est le ministre qui administre le sacrement extérieurement. C'est pourquoi il faut que dans la forme du baptême il soit fait mention de ces deux causes. On indique le ministre en disant : *Je te baptise*, et on désigne la cause principale, en ajoutant : *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* Par conséquent cette forme du baptême est convenable : *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'action est attribuée à l'instrument, comme à ce qui agit immédiatement, et elle est attribuée à l'agent principal comme à celui en vertu duquel l'instrument agit. C'est pourquoi le ministre est convenablement désigné dans la forme du baptême comme exerçant l'acte de ce sacrement, par ces paroles : *Je te baptise.* C'est ainsi que le Seigneur lui-même attribue aux ministres l'action de baptiser, quand il dit (Matth. ult. 19) : *Baptisez-les,* etc. La cause principale est signifiée comme le principe en vertu duquel le sacrement est produit, par ces paroles : *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* Car le Christ ne baptise pas sans le Père et l'Esprit-Saint. Les grecs n'attribuent pas l'acte du baptême aux ministres pour éviter l'erreur des anciens qui attribuaient la

(1) Cette formule est essentielle au sacrement : *omninò necessaria est*, dit le Rituel romain. Et Eugène IV, dans son décret pour les arméniens, définit que telle est la forme du baptême : *Forma autem est : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

vertu du baptême à ceux qui le conféraient, en disant (I. *Cor.* I, 12) : *Pour moi je suis à Paul et moi je suis à Céphas.* C'est pourquoi ils disent : *Que le serviteur du Christ soit baptisé au nom du Père,* etc. (1). Et parce qu'on exprime l'acte exercé par le ministre avec l'invocation de la Trinité, le sacrement est véritablement produit. Quant à l'addition du mot *ego* qui se trouve dans notre formule, il ne fait pas partie de sa substance, mais il est là pour ajouter à l'expression de l'intention.

Il faut répondre au *second*, que l'ablution de l'homme par l'eau peut être faite pour plusieurs motifs, et c'est pour cela qu'il faut qu'on détermine d'après les paroles dont se compose la forme pourquoi on la fait. Ainsi il ne suffit pas de dire : *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit;* parce que nous devons tout faire en ce nom, comme on le voit (*Coloss.* III). C'est pourquoi si l'on n'exprime pas l'acte du baptême soit à notre manière, soit à celle des grecs, le sacrement n'est pas valide, d'après cette décrétale d'Alexandre III (hab. cap. *Si quis* de Bapt. et ejus effect.) : Si quelqu'un a plongé trois fois un enfant dans l'eau *au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, ainsi soit-il*, et qu'il n'ait pas dit : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, ainsi soit-il;* l'enfant n'a pas été baptisé.

Il faut répondre au *troisième*, que les paroles qu'on prononce dans les formes des sacrements ne sont pas seulement prononcées pour signifier cet effet, mais encore pour le produire, dans le sens qu'elles tirent leur efficacité du Verbe par lequel tout a été fait. C'est pourquoi il est convenable qu'elles soient adressées non-seulement aux hommes qui ne les comprennent pas, mais encore aux créatures insensibles; comme quand on dit : *Je t'exorcise, sel, toi qui es une créature.*

Il faut répondre au *quatrième*, que plusieurs individus ne peuvent pas simultanément en baptiser un seul; parce que l'acte se multiplie selon le nombre des agents, quand chacun d'eux l'accomplit parfaitement. Par conséquent si deux hommes se réunissaient, dont l'un fût muet et incapable de prononcer les paroles, et l'autre privé de l'usage de ses mains, de manière qu'il ne pût pas exercer l'acte du baptême, ils ne pourraient pas baptiser tous les deux en même temps; l'un prononçant les paroles, et l'autre exécutant l'acte du sacrement. Mais si la nécessité l'exige, on peut baptiser plusieurs personnes ensemble, parce que chacune d'elles ne recevrait toujours qu'un seul sacrement. Mais alors il faudrait dire : *Je vous baptise*, ce qui ne change nullement la forme, parce que le mot *vous* n'est rien autre chose que *toi* et *toi.* Mais quand on dit *nous* ce n'est pas la même chose que de dire, *moi* et *moi*, mais c'est comme s'il y avait *moi* et *vous*, et par conséquent la forme serait changée. De même elle serait aussi changée, si l'on disait : *Je me baptise.* C'est pourquoi personne ne peut se baptiser soi-même. C'est pour cela que le Christ a voulu être baptisé par Jean, comme il est dit (extrà *De baptismo et ejus effectu*, cap. *Debitum*).

Il faut répondre au *cinquième*, que la passion du Christ, quoiqu'elle soit cause principale par rapport au ministre, est cependant cause instrumentale par rapport à la sainte Trinité. C'est pourquoi on rappelle plutôt la Trinité que la passion du Christ.

Il faut répondre au *sixième*, que quoiqu'il y ait trois noms personnels pour les trois personnes, il n'y a cependant qu'un nom essentiel. Et comme

(1) Eugène IV reconnaît expressément la validité de cette formule. Car il ajoute : *Non tamen negamus quin et per illa verba : Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, vel : Baptizatur manibus meis talis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

la vertu divine qui opère dans le baptême appartient à l'essence, on dit pour cela *au nom* et non pas *aux noms.*

Il faut répondre au *septième,* que, comme l'eau est employée pour le baptême, parce que c'est la chose dont on se sert le plus communément pour purifier ; de même pour signifier les trois personnes on emploie dans la forme du baptême les noms sous lesquels on a coutume de les désigner le plus souvent dans cette langue, et le sacrement ne serait pas valide si on en employait d'autres (1).

ARTICLE VI. — PEUT-ON CONFÉRER LE BAPTÊME AU NOM DU CHRIST (2)?

1. Il semble qu'on puisse baptiser au nom du Christ. Car, comme la foi est une, de même le baptême est un, d'après saint Paul (*Ephes.* IV). Or, il est dit (*Act.* VIII, 12) qu'*on baptisait les hommes et les femmes au nom du Christ.* On peut donc encore maintenant baptiser en son nom.

2. Saint Ambroise dit (*De Spir. sancto*, lib. I, cap. 3) : En nommant le Christ vous désignez le Père qui l'a oint, le Fils qui a été oint et le Saint-Esprit dont il a été oint. Or, on peut baptiser au nom de la Trinité. On peut donc le faire aussi au nom du Christ.

3. Le pape Nicolas Ier, répondant à une consultation des Bulgares, dit (cap. 104, et hab. cap. *A quodam*, *De consecrat.* dist. 4): Ceux qui ont été baptisés au nom de la sainte Trinité ou seulement au nom du Christ, comme on le dit dans les Actes des apôtres, ne doivent pas être rebaptisés (car c'est une seule et même chose, comme le dit saint Ambroise). Or, on les rebaptiserait si ceux qui sont baptisés sous cette forme ne recevaient pas le sacrement. On peut donc conférer le baptême au nom du Christ sous cette forme : *Je te baptise au nom du Christ.*

Mais c'est le *contraire.* Le pape Pélage écrit à l'évêque Gaudence (ut hab. cap. *Si reverà*, *De consecrat.* dist. IV) : S'il y a des personnes habitant dans votre voisinage qui disent qu'elles n'ont été baptisées qu'au nom du Seigneur, il n'y a pas le moindre doute que quand elles viennent à la foi catholique vous devez les baptiser au nom de la sainte Trinité. Didyme dit aussi (*De Spir. sanct.* lib. II) : Quoiqu'on puisse avoir le cœur assez dur et l'esprit assez profondément égaré pour vouloir baptiser en omettant l'un de ces noms (c'est-à-dire l'un des noms des trois personnes), néanmoins le baptême n'est pas valide.

CONCLUSION. — Puisque le Christ a établi le sacrement du baptême au nom de la Trinité, il s'ensuit que l'intégrité de ce sacrement est détruite, s'il manque quelque chose qui appartienne à la pleine invocation de la Trinité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), les sacrements tirent leur efficacité de l'institution du Christ. C'est pourquoi si l'on omet quelques-unes des choses que le Christ a instituées à l'égard d'un sacrement, ce que l'on fait est sans efficacité, sinon par la dispense spéciale de celui qui n'a pas enchaîné sa puissance aux sacrements. Le Christ ayant établi que le sacrement de baptême s'administrerait au nom de la Trinité, il s'ensuit que s'il manque quelque chose à l'invocation pleine de la Trinité, l'intégrité du baptême est détruite. Peu importe d'ailleurs que dans le nom d'une personne on en comprenne une autre (comme on com-

(1) Saint Thomas et les thomistes, Scot et les scotistes, Estius, Sylvius, Suarèz et la plupart des théologiens pensent, contre Cajétan et quelques autres, que le baptême ne serait pas valide, s'il était conféré avec cette formule : *In nomine Genitoris, et Geniti, et Procedentis ab utroque.*

(2) Les hérétiques modernes, tout en conservant la forme reçue dans l'Eglise catholique, prétendent qu'elle n'est pas nécessaire, mais il est de foi qu'elle est absolument essentielle pour la validité du sacrement.

prend le Fils dans le nom du Père), ou que celui qui ne nomme qu'une personne puisse avoir la foi véritable dans les trois. Car comme il faut pour le sacrement une matière sensible, de même il faut aussi une forme sensible. Par conséquent l'intelligence de la Trinité ou la foi en ce mystère ne suffit pas pour la perfection du sacrement, à moins qu'on exprime la Trinité par des paroles sensibles. C'est pour cela que dans le baptême du Christ, qui a été l'origine de la sanctification du nôtre, la Trinité s'est montrée sous des signes sensibles; le Père dans la voix, le Fils dans la nature humaine, et l'Esprit-Saint dans la colombe.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après une révélation spéciale du Christ, les apôtres baptisaient en son nom dans la primitive Eglise (1), de manière que le nom du Christ, qui était odieux aux Juifs et aux gentils, fût rendu honorable, par là même qu'en l'invoquant on recevait l'Esprit-Saint dans le baptême.

Il faut répondre au *second*, que saint Ambroise donne la raison pour laquelle cette dispense a pu être convenablement accordée dans l'Eglise primitive, et il dit que c'est parce que sous le nom du Christ on entend la Trinité tout entière. C'est pourquoi on observait au moins pour l'intégrité du sens la forme que le Christ a donnée dans l'Evangile.

Il faut répondre au *troisième*, que le pape Nicolas appuie sa réponse des deux raisons que nous venons de donner. C'est pourquoi sa réponse est évidente d'après la solution des deux premiers arguments.

ARTICLE VII. — L'IMMERSION DANS L'EAU EST-ELLE NÉCESSAIRE AU BAPTÊME (2)?

1. Il semble que l'immersion dans l'eau soit nécessaire au baptême. Car, comme le dit saint Paul (*Eph.* IV, 5) : *Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême.* Or, il y a une foule de pays où l'on admet communément le baptême par immersion. Il semble donc qu'on ne puisse pas baptiser sans cela.

2. Saint Paul dit (*Rom.* VI, 3) : *Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort? Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché.* Or, c'est ce qui se fait par l'immersion, car saint Chrysostome dit (*Hom.* XXIV, sup. illud Joan. III : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ*) que quand nous sommes plongés la tête dans l'eau, comme dans un sépulcre, alors le vieil homme est enseveli et se trouve en quelque sorte caché au fond de la piscine, puis l'homme nouveau reparaît. Il semble donc que l'immersion soit nécessaire au baptême.

3. Si l'on pouvait baptiser sans immerger le corps entier, il s'ensuivrait que pour la même raison il suffirait de répandre de l'eau sur une partie quelconque du corps. Or, ceci paraît répugner, parce que le péché originel contre lequel principalement le baptême est établi, n'existe pas que dans une partie du corps. Il semble donc qu'il faille l'immersion pour le baptême et que l'aspersion seule ne suffise pas.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Heb.* X, 22) : *Approchons-nous de lui avec un cœur vraiment sincère et avec une pleine foi, ayant le cœur purifié*

(1) Les théologiens sont partagés à ce sujet. Albert le Grand, Scot, Richard, Paludan, Durand, Sylvestre, Turrecremata, Lyran, Gonet et une foule d'autres, supposent, avec saint Thomas, que les apôtres ont fait usage de cette formule par une dispense spéciale de Dieu; mais Estius, Suarez, Vasquez, Noël Alexandre, Jouvin, Tournély, Berti, et une foule d'autres, pensent le contraire.

(2) Le baptême peut être conféré par infusion, par immersion et par aspersion. On baptise *par infusion* quand on verse de l'eau sur la personne qu'on baptise; *par immersion*, quand on plonge le corps dans l'eau baptismale; *par aspersion*, lorsqu'on jette de l'eau sur le corps de celui qui reçoit le baptême.

des souillures de la mauvaise conscience par une aspersion intérieure, ayant lavé notre corps dans l'eau pure.

CONCLUSION. — Puisque dans le baptême on emploie l'eau pour faire au corps une ablution, on peut conférer le baptême, non-seulement par immersion, mais encore en aspersant ou en répandant l'eau; cependant il est plus sûr, puisque c'est l'usage le plus commun, de baptiser par immersion.

Il faut répondre qu'on emploie l'eau dans le sacrement de baptême pour l'ablution du corps, qui signifie la purification intérieure des péchés. Or, l'ablution peut être produite par l'eau, non-seulement par l'immersion, mais encore par l'aspersion ou l'infusion. C'est pour cette raison que quoiqu'il soit plus sûr de baptiser par immersion (parce que cet usage est plus commun) (1), cependant on peut baptiser par aspersion ou par infusion (2), d'après ces paroles (Ezech. XXXVI, 25) : *Je répandrai sur vous une eau pure.* C'est ainsi que l'histoire nous apprend que saint Laurent a baptisé. On doit le faire surtout quand il y a nécessité, parce que la multitude de ceux qui doivent être baptisés est très-grande, comme on le voit d'après les Actes des apôtres (*Act.* II et IV), où il est dit qu'il y en eut trois mille qui se convertirent dans un jour et cinq mille dans un autre. D'autres fois la nécessité peut être aussi imminente, parce qu'on n'a pas d'eau ou à cause de la faiblesse de celui qui doit être baptisé, et que l'immersion peut exposer au danger de mort. C'est pourquoi il faut dire que l'immersion n'est pas nécessaire au baptême.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui existe par accident ne change pas la substance de la chose. Or, le baptême exige absolument l'ablution corporelle au moyen de l'eau; c'est pour cela qu'on appelle le baptême un bain d'après ces paroles de saint Paul (*Ephes.* V, 25) : *la purifiant dans le bain où elle est lavée et par la parole de vie.* Mais qu'on fasse l'ablution de telle ou telle manière, ce n'est pour le baptême qu'un accident, et c'est pour cela que cette diversité ne détruit pas l'unité du baptême.

Il faut répondre au *second*, que l'immersion figure plus expressément la sépulture du Christ; c'est pourquoi cette manière de baptiser est plus commune et plus louable (3). On la représente aussi d'une certaine façon dans les autres manières de baptiser, quoiqu'on ne le fasse pas aussi vivement; car de quelque façon que se fasse l'ablution, le corps de l'homme ou l'une de ses parties est couverte d'eau (4), comme le corps du Christ a été couvert de terre.

Il faut répondre au *troisième*, que la partie principale du corps, surtout par rapport aux membres extérieurs, c'est la tête, où résident dans toute leur vigueur les sens intérieurs et extérieurs. C'est pourquoi si tout le corps ne peut pas être couvert d'eau, parce qu'on en a peu ou pour tout autre motif, il faut la répandre sur la tête (5), où se manifeste le principe

(1) Jusqu'au XII[e] siècle, on baptisait le plus souvent par immersion. Ainsi saint Thomas, qui est mort en 1274, nous dit que de son temps cet usage était encore le plus suivi. Mais, après le XIII[e] siècle, dans toute l'Eglise latine on a baptisé presque universellement *par infusion.*

(2) Il est de foi que le baptême par infusion est valide, contrairement au sentiment des grecs, qui ont prétendu, après le concile de Florence, que l'Eglise romaine avait failli en abandonnant le baptême par immersion. Le concile de Trente a ainsi condamné tous ceux qui attaquent le baptême, tel qu'il est conféré par l'Eglise romaine : *Si quis dixerit, in Ecclesiâ romanâ, quæ omnium Ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de Baptismi sacramento doctrinam; anathema sit.*

(3) Quand on baptise par aspersion, il faut que l'eau touche le corps même de celui qui est baptisé; autrement il n'y aurait pas de sacrement.

(4) Cependant, sous d'autres rapports, le baptême par infusion est préférable.

(5) Si l'on n'a pas versé l'eau sur la tête, il y a quelque doute sur la validité du sacrement, et saint Liguori dit qu'on doit recommencer le baptême sous condition : *Quisquis alibi quàm in*

de la vie animale. Et quoique le péché originel soit transmis par les membres qui servent à la génération, cependant ces membres ne doivent pas être aspergés plutôt que la tête. Car le baptême n'efface pas la transmission originelle qui se fait dans l'enfant par l'acte de la génération, mais il délivre l'âme de la tache et de la peine qu'elle a encourue par suite du péché. C'est pourquoi on doit principalement laver la partie du corps où se manifestent les opérations de l'âme. Sous la loi ancienne, le remède établi contre le péché originel portait sur le membre de la génération, parce que celui qui devait effacer ce péché devait naître du sang d'Abraham, dont la foi avait pour signe la circoncision, comme le dit saint Paul (*Rom.* IV).

ARTICLE VIII. — LA TRIPLE IMMERSION EST-ELLE NÉCESSAIRE AU BAPTÊME (1)?

1. Il semble que la triple immersion soit nécessaire au baptême. Car saint Augustin dit (*Hom.* II *ad neophyt.* ut refertur in *Decr.* dist. IV *De consecrat.* cap. *Postquam*) : C'est avec raison qu'on vous a plongés dans l'eau trois fois, vous qui avez reçu le baptême au nom de la sainte Trinité; c'est avec raison qu'on vous a plongés dans l'eau trois fois, vous qui avez reçu le baptême au nom de Jésus-Christ qui est ressuscité d'entre les morts le troisième jour; car cette triple immersion est une image de la sépulture du Seigneur, et vous montre que vous avez été ensevelis avec lui dans le baptême. Or, il semble nécessaire au baptême qu'on représente dans ce sacrement la trinité des personnes et que l'on soit configuré à la sépulture du Christ. Il semble donc que la triple immersion soit nécessaire au baptême.

2. Les sacrements tirent leur efficacité de l'ordre du Christ. Or, il a commandé la triple immersion; car le pape Pélage écrit à l'évêque Gaudence (et hab. cap. *Multi sunt, De consecrat.* dist. IV) : Le précepte de l'Evangile que nous a transmis Jésus-Christ, notre Dieu et notre Sauveur, nous avertit d'administrer le baptême à chacun par une triple immersion au nom de la Trinité. Par conséquent, comme il est nécessaire au baptême qu'on baptise au nom de la Trinité; de même il paraît être également nécessaire qu'on baptise par une triple immersion.

3. Si la triple immersion n'est pas nécessaire au baptême, le baptême est donc conféré à la première. Par conséquent, en ajoutant la seconde ou la troisième, il semble qu'on baptise une seconde ou une troisième fois; ce qui répugne. Une seule immersion ne suffit donc pas pour le sacrement de baptême; mais il semble qu'il en faille nécessairement trois.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire, écrivant à l'évêque Léandre, dit (*Regist.* lib. I, epist. 41) : Qu'il ne peut être blâmable d'aucune manière de plonger l'enfant, dans le baptême, trois fois ou une seule fois; parce que par les trois immersions on désigne la trinité des personnes, et par une seule l'unité de l'essence divine.

CONCLUSION. — On peut licitement conférer le baptême, quant à sa nature, par une seule ou une triple immersion; l'Eglise a autrefois établi pour des causes différentes ces deux manières de baptiser; mais maintenant, on ne baptiserait pas sans péché si l'on ne faisait les trois immersions.

capite baptizatus fuerit, rebaptizandus est sub conditione (lib. VI, n° 107).

(1) Du temps de saint Thomas, cette triple immersion était de nécessité de précepte. Actuellement qu'on baptise par infusion, l'Eglise prescrit de verser trois fois l'eau, en formant chaque fois le signe de la croix, d'après cette formule du Rituel romain : *N. ego te baptizo in nomine Patris* ✝ (fundat primo), *et Filii* ✝ (fundat secundo), *et Spiritûs sancti* ✝ (fundat tertio). Dans le cas de nécessité, lorsqu'on baptise sans les cérémonies de l'Eglise, on peut ne verser qu'une seule fois.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1), le baptême requiert absolument l'ablution de l'eau qui est nécessaire au sacrement; mais le mode de l'ablution n'est par rapport à lui qu'accidentel. C'est pourquoi, comme on le voit d'après l'autorité de saint Grégoire (*loc. cit.*), il est en soi permis de baptiser de ces deux manières. On peut ne faire qu'une seule immersion ou en faire trois; parce qu'une seule immersion signifie l'unité de la mort du Christ et l'unité de la divinité, et la triple immersion montre les trois jours que le Christ est resté dans le tombeau et la trinité des personnes. — Mais pour des causes différentes l'Eglise a prescrit de baptiser tantôt d'une manière et tantôt de l'autre. Car dans le commencement de l'Eglise naissante, quelques hérétiques (1) ayant de mauvais sentiments à l'égard de la Trinité, et pensant que le Christ n'était qu'un homme, qu'on ne l'appelait Fils de Dieu et Dieu qu'à cause de ses mérites qui ont principalement existé dans sa mort, ils ne baptisaient pas pour ce motif au nom de la Trinité, mais ils le faisaient en mémoire de la mort du Christ et par une seule immersion; ce qui a été condamné dans l'Eglise primitive. C'est pourquoi il est dit dans les canons des apôtres (can. XLIX, et hab. cap. 69 *De consecrat.* dist. IV) : Si un prêtre ou un évêque n'observe pas la triple immersion, mais qu'il ne plonge qu'une fois pour le baptême que quelques-uns confèrent dans la mort du Seigneur, qu'il soit déposé. Car le Seigneur ne nous a pas dit : *Baptisez en ma mort*, mais *au nom du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint*. Plus tard est venue l'erreur des schismatiques et des hérétiques qui rebaptisaient, comme saint Augustin le raconte des donatistes (*Sup. Joan.* tract. XI, et *Lib. de hæres.* hæres. LXIX). C'est pourquoi, en signe de l'horreur qu'inspirait leur erreur, il a été décidé (*Concil. Tolet.* IV, can. 6, et hab. cap. 85 *De consecr.* dist. IV) qu'on ne ferait plus qu'une seule immersion (2). Ainsi il est dit : Pour éviter le scandale du schisme ou pour ne pas suivre l'usage des hérétiques, bornons-nous à ne faire en baptisant qu'une seule immersion. Cette cause ayant cessé, on observe ordinairement dans le baptême les trois immersions. C'est pourquoi on pécherait grièvement en baptisant autrement, parce qu'on n'observerait pas le rite de l'Eglise, mais le baptême n'en serait pas moins valide.

Il faut répondre au *premier* argument, que la Trinité est comme l'agent principal dans le baptême. Or, la ressemblance de l'agent parvient à l'effet selon la forme et non selon la matière. C'est pourquoi les paroles de la forme signifient la Trinité dans le baptême (3), et il n'est pas nécessaire que l'usage qu'on fait de la matière la signifie encore; seulement cela ajoute à son expression. De même la mort du Christ est suffisamment représentée par une immersion unique. Il n'est pas nécessaire au salut qu'on représente encore les trois jours qu'il est resté dans le sépulcre; parce que quand même il n'aurait été enseveli ou mort que pendant un jour, c'eût été assez pour consommer notre rédemption. Les trois jours n'ont eu pour but que de manifester la vérité de sa mort, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 4, et quest. LIII, art. 2). C'est pour cela qu'il est évident que la triple immersion n'est nécessaire au sacrement ni de la part de la Trinité, ni de la part de la passion du Christ.

(1) Ces hérétiques étaient les eunoméens, qui étaient ariens.

(2) Les ariens qui se trouvaient en Espagne croyaient que dans la Trinité il y avait trois natures distinctes, et en signe de cette erreur, ils baptisaient par une triple immersion.

(3) La trinité des personnes est désignée par leur nom qu'on prononce, et l'unité d'essence par le mot *in nomine*, qui est pour ce motif au singulier.

Il faut répondre au *second*, que le pape Pélage comprend que la triple immersion a été commandée par le Christ (1) par analogie, c'est-à-dire parce que le Christ a ordonné le baptême *au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*. Cependant on ne doit pas raisonner de même sur la forme et sur l'usage de la matière, comme nous l'avons dit (*in sol. præc.*).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXIV, art. 8), l'intention est requise pour le baptême. C'est pourquoi, d'après l'intention du ministre de l'Eglise qui se propose de ne donner qu'un baptême par une triple immersion, il n'y a qu'un baptême en réalité. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (*Ep. ad Ephes.* sup. illud cap. 4 : *Unus Dominus*, etc.) : Quoique on baptise trois fois, c'est-à-dire qu'on fasse une triple immersion, à cause du mystère de la Trinité, cependant on ne veut conférer qu'un baptême. Mais si l'on avait l'intention de conférer un baptême à chaque immersion et qu'on répétât à chaque fois les paroles de la forme, on pécherait, en baptisant ainsi plusieurs fois, autant qu'il est en soi.

ARTICLE IX. — PEUT-ON RÉITÉRER LE BAPTÊME (2)?

1. Il semble qu'on puisse réitérer le baptême. Car le baptême paraît établi pour effacer les péchés. Or, on retombe dans le péché. A plus forte raison doit-on recommencer le baptême ; parce que la miséricorde du Christ surpasse les fautes de l'homme.

2. Jean Baptiste a été loué par le Christ plus que tous les autres, puisqu'il a dit de lui (Matth. XI, 11) : *Que parmi les enfants des hommes, il n'y en a pas eu de plus grand que Jean Baptiste.* Or, ceux que Jean a baptisés l'étaient de nouveau, comme on le voit (*Act.* XIX), où il est dit que Paul baptisait ceux qui avaient reçu le baptême de Jean. A plus forte raison doit-on rebaptiser ceux qui ont été baptisés par les hérétiques ou les pécheurs.

3. Le concile de Nicée a décidé (can. 19) que si des pauliens ou des cataphrygiens reviennent à l'Eglise catholique, on doit les rebaptiser absolument. Or, il semble qu'il en soit de même des autres hérétiques. Par conséquent ceux que les hérétiques baptisent doivent être rebaptisés.

4. Le baptême est nécessaire au salut. Or, quelquefois à l'égard de ceux qui ont reçu le baptême, on doute qu'il ait été valide. Il semble donc qu'on doive les baptiser de nouveau.

5. L'eucharistie est un sacrement plus parfait que le baptême, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Or, le sacrement de l'eucharistie se réitère. Il semble donc qu'à plus forte raison on puisse réitérer le baptême.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Ephes.* IV, 5) : *Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême.*

CONCLUSION. — Puisque le baptême est une régénération spirituelle de l'âme par laquelle nous reproduisons en nous l'image de la mort du Christ et qui est employée pour nous guérir du péché originel, on ne peut le recommencer d'aucune manière.

Il faut répondre que le baptême ne peut pas être réitéré : 1° Parce que le

(1) Elle ne l'a pas été expressément, puisqu'on ne voit rien de semblable dans l'Ecriture, et que, d'ailleurs, les trois manières de baptiser que nous avons déterminées paraissent avoir été de tout temps en usage dans l'Eglise ; seulement l'une l'a emporté sur les autres, suivant les différentes époques.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des anabaptistes, qui prétendent qu'on doit rebaptiser ceux qui l'ont été dans leur enfance ou qui, après l'avoir été, se sont écartés de la vraie foi. Cette erreur a été condamnée par le concile de Florence et par le concile de Trente : *Si quis dixerit, verum et ritè collatum Baptismum iterandum esse illi qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad pœnitentiam convertitur; anathema sit.*

baptême est une régénération spirituelle, dans le sens qu'on meurt à la vie ancienne et qu'on commence à mener une vie nouvelle. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* Or, il n'y a pour un individu qu'une seule génération. C'est pourquoi le baptême ne peut pas plus être renouvelé que la génération charnelle. C'est ce qui fait dire à saint Augustin sur ces paroles de saint Jean (Joan. v) : *L'homme peut-il entrer de nouveau dans le sein de sa mère et renaître?* (*Tract.* XI *in Joan.*): Ainsi comprenez la naissance de l'esprit, comme Nicodème a compris la naissance de la chair; car comme on ne peut rentrer dans le sein de sa mère, de même on ne peut être baptisé de nouveau. — 2° Parce que nous sommes baptisés dans la mort du Christ par laquelle nous mourons au péché et nous ressuscitons à une vie nouvelle. Le Christ n'étant mort qu'une fois, il s'ensuit que le baptême ne doit pas être réitéré. C'est pour cela que saint Paul dit à ceux qui voulaient se faire rebaptiser (*Hebr.* VI, 6) : *Qu'ils crucifient de nouveau le Fils de Dieu en eux-mêmes*, ce qui fait dire à la glose (*ord.* sup. illud : *Renovari rursùs*) : La mort unique du Christ n'a consacré qu'un seul baptême. — 3° Parce que le baptême imprime un caractère qui est indélébile et qu'il est accompagné d'une certaine consécration. C'est pourquoi comme on ne réitère pas dans l'Eglise les autres consécrations, de même on ne réitère pas non plus le baptême. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Cont. ep. Parmen.* lib. II, cap. 13) que le caractère militaire n'est pas réitéré, et que le sacrement du Christ n'est pas moins durable que ce signe corporel; puisque nous voyons que les apostats ne perdent pas le caractère du baptême et qu'on n'est pas obligé de le leur conférer de nouveau quand ils reviennent par la pénitence. 4° Parce qu'on baptise principalement pour effacer le péché originel. C'est pourquoi, comme on ne retombe pas dans le péché originel, de même on ne réitère pas non plus le baptême. Car, selon la pensée de saint Paul (*Rom.* v, 18) : *Comme par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi par la justice d'un seul tous les hommes reçoivent la justification que donne la vie* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le baptême opère en vertu de la passion du Christ, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). C'est pourquoi comme les péchés subséquents ne détruisent pas la vertu de la passion du Christ, de même ils ne détruisent pas non plus le baptême de manière qu'il soit nécessaire de le réitérer. Mais la pénitence survenant, le péché qui empêchait l'effet du baptême est effacé.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (super illud Joan. I : *Sed ego nesciebam eum*, *Tract.* v *in Joan.*) : Après Jean on a baptisé, après un homicide on ne l'eût pas fait; parce que Jean a conféré son baptême et qu'un homicide eût conféré le baptême du Christ. Ce sacrement est si saint que même quand un homicide l'administre il n'est pas souillé.

Il faut répondre au *troisième*, que les pauliens et les cataphrygiens ne baptisaient pas au nom de la Trinité. D'où saint Grégoire dit dans la lettre qu'il écrivit à l'évêque Quirin (*Regist.* lib. IX, epist. 61) : Les hérétiques qui ne sont point baptisés au nom de la Trinité, comme les bonosiens et les cataphrygiens (qui étaient du même sentiment que les pauliens) parce qu'ils ne croient pas que le Christ est Dieu, le considérant comme un simple mortel, et parce qu'ils croient (et telle est l'opinion des cataphrygiens) que l'Esprit-Saint est un homme pervers, le confondant avec Montan ; on les

(1) Il y a sacrilége à réitérer le baptême, quand on n'a point de raison de douter de sa validité, et on encourrait même dans ce cas l'irrégularité.

baptise quand ils viennent dans le sein de la véritable Eglise, parce qu'ils n'ont pas reçu le baptême, l'erreur dans laquelle ils se trouvaient plongés les ayant empêchés de le recevoir au nom de la sainte Trinité. Mais, comme le dit Gennade (*Lib. de ecclesiast. dogm.* cap. 52) : Si parmi ces hérétiques il y en a qui aient été baptisés au nom de la sainte Trinité, quand ils reviennent à la foi catholique, on doit les recevoir comme ayant reçu véritablement le baptême.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit le pape Alexandre III (*Decret.* quæ hab. cap. *De quibus* II, *De Bapt. et de ejus effect.*), à l'égard de ceux dont le baptême est douteux, il faut qu'on les baptise, en employant préalablement ces paroles : *Si tu es baptisé, je ne te baptise pas; mais si tu ne l'as pas encore été, je te baptise*, etc. Car il ne semble pas qu'on réitère une chose qu'on ne sait pas avoir été faite.

Il faut répondre au *cinquième*, que ces deux sacrements, celui du baptême et celui de l'eucharistie, représentent la mort et la passion du Seigneur, mais d'une manière différente. Car, dans le baptême, on rappelle la mort du Christ, dans le sens que l'homme meurt avec lui, pour être régénéré dans une vie nouvelle, au lieu que dans le sacrement de l'eucharistie on rappelle la mort du Christ, selon que le Christ, qui a souffert, nous est présenté comme le festin de la Pâque, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* v, 7) : *Le Christ, notre Pâque, a été immolé; c'est pourquoi prenons part à ce festin.* Et comme l'homme ne naît qu'une fois, tandis qu'il fait une foule de repas, de même le baptême ne s'administre qu'une fois, tandis qu'on reçoit une multitude de fois l'eucharistie.

ARTICLE X. — LE RITE DONT L'ÉGLISE SE SERT POUR BAPTISER EST-IL CONVENABLE (1)?

1. Il semble que le rite dont l'Eglise se sert pour baptiser ne soit pas convenable. Car, comme le dit saint Chrysostome (hab. in *Fragment. Chromatii in Biblioth. PP.* et cap. 10, *De consecrat.* dist. 4), jamais l'eau du baptême ne pourrait effacer les péchés de ceux qui croient, si elle n'avait été sanctifiée par le contact du corps du Seigneur. Or, ce fait a eu lieu dans le baptême du Christ, qu'on célèbre dans la fête de l'Epiphanie. On devrait donc plutôt célébrer le baptême solennel dans la fête de l'Epiphanie, que la veille de Pâques et la veille de la Pentecôte.

2. Il ne semble pas que, pour le même sacrement, on doive faire usage de différentes matières. Or, l'ablution de l'eau appartient au baptême. C'est donc à tort qu'on oint deux fois de l'huile sainte celui qui est baptisé, l'une sur la poitrine et l'autre entre les épaules, et qu'en troisième lieu on l'oint, avec le saint chrême, sur le sommet de la tête.

3. *En Jésus-Christ il n'y a ni homme, ni femme, ni barbare, ni Scythe* (*Coloss.* III, 11), et pour la même raison il n'y a aucune autre distinction. La différence des habits est donc encore beaucoup moins importante quand il s'agit de la foi du Christ, et, par conséquent, c'est à tort qu'on met un vêtement blanc à ceux qu'on baptise.

4. On peut conférer le baptême sans observer ces choses. Toutes les paroles que l'on dit paraissent donc superflues, et, par conséquent, c'est à tort que l'Eglise les a instituées dans le rite du baptême.

(1) Calvin et les autres novateurs ayant osé attaquer les cérémonies avec lesquelles l'Eglise confère les sacrements, le concile de Trente les a ainsi condamnées (*Sess. de sacr.* can. 13) : *Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consentos, aut contemni, aut sine peccato à ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque Ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit.*

Mais c'est le *contraire*. Car l'Eglise est régie par l'Esprit-Saint, et par là même elle ne fait rien de déréglé.

CONCLUSION. — Tout ce que l'Eglise observe dans le rite du baptême pour ajouter à sa solennité a été convenablement institué pour instruire les fidèles, exciter leur dévotion et comprimer la violence des démons.

Il faut répondre que dans le sacrement de baptême on fait quelque chose qui est nécessaire au sacrement, et quelque chose qui appartient à sa solennité. Ce qui est nécessaire au sacrement, c'est d'abord la forme, qui en désigne la cause principale, et ensuite le ministre, qui en est la cause instrumentale, et enfin la matière qu'on emploie, qui consiste dans l'ablution, qui en désigne le principal effet. — Toutes les autres choses que l'Eglise observe dans le rite du baptême appartiennent plutôt à la solennité de ce sacrement. On les emploie quand on l'administre pour trois motifs : 1° Pour exciter la dévotion des fidèles et leur respect envers le sacrement. Car si l'ablution se faisait simplement, sans solennité, il y en a qui croiraient aisément que c'est une ablution commune. 2° Pour l'instruction des fidèles. Car les gens simples qui ne sont pas lettrés doivent être instruits par des signes sensibles, comme des peintures et toute autre manifestation extérieure. C'est ainsi que les choses que l'on fait dans les sacrements les instruisent, ou du moins les portent à s'enquérir de la signification de ces signes sensibles. C'est pourquoi, comme, indépendamment de l'effet principal du sacrement, il faut que l'on sache encore d'autres choses à l'égard du baptême, il a été convenable qu'elles fussent aussi représentées par des signes extérieurs. 3° Parce que par les prières, les bénédictions et les autres moyens semblables, on empêche la puissance du démon d'entraver l'effet du sacrement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ a été baptisé dans l'Epiphanie du baptême de Jean, comme nous l'avons dit (quest. XXXIX, art. 2). Les fidèles ne reçoivent pas ce baptême, mais ils reçoivent le baptême du Christ. Celui-ci tire son efficacité de la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 3) : *Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort*. Il la tire aussi de l'Esprit-Saint, puisqu'il est dit (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint*, etc. C'est pour ce motif qu'on confère solennellement le baptême dans l'Eglise la veille de Pâques, quand on fait mémoire de la sépulture du Seigneur et de sa résurrection (et c'est aussi pour cette raison que le Seigneur, après sa résurrection, a ordonné à ses disciples de baptiser, comme on le voit Matth. ult.) ; c'est aussi pour cela qu'on le fait la veille de la Pentecôte (1), quand l'Eglise commence à célébrer la fête de l'Esprit-Saint. Aussi nous voyons que les apôtres ont baptisé trois mille hommes le jour même de la Pentecôte, où ils avaient reçu l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *second*, qu'on fait usage de l'eau dans le baptême, comme de la matière qui appartient à la substance même du sacrement, tandis qu'on fait usage de l'huile ou du saint chrême (2) pour ajouter à sa solennité. En effet, on oint d'abord de l'huile sainte celui qui doit être baptisé, sur la poitrine et entre les épaules, comme un athlète de Dieu, selon l'expression de saint Ambroise (*De sacr.* lib. I, cap. 2) ; car c'est ainsi qu'on

(1) Actuellement, la veille de ces deux grandes fêtes, on fait la bénédiction solennelle des fonts baptismaux, et, pour conserver quelque vestige de l'antiquité, il convient, d'après le Rituel romain, qu'on baptise ces jours-là les adultes quand on le peut faire sans inconvénient (*Rituale roman. De baptism. adultorum*).

(2) Celui qui omettrait volontairement ces onctions pécherait mortellement, d'après saint Liguori (*Theol. moral.* lib. VI, n° 141).

a coutume d'oindre ceux qui s'exercent à la lutte. C'est ce qui fait dire à Innocent III (in Decret. *De sacrâ unctione*, cap. *Cùm venisset*) : Celui qui doit être baptisé est oint sur la poitrine, pour que, par le don de l'Esprit-Saint, il quitte l'erreur et l'ignorance, et reçoive la vraie foi, parce que *le juste vit de la foi*. On l'oint entre les épaules, pour que, par la grâce de l'Esprit-Saint, il se dépouille de la négligence et de la torpeur, et qu'il fasse des bonnes œuvres, parce que *la foi sans les œuvres est morte*. On fait aussi ces deux choses pour que le sacrement de la foi rende pures les pensées du cœur, et que, par l'exercice des bonnes œuvres, on ait la force de porter sur ses épaules le fardeau qu'elles imposent. Après le baptême, selon la remarque de Raban-Maur (*Lib. institut. cleric.* cap. 28), on est immédiatement marqué par le prêtre sur le cerveau avec le saint chrême, et l'on fait en même temps une prière, pour que celui qui est baptisé devienne participant du royaume du Christ, et qu'il puisse recevoir de lui le nom de chrétien. Ou bien, suivant saint Ambroise (*De sacram.* lib. III, cap. 1), le saint chrême est répandu sur la tête, parce que c'est dans la tête que réside le sens du sage, et Innocent III ajoute (*loc. cit.*) que c'est pour qu'on soit prêt à rendre raison de sa foi à quiconque le demande.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on met à celui qui est baptisé un vêtement blanc, non parce qu'il n'est pas permis d'en porter un autre, mais en signe de la résurrection glorieuse pour laquelle les hommes sont régénérés par le baptême et aussi pour signifier la pureté de la vie qu'on doit observer après qu'on a été baptisé, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI, 4) : *Marchons dans une vie nouvelle*.

Il faut répondre au *quatrième*, que les choses qui appartiennent à la solennité du sacrement, quoiqu'elles ne soient pas nécessaires, ne sont cependant pas superflues, parce qu'elles sont utiles et convenables, comme nous l'avons dit (*in corp.*).

ARTICLE XI. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER TROIS BAPTÊMES (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de distinguer trois baptêmes, le baptême d'eau, le baptême de sang, et le baptême de feu (2). Car l'Apôtre dit (*Ephes.* IV, 5) : *Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême*. Or, il n'y a qu'une foi, et par conséquent on ne doit pas dire qu'il y a trois baptêmes.

2. Le baptême est un sacrement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXV, art. 1). Or, il n'y a que le baptême d'eau qui soit un sacrement. On ne doit donc pas en reconnaître deux autres.

3. Saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. IV, cap. 10) détermine plusieurs autres genres de baptêmes. On ne doit donc pas n'en reconnaître que trois.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles de saint Paul (*Hebr.* VI) : *Baptismatum doctrinæ*, la glose dit (*ord.*) : Il parle au pluriel, parce qu'il y a le baptême d'eau, le baptême de pénitence et le baptême de sang.

CONCLUSION. — Puisque l'homme peut être sanctifié, non-seulement par le baptême d'eau, mais encore par le sang du Christ en se conformant à sa passion, en souffrant pour lui et par la vertu de l'Esprit-Saint qui opère intérieurement, il y a dans l'Ecriture trois baptêmes, le baptême d'eau, le baptême de sang et le baptême d'amour.

(1) Cette distinction ne se trouve pas seulement dans les scolastiques, mais on la rencontre encore dans les Pères, dans saint Ambroise (*Ps.* CXVIII), saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXXIX), saint Jérôme (*sup. Ephes.* IV), saint Augustin (*De Bapt.* lib. IV, cap. 21), saint Bernard (*Ep.* LXXVII).

(2) *Baptismus flaminis*; ce baptême est ainsi appelé de l'Esprit-Saint (*flamen*), qui porte le cœur à aimer Dieu et à se repentir du péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. LXII, art. 5), le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ dont il nous imprime la ressemblance, et ultérieurement il la tire de l'Esprit-Saint, comme de sa cause première. Or, quoique l'effet dépende de la cause première, cependant la cause le surpasse et n'en dépend pas. — C'est pourquoi indépendamment du baptême d'eau on peut obtenir l'effet du sacrement qui résulte de la passion du Christ, lorsqu'on se rend conforme à elle en souffrant pour le Christ. D'où il est dit (*Apoc.* VII, 14) : *Ceux-ci sont venus ici après avoir passé par de grandes afflictions, et ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau.* Pour la même raison on obtient aussi l'effet du baptême par la vertu de l'Esprit-Saint, non-seulement sans le baptême d'eau, mais encore sans le baptême de sang, par exemple lorsque l'Esprit-Saint porte le cœur de quelqu'un à croire et à aimer Dieu, et à se repentir de ses péchés. C'est pour cela qu'on l'appelle aussi le baptême de la pénitence. C'est ce qui fait dire au prophète (Is. IV, 4) : *Le Seigneur purifiera les souillures des filles de Sion et par un esprit de justice et par un esprit de feu, il lavera Jérusalem du sang impur qui est au milieu d'elle.* — Chacun de ces baptêmes reçoit le nom de ce sacrement, parce qu'il supplée au baptême d'eau. D'où saint Augustin dit (*De unic. bapt. parvulorum cont. Donatist.* lib. IV, cap. 22) : Saint Cyprien nous apprend que le baptême peut être remplacé par la souffrance ; témoin le bon larron auquel il a été dit, sans qu'il fût baptisé : *Vous serez avec moi aujourd'hui dans le paradis.* Et en examinant la chose avec attention, je trouve, ajoute le même docteur, qu'on peut suppléer au baptême non-seulement en souffrant pour le nom du Christ, mais encore en y croyant et en se convertissant de cœur, si l'on se trouve dans une extrémité telle qu'on ne puisse recevoir le baptême.

Il faut répondre au *premier* argument, que les deux autres baptêmes sont renfermés dans le baptême d'eau qui tire son efficacité de la passion du Christ et de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi l'unité du baptême n'est pas par là détruite.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. LX, art. 1 et 2), un sacrement est un signe. Or, les deux autres baptêmes ont de commun avec le baptême d'eau, non ce qui se rapporte à la nature du signe, mais ce qui regarde l'effet du baptême. C'est pourquoi ce ne sont pas des sacrements (1).

Il faut répondre au *troisième*, que saint Jean Damascène parle des baptêmes figuratifs ; comme le déluge qui fut le signe de notre baptême relativement au salut des fidèles dans l'Eglise, parce qu'il n'y eut *que quelques âmes qui furent sauvées dans l'arche*, selon la remarque de saint Pierre (I. *Ephes.* III, 20). Il parle aussi du passage de la mer Rouge, qui signifie notre baptême relativement à la délivrance de la servitude du péché. D'où l'Apôtre dit (I. *Cor.* X, 2) : qu'*ils ont tous été baptisés dans la nue et la mer.* Il parle aussi des oblations diverses qui se faisaient sous la loi ancienne, qui étaient aussi des figures de notre baptême, par rapport à la purification des péchés. Enfin il rappelle le baptême de Jean qui fut une préparation au nôtre.

ARTICLE XII. — LE BAPTÊME DE SANG EST-IL LE PLUS EXCELLENT DE TOUS LES BAPTÊMES (2) ?

1. Il semble que le baptême de sang ne soit pas le plus excellent des trois

(1) On ne leur donne le nom de sacrements que d'une manière impropre et par analogie, parce qu'ils confèrent la grâce et remettent le péché.

(2) Le baptême de sang remplace le baptême

baptêmes. Car le baptême d'eau imprime le caractère; ce que ne fait pas le baptême de sang. Le baptême de sang ne l'emporte donc pas sur le baptême d'eau.

2. Le baptême de sang ne vaut rien sans le baptême de feu qui est l'effet de la charité. Car saint Paul dit (I. *Cor.* XIII, 3) : *Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien.* Au contraire le baptême de feu est valide sans le baptême de sang, puisqu'il n'y a pas que les martyrs qui soient sauvés. Le baptême de sang n'est donc pas le plus excellent.

3. Comme le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ, à laquelle répond le baptême de sang, d'après ce que nous avons dit (art. préc.), de même la passion du Christ tire son efficacité de l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* IX, 14) : *Le sang du Christ, qui par l'Esprit-Saint s'est lui-même offert pour nous, purifiera notre conscience des œuvres mortes,* etc. Le baptême de feu l'emporte donc sur le baptême de sang, et par conséquent ce dernier n'est pas le plus excellent.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin s'adressant à Fortunat et comparant ensemble les baptêmes dit (Gennadius, in *Lib. de eccles. dogm.* cap. 74): Celui qui est baptisé confesse sa foi devant le prêtre, le martyr devant le persécuteur; l'un est aspergé d'eau après sa confession, l'autre l'est de son sang; l'un reçoit l'Esprit-Saint par l'imposition des mains du pontife, l'autre devient le temple de l'Esprit-Saint.

CONCLUSION. — Puisque dans le baptême de sang, la passion du Christ opère parce qu'on l'imite et la vertu de l'Esprit-Saint par la ferveur de l'amour, il est évident que des trois baptêmes le baptême de sang est le plus excellent, quant à l'effet du sacrement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'effusion du sang pour le Christ et l'opération intérieure de l'Esprit-Saint reçoivent le nom de baptêmes parce qu'ils produisent l'effet du baptême d'eau. Or, le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ et de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (art. préc.). Ces deux causes opèrent à la vérité dans chacun de ces trois baptêmes, mais elles opèrent de la manière la plus excellente dans le baptême de sang. Car la passion du Christ opère dans le baptême d'eau parce qu'il en est la représentation figurative; elle opère dans le baptême de feu ou de pénitence par l'affection, et elle opère dans le baptême de sang, parce qu'il en est une imitation. — De même la vertu de l'Esprit-Saint opère aussi dans le baptême d'eau par une vertu latente, dans le baptême de pénitence par les sentiments du cœur, mais dans le baptême de sang par une ferveur d'amour et d'affection qui est plus grande, d'après ces paroles (Joan. xv, 13) : *Personne n'a un plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ses amis.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le caractère est la chose et le sacrement. Or, nous ne disons pas que le baptême de sang l'emporte selon la nature du sacrement, mais quant à son effet.

Il faut répondre au *second*, que l'effusion du sang n'est pas un baptême, si elle a lieu sans la charité. D'où il est évident que le baptême de sang implique le baptême de feu et non réciproquement. Ce qui prouve par là même qu'il est plus parfait.

d'eau, quant à la rémission de la faute et de la peine; mais, par là même qu'il n'est pas un sacrement, il n'imprime pas de caractère comme le baptême d'eau, et il n'agit pas non plus, comme lui, d'une manière active et physique, *ex opere operato*, mais il agit seulement ainsi d'une manière passive et morale.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême de sang l'emporte sur les autres, non-seulement par rapport à la passion du Christ, mais encore par rapport à l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LXVII.

DES MINISTRES QUI ADMINISTRENT LE SACREMENT DE BAPTÊME.

Nous devons ensuite considérer les ministres qui administrent le sacrement de baptême. — A ce sujet huit questions se présentent : 1° Appartient-il au diacre de baptiser ? — 2° Appartient-il au prêtre ou seulement à l'évêque de le faire ? — 3° Un laïque peut-il conférer le sacrement de baptême ? — 4° Une femme peut-elle le faire ? — 5° Celui qui n'est pas baptisé peut-il baptiser ? — 6° Plusieurs personnes peuvent-elles simultanément baptiser un seul et même individu ? — 7° Est-il nécessaire qu'il y ait quelqu'un qui tienne celui qui est baptisé sur les fonts sacrés ? — 8° Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés est-il obligé de l'instruire ?

ARTICLE I. — APPARTIENT-IL A L'OFFICE DU DIACRE DE BAPTISER (1) ?

1. Il semble qu'il appartienne à l'office du diacre de baptiser. Car le Seigneur donne tout à la fois l'ordre de prêcher l'Evangile et de baptiser, d'après ces paroles (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les*, etc. Or, il appartient à l'office du diacre d'évangéliser. Il semble donc qu'il lui appartienne aussi de baptiser.

2. D'après saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 5) il appartient à l'office du diacre de purifier. Or, on est principalement purifié de ses péchés par le baptême, d'après saint Paul qui dit (*Ephes.* v, 26) : *Que le Christ purifie l'Eglise par l'eau où elle est lavée et par la parole de vie.* Il semble donc qu'il appartienne au diacre de baptiser.

3. On lit à l'égard de saint Laurent que, quoiqu'il fût diacre, il baptisait beaucoup de personnes. Il semble donc qu'il appartienne au diacre de baptiser.

Mais c'est le *contraire*. Le pape Gélase dit (*Epist.* IX, cap. 7, et hab. in *Decret.* dist. XCIII, cap. 13) : Nous voulons que les diacres se tiennent dans leur propre rang ; et plus loin : Qu'ils n'aient pas la témérité de baptiser sans l'évêque et sans le prêtre, à moins que, dans l'absence de ces derniers, la nécessité extrême ne les y contraigne.

CONCLUSION. — Selon la nature même du nom qu'il porte, il est évident qu'il n'appartient pas à un diacre de conférer le sacrement de baptême d'après son office propre, il doit seulement assister et aider ceux qui sont d'un ordre supérieur dans la collation de ce sacrement et des autres.

Il faut répondre que, comme les propriétés des ordres célestes et leurs offices viennent de leurs noms, selon la remarque de saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 7), de même on peut conclure des noms des ordres ecclésiastiques ce qui appartient à chacun d'eux. Or, les diacres reçoivent en quelque sorte le nom de ministres, parce qu'il ne leur appartient pas principalement de conférer un sacrement et de le faire en vertu de leur office propre, mais ils doivent seulement aider ceux qui sont d'un ordre supérieur dans l'administration des sacrements. Par conséquent il n'appartient pas au diacre d'après son office propre de conférer le sacrement de baptême, mais il lui appartient d'assister et d'aider ceux qui sont d'un ordre supérieur, lors-

(1) Dans le pontifical, l'évêque dit aux diacres qu'il ordonne : *Cogitate magnoperè ad quantum gradum Ecclesiæ ascenditis : Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare et prædicare.* Ce qui signifie seulement que, par la force de son ordination, le diacre a le pouvoir d'être délégué pour baptiser solennellement.

qu'ils administrent ce sacrement ou les autres. D'où saint Isidore dit (*Epist. ad Laudefred.*) : Il appartient au diacre d'assister et de servir les prêtres dans tout ce qu'ils font pour les sacrements du Christ, c'est-à-dire pour le baptême, le chrême, la patène et le calice.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient au diacre de réciter l'Evangile dans l'église, et de le prêcher à la manière de celui qui catéchise. C'est pour cela que saint Denis dit (*De eccles. hier.* cap. 5) que les diacres ont pouvoir sur ceux qui sont immondes ; parmi lesquels il met les catéchumènes. Mais l'enseignement ou l'explication de l'Evangile appartient en propre à l'évêque dont l'acte consiste à perfectionner, d'après le même Père (*De eccles. hier.* cap. 5), et perfectionner, c'est la même chose qu'enseigner. Il ne suit donc pas de là que l'office de baptiser appartienne aux diacres.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 2), le baptême n'a pas seulement une vertu purgative, mais encore une vertu illuminative. C'est pourquoi il excède l'office du diacre auquel il appartient seulement de purger, soit en repoussant ceux qui sont impurs, soit en les disposant à recevoir le sacrement.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême étant un sacrement nécessaire, il est permis au diacre, dans une nécessité pressante (1), de baptiser dans l'absence de ceux qui sont au-dessus de lui, comme on le voit d'après le passage du pape Gélase (*loc. cit.*). C'est ainsi que saint Laurent qui était diacre a baptisé.

ARTICLE II. — APPARTIENT-IL A L'OFFICE DES PRÊTRES DE BAPTISER (2)?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas à l'office des prêtres de baptiser, mais seulement à celui des évêques. Car, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 5, arg. 1, et art. préc. arg. 1), c'est le même précepte qui enjoint d'enseigner et de baptiser (Matth. ult.). Or, il appartient à l'office de l'évêque d'enseigner, ce qui est la même chose que perfectionner, comme on le voit dans saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 5 et 6). Il n'appartient donc qu'à l'office de l'évêque de baptiser.

2. Par le baptême on met quelqu'un au nombre des chrétiens ; ce qui paraît n'appartenir qu'à l'office d'un prince. Or, les évêques tiennent le rang de prince dans l'Eglise, puisque, comme l'observe la glose (*ord. Bedæ*, sup. illud : *Designavit Dominus*, Luc. x), ils tiennent la place des apôtres dont il est dit (*Ps.* XLIV, 17) : *Vous les établirez princes sur toute la terre.* Il semble donc qu'il n'appartienne qu'à l'office de l'évêque de baptiser.

3. Saint Isidore dit (*loc. cit.* art. préc.) qu'il appartient à l'évêque de consacrer les basiliques, d'oindre l'autel, de faire le saint chrême, de conférer les ordres dans l'Eglise et de bénir les vierges consacrées à Dieu. Or, le

(1) On n'exige pas que cette nécessité soit extrême, mais il faut qu'il y ait une raison notable d'utilité pour l'Eglise ou le prochain. Si un diacre baptisait sans délégation de la part de l'évêque ou d'un prêtre, d'après le sentiment le plus commun, il encourrait l'irrégularité, d'après ce canon (cap. *Si quis* I, extrà lib. V, cap. 26). *Si quis baptizaverit, aut aliquod divinum officium exercuerit, non ordinatus, propter temeritatem de Ecclesiâ abjiciatur et nunquam ordinetur.*

(2) L'évêque et le prêtre sont les ministres ordinaires du sacrement de baptême, mais, de droit ecclésiastique, il a été établi qu'un prêtre ou qu'un évêque ne peuvent licitement baptiser, hors le cas de nécessité, s'ils n'ont la juridiction ordinaire ou déléguée. C'est ce qu'exprime le Rituel romain, quand il dit qu'il faut que le ministre du baptême soit le propre pasteur ou un autre prêtre délégué par le propre pasteur ou par l'ordinaire du lieu. Toutefois la juridiction ou la délégation n'est pas exigée pour la validité, mais pour la licité du sacrement. Et il n'y a pas d'irrégularité prononcée contre le prêtre qui serait dans ce cas.

sacrement de baptême l'emporte sur toutes ces choses. Il semble donc qu'à plus forte raison il n'appartienne qu'à l'office de l'évêque de baptiser.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*De offic.* lib. II, cap. 24) : Il est constant que le droit de baptiser n'a été remis qu'aux prêtres.

CONCLUSION. — Puisque par le baptême l'homme devient participant de l'unité de l'Eglise dont l'eucharistie est le sacrement, il est évident qu'il appartient proprement aux prêtres d'administrer le sacrement de baptême, comme il leur appartient aussi de consacrer l'eucharistie.

Il faut répondre que les prêtres sont ordonnés pour consacrer le corps du Christ, comme nous l'avons dit (quest. LXIII, art. 2 et 6, et quest. LXV, art. 3). Or, ce sacrement est celui de l'unité de l'Eglise, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* X, 17) : *Parce que ce pain est unique, étant plusieurs, nous ne sommes qu'un seul corps, car nous participons au même pain et au même calice.* — Par le baptême on devient participant de l'unité de l'Eglise, et, par conséquent, on reçoit le droit de s'approcher de la table du Seigneur. C'est pourquoi, comme il appartient au prêtre de consacrer l'eucharistie (ce qui est le but principal du sacerdoce), de même il appartient aussi à son office propre de baptiser. Car il semble que ce soit au même qu'il convienne d'opérer le tout, et de disposer les parties pour le tout.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur a enjoint aux apôtres, dont les évêques sont les successeurs, le double office d'enseigner et de baptiser, mais il ne leur a pas enjoint l'un et l'autre de la même manière. Car le Christ leur a confié l'office d'enseigner, pour qu'ils l'exerçassent par eux-mêmes, comme la chose principale. C'est pourquoi les apôtres ont dit (*Act.* VI, 2) : *Il n'est pas raisonnable que nous quittions la prédication de la parole de Dieu pour le service des tables.* Mais il leur a confié l'office de baptiser pour qu'ils l'exerçassent par les autres. D'où saint Paul dit (I. *Cor.* I, 17) : *Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser.* Et il en est ainsi parce que le mérite et la sagesse du ministre n'opèrent rien dans le baptême, tandis qu'il n'en est pas de même pour l'enseignement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXIV, art. 5, 6 et 9). C'est aussi en signe de cela que le Seigneur n'a pas baptisé lui-même, mais que ses disciples baptisaient, comme on le voit (Joan. IV). Toutefois cela n'empêche pas que les évêques puissent baptiser ; car ce que peut une puissance inférieure, la puissance supérieure le peut aussi. C'est pourquoi l'Apôtre dit lui-même (*ibid.*) qu'il en a baptisé quelques-uns.

Il faut répondre au *second*, que dans tout Etat les moindres charges appartiennent à ceux qui sont d'un rang inférieur, et les plus importantes sont réservées à ceux qui occupent le rang le plus élevé, d'après ces paroles de la loi (*Ex.* XVIII, 22) : *Qu'ils vous rapportent toutes les grandes affaires, et qu'ils jugent par eux-mêmes toutes les petites.* C'est pour ce motif qu'il appartient aux magistrats inférieurs de la cité de disposer du bas peuple, tandis que c'est aux princes à régler ce qui regarde les premiers personnages de l'Etat. Et, comme par le baptême on n'acquiert que le dernier rang dans le peuple chrétien, il s'ensuit qu'il appartient aux princes inférieurs de le conférer, c'est-à-dire aux prêtres, qui tiennent la place des soixante-douze disciples du Christ, comme le dit la glose (Luc. X, *cit. in arg.*).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 3 in corp. et ad 4), le sacrement de baptême est le plus nécessaire, mais par rapport à la perfection il y en a d'autres qui l'emportent sur lui, et qui sont réservés aux évêques.

ARTICLE III. — UN LAÏQUE PEUT-IL BAPTISER (1)?

1. Il semble qu'un laïque ne puisse pas baptiser. Car l'action de baptiser, comme nous l'avons dit (art. préc.), appartient en propre à l'ordre sacerdotal. Or, les choses qui appartiennent à l'ordre ne peuvent être confiées à celui qui n'est pas ordonné. Il semble donc qu'un laïque qui n'a pas reçu l'ordre ne puisse baptiser.

2. C'est une plus grande chose de baptiser que de faire les autres choses sacramentelles qui se rapportent au baptême, comme catéchiser, exorciser, bénir l'eau baptismale. Or, les laïques ne peuvent faire ces choses, mais il n'y a que les prêtres. Il semble donc que les laïques puissent encore beaucoup moins baptiser.

3. Comme le baptême est un sacrement nécessaire, de même aussi la pénitence. Or, le laïque ne peut absoudre au for de la pénitence. Il ne peut donc pas non plus baptiser.

Mais c'est le *contraire.* Le pape Gélase Ier (*Epist.* IX, cap. 7) et saint Isidore (*De offic.* lib. II, cap. 24), disent qu'ordinairement on accorde aux laïques qui sont chrétiens la faculté de baptiser dans le cas de nécessité.

CONCLUSION. — De peur que l'homme ne manque son salut pour n'avoir pas été baptisé, on a établi avec raison que tout le monde était le ministre de ce sacrement, même ceux qui n'ont pas été ordonnés.

Il faut répondre que la miséricorde de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, demande qu'à l'égard des choses qui sont nécessaires au salut, l'homme trouve facilement un remède. Or, parmi tous les sacrements, le plus nécessaire est le baptême, qui est la régénération de l'homme à la vie spirituelle. Car on ne peut nullement venir en aide autrement aux enfants, et les adultes ne peuvent aussi obtenir que par le baptême la pleine rémission de leur faute et de leur peine. C'est pourquoi, pour que l'homme ne pût pas être privé d'un remède qui lui est si nécessaire, il a été établi que la matière du baptême serait commune, on a ainsi choisi l'eau que tout le monde peut se procurer facilement, et on a voulu également que le ministre du baptême fût toute personne quelconque, même celle qui n'a point été ordonnée, dans la crainte que l'homme ne vînt à manquer son salut pour n'avoir pas reçu ce sacrement (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le baptême appartient à l'ordre sacerdotal, pour ce qui est de la convenance et de la solennité, mais il n'en est pas de même de la nécessité de ce sacrement. Par conséquent, quoique un laïque pèche en baptisant hors le cas de nécessité, néanmoins il confère réellement le baptême, et on ne doit pas rebaptiser celui qu'il a ainsi baptisé.

Il faut répondre au *second*, que ces actes sacramentels qui accompagnent le baptême appartiennent à la solennité du sacrement, mais ils ne sont pas nécessaires. C'est pourquoi un laïque ne doit pas et ne peut pas les faire ; il n'y a que le prêtre à qui il appartienne de baptiser solennellement.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 3 et 4), la pénitence n'est pas aussi nécessaire que le baptême. Car on peut suppléer par la contrition à l'absolution du prêtre, qui ne délivre pas

(1) Calvin a attaqué le baptême conféré par les laïques, mais la doctrine de l'Eglise est constante sur ce point : *Sacramentum Baptismi*, dit le concile de Latran, *à quocumque ritu collatum, proficit ad salutem.* Le concile de Florence n'est pas moins formel : ***In causâ necessitatis, non solùm sacerdos et diaconus, sed etiam laïcus vel mulier ; imò etiam paganus et hæreticus baptizare potest, dummodò formam Ecclesiæ servet et facere intendat quod facit Ecclesia.***

(2) Voyez, sur cet article et les précédents, le *Catéchisme* du concile de Trente, où la doctrine de l'Eglise est parfaitement exposée (part. II, n° 18).

de toute la peine due au péché, et qu'on n'applique pas aux enfants. C'est pourquoi il n'y a pas de parité avec le baptême dont l'effet ne peut être suppléé par aucun autre moyen.

ARTICLE IV. — UNE FEMME PEUT-ELLE BAPTISER?

1. Il semble qu'une femme ne puisse baptiser. Car on lit dans le concile de Carthage (IV, can. 99) : Qu'une femme, quoique instruite et sainte, n'ait pas la présomption d'enseigner les hommes publiquement et de conférer le baptême. Or, il n'est permis, d'aucune manière, à une femme, d'enseigner dans les assemblées des fidèles, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XIV, 35) : *Il est honteux aux femmes de parler dans l'église.* Il semble donc qu'il ne soit pas permis non plus à la femme de baptiser d'aucune manière.

2. L'action de baptiser appartient à l'office du prélat; par conséquent, le droit de baptiser doit appartenir aux prêtres qui ont charge d'âmes. Or, ce droit ne peut convenir à une femme, puisque saint Paul dit (I. *Tim.* II, 12) : *Je ne permets point aux femmes d'enseigner publiquement, ni de prendre autorité sur leur mari, mais de rester en silence.* La femme ne peut donc pas baptiser.

3. Dans la régénération spirituelle, il semble que l'eau remplace le sein de la mère, comme le dit saint Augustin (*Tract.* XI *in Joan.*) sur ces paroles de saint Jean (III, 4) : *Un homme peut-il de nouveau entrer dans le sein de sa mère pour naître une seconde fois?* Mais celui qui baptise paraît plutôt remplir l'office du père. Or, ce rôle ne convient pas à une femme, et, par conséquent, il semble qu'elle ne puisse pas baptiser.

Mais c'est le *contraire*. Le pape Urbain dit (hab. in *Decret.* XXX, quest. III, cap. 4) : A l'égard des choses sur lesquelles vous nous avez consulté dans votre amour, nous croyons devoir vous répondre que le baptême est valide, si, dans le cas de nécessité, une femme baptise un enfant au nom de la sainte Trinité.

CONCLUSION. — Les femmes peuvent baptiser dans le cas de nécessité, quand il n'y a pas d'homme là pour le faire, comme un laïque le peut, quand il n'y a là ni prêtre, ni clerc.

Il faut répondre que c'est le Christ qui est l'auteur principal du baptême, d'après ces paroles (Joan. I, 33) : *Celui sur qui vous verrez l'Esprit-Saint descendre et s'arrêter, c'est celui-là qui baptise.* Or, saint Paul dit (*Coloss.* III) que le Christ ne fait pas de distinction entre les hommes et les femmes. Par conséquent, comme un homme qui est laïque peut baptiser en qualité de ministre du Christ, de même aussi une femme. — Mais parce que *l'homme est le chef de la femme, et le Christ le chef de l'homme*, d'après le même apôtre (I. *Cor.* XI), la femme ne doit pas baptiser, s'il y a là un homme qui puisse le faire (1), comme un laïque ne doit pas le faire en présence d'un clerc, ni celui-ci en présence d'un prêtre (2). Cependant le prêtre peut baptiser en présence de l'évêque, parce que cette action appartient à l'office sacerdotal.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme il n'est pas permis à une femme d'enseigner publiquement, mais qu'elle peut cependant le faire

(1) D'après le Rituel romain, il y a deux exceptions à cette règle : *Nisi, pudoris gratiâ, deceat fœminam potiùs quàm virum baptizare infantem, non omninò editum, vel nisi meliùs fœmina sciret formam et modum baptizandum.*

(2) Mgr Gousset pense qu'il n'y aurait pas péché mortel, si l'on venait à intervertir cet ordre, à moins qu'un laïque ne se permît de baptiser un enfant qui aurait pu l'être par un prêtre.

en particulier, ou en donnant des avis, de même il ne lui est pas permis de baptiser publiquement et avec solennité; mais cependant elle peut le faire dans le cas de nécessité.

Il faut répondre au *second*, que quand le baptême est administré solennellement et selon le rite ordinaire, on doit le recevoir d'un prêtre qui a charge d'âmes ou de quelqu'un qui tient sa place. Mais cela n'est pas requis pour le cas de nécessité dans lequel une femme peut baptiser.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la génération charnelle l'homme et la femme opèrent selon la vertu de leur propre nature. C'est pour ce motif que la femme ne peut être le principe actif de la génération, mais seulement le principe passif; au lieu que dans la génération spirituelle, ils n'opèrent ni l'un ni l'autre par leur vertu propre; ils ne sont que des instruments qui agissent par la vertu du Christ. C'est pourquoi l'homme et la femme peuvent également baptiser dans le cas de nécessité. Si cependant une femme baptisait hors le cas de nécessité, on ne devrait pas rebaptiser l'enfant, comme nous l'avons dit au sujet des laïques (art. préc.), mais elle pécherait en le baptisant, et il en serait de même de ceux qui auraient coopéré à son action, soit en recevant d'elle le baptême, soit en lui offrant quelqu'un à baptiser.

ARTICLE V. — CELUI QUI N'EST PAS BAPTISÉ PEUT-IL CONFÉRER LE SACREMENT DE BAPTÊME (1)?

1. Il semble que celui qui n'a pas été baptisé ne puisse conférer le sacrement de baptême. Car personne ne donne ce qu'il n'a pas. Or, celui qui n'est pas baptisé n'a pas le sacrement de baptême. Il ne peut donc le conférer.

2. On confère le sacrement de baptême selon qu'on est ministre de l'Eglise. Or, celui qui n'a pas été baptisé n'appartient d'aucune manière à l'Eglise, ni par la chose, ni par le sacrement. Il ne peut donc pas conférer le sacrement de baptême.

3. C'est une plus grande chose de conférer un sacrement que de le recevoir. Or, celui qui n'est pas baptisé ne peut recevoir d'autres sacrements. Il peut donc encore beaucoup moins en conférer un.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (hab. cap. *Si quis per ignorantiam*, I, quest. 1) : Le pontife romain ne juge pas l'homme qui baptise, mais l'Esprit-Saint s'en sert pour conférer la grâce du baptême, quand même celui qui baptise serait un païen. Or, on ne donne pas le nom de païen à celui qui est baptisé. Par conséquent, celui qui ne l'est pas peut conférer le baptême.

CONCLUSION. — Celui qui n'est pas baptisé peut conférer le baptême dans le cas de nécessité, en faisant usage de la forme employée par l'Eglise; s'il n'y avait pas nécessité il pécherait grièvement en le baptisant, mais le sacrement serait néanmoins valide.

Il faut répondre que saint Augustin laisse cette question sans la résoudre. Car il dit (*Cont. Epist. Parmen.* lib. II, cap. 13) : Il reste une autre question; par exemple, si ceux qui n'ont jamais été chrétiens peuvent baptiser: on ne doit rien affirmer à ce sujet avec témérité, sans s'appuyer sur l'autorité d'un concile qui ait assez de poids pour résoudre une affaire

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des arméniens, qui prétendaient qu'on devait rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques, des juifs ou des païens. Ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. VII, can. 4) : *Si quis dixerit baptismum qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit.*

de cette importance (1). Mais l'Eglise a ensuite décidé que ceux qui ne sont pas baptisés, qu'ils soient juifs ou païens, peuvent conférer le sacrement de baptême, pourvu qu'ils fassent usage de la forme adoptée dans l'Eglise (2). D'où le pape Nicolas I[er] a fait cette réponse aux Bulgares (*De consecrat.* dist. IV, cap. 24, ad consulta Bulgar. cap. 104) : Vous m'apprenez que dans votre pays il y en a beaucoup qui ont été baptisés par un juif, sans que vous sachiez s'il a été chrétien ou païen, et vous me demandez ce que l'on doit faire. On ne doit certainement pas les rebaptiser, s'ils l'ont été au nom de la sainte Trinité; mais s'il n'a pas observé la forme de l'Eglise, le sacrement du baptême n'a pas été réellement conféré. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que Grégoire III écrit à l'évêque Boniface (*Epist.* I, can. 1, et hab. cap. 52 *De consecrat.* dist. IV) : Nous vous ordonnons de baptiser de nouveau au nom de la Trinité ceux que vous savez avoir été baptisés par les païens; c'est-à-dire de telle sorte qu'on n'a pas observé la forme de l'Eglise. — La raison en est que comme du côté de la matière, par rapport à la nécessité du sacrement, toute eau quelle qu'elle soit suffit; de même du côté du ministre tout homme suffit aussi. C'est pourquoi celui qui n'est pas baptisé peut baptiser à l'article de la mort, de manière que si deux individus qui ne sont pas baptisés se baptisaient mutuellement, pourvu que l'un baptisât l'autre d'abord et qu'il fût ensuite baptisé par lui; ils recevraient l'un et l'autre non-seulement le sacrement, mais encore la chose du sacrement (3). Mais s'ils le faisaient hors le cas de nécessité, ils pécheraient grièvement l'un et l'autre, celui qui baptise et celui qui est baptisé, et par là l'effet du baptême (4) serait empêché, quoique le sacrement lui-même fût valide.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui baptise ne remplit qu'un ministère extérieur, mais c'est le Christ qui baptise intérieurement, et il peut se servir de tous les hommes pour tout ce qu'il veut. C'est pourquoi ceux qui ne sont pas baptisés peuvent conférer le baptême, parce que, comme le dit le pape Nicolas, le baptême n'est pas à ceux qui baptisent, mais au Christ (hoc hab. expres. August. lib. III *Cont. Cresc.* cap. 6).

Il faut répondre au *second*, que celui qui n'a pas été baptisé, quoiqu'il n'appartienne à l'Eglise, ni par la chose, ni par le sacrement (5), peut cependant lui appartenir par l'intention et la ressemblance de l'acte, dans le sens qu'il a l'intention de faire ce que l'Eglise fait, et qu'il observe en baptisant la forme de l'Eglise. Et ainsi il opère comme ministre du Christ, qui n'a pas enchaîné sa vertu à ceux qui sont baptisés, pas plus qu'il ne l'a enchaînée aux sacrements eux-mêmes.

Il faut répondre au *troisième*, que les autres sacrements ne sont pas aussi nécessaires que le baptême. C'est pourquoi on accorde plutôt à celui qui n'est pas baptisé le pouvoir de baptiser les autres, qu'on ne lui accorde le pouvoir de recevoir d'autres sacrements.

ARTICLE VI. — PLUSIEURS MINISTRES PEUVENT-ILS SIMULTANÉMENT BAPTISER UNE MÊME PERSONNE ?

1. Il semble que plusieurs ministres puissent simultanément baptiser une même personne. Car l'un est contenu dans le multiple, mais non

(1) Saint Augustin exprime plus pleinement sa pensée (*De bapt. contrà Donatistas*, lib. VII, cap. 53).

(2) Ce sont précisément les expressions du concile de Florence que nous avons citées pag. 628.

(3) Le caractère et la justification intérieure.

(4) La justification ne serait pas produite, mais le sacrement serait valide, et il imprimerait caractère.

(5) Pour le sens de ces expressions, voyez quest. préc. art. 1.

réciproquement. Par conséquent, il semble que tout ce que peut faire un individu, plusieurs puissent le faire, et non réciproquement ; ainsi plusieurs traînent un navire qu'un seul ne pourrait traîner. Or, un seul homme ne peut en baptiser plusieurs simultanément. Donc plusieurs ne peuvent pas non plus en baptiser un seul simultanément.

2. Il est plus difficile qu'un seul agent agisse sur plusieurs choses que plusieurs agents agissent simultanément sur une seule. Or, un seul homme peut simultanément en baptiser plusieurs. A plus forte raison plusieurs peuvent-ils simultanément en baptiser un seul.

3. Le baptême est le sacrement le plus nécessaire. Or, il paraît nécessaire, dans un cas, que plusieurs baptisent simultanément un seul individu ; par exemple, si un enfant était en danger de mort et qu'il n'y eût là que deux personnes, dont l'une serait muette et l'autre n'aurait ni bras, ni mains. Car alors il faudrait que l'estropié prononçât les paroles et que le muet fît l'acte du baptême. Il semble donc que plusieurs puissent simultanément baptiser un seul individu.

Mais c'est le *contraire*. L'unité d'action demande l'unité d'agent. Si donc plusieurs personnes baptisaient le même individu, il semble en résulter qu'il y aurait plusieurs baptêmes ; ce qui est opposé à ces paroles de saint Paul (*Ephes.* IV, 5) : *Il n'y a qu'une foi et qu'un baptême.*

CONCLUSION. — Plusieurs personnes peuvent ensemble validement conférer le baptême, pourvu qu'elles observent la forme obligée de l'Eglise et qu'elles disent l'une et l'autre en même temps : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*, quoique on doive les punir, puisqu'elles pèchent grièvement.

Il faut répondre que le sacrement de baptême tire principalement sa vertu de sa forme, que l'Apôtre appelle *la parole de vie* (*Eph.* V). C'est pourquoi, dans le cas où plusieurs personnes baptiseraient ensemble un seul individu, il faut examiner de quelle forme elles se seraient servies. Car s'ils disaient : *Nous te baptisons au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit,* le sacrement ne serait pas valide, parce qu'ils n'auraient pas observé la forme de l'Eglise, qui est ainsi conçue : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* Mais il y en a qui disent que cette raison est rendue nulle par la forme baptismale dont se sert l'Eglise grecque. Car ils pourraient dire : *Que le serviteur du Christ soit baptisé au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint* (1), ce qui est la forme sous laquelle les grecs reçoivent le baptême. Cependant cette forme diffère beaucoup plus (2) de la forme dont nous nous servons que si l'on disait : *Nous te baptisons.* Mais il est à remarquer que par cette forme : *Nous vous baptisons* (3), on exprime une intention telle que plusieurs se réunissent pour ne conférer qu'un seul baptême ; ce qui paraît contraire à la nature du ministère qu'on exerce alors. Car l'homme ne baptise que comme ministre du Christ et son lieutenant. Par conséquent, comme il n'y a qu'un Christ, de même il faut qu'il n'y ait qu'un ministre pour le représenter. C'est pour ce motif que l'Apôtre dit expressément (*Ephes.* IV, 5) *qu'il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi et qu'un baptême.* C'est pourquoi l'intention contraire paraît rendre nul le sacrement de baptême. — Mais si l'un et l'autre disaient : *Je te baptise au nom du Père, du*

(1) On ne peut pas davantage se servir de cette formule, car on sous-entend les mots *par notre* ou *par mon acte*.

(2) Sous le rapport des mots.

(3) Si l'on prend ces paroles dans leur sens collectif, le sacrement n'existe pas, parce que la véritable formule du baptême se trouve changée. Si on les prend dans un sens divisé, de manière que toutes les personnes qui les prononcent aient l'intention de conférer totalement le baptême, d'une manière indépendante les unes des autres, dans ce cas le sacrement serait valide.

Fils et du Saint-Esprit, chacun exprimerait son intention, comme s'il conférait à lui seul le baptême. C'est ce qui pourrait arriver dans le cas où, par rivalité, on s'efforcerait l'un et l'autre de baptiser quelqu'un. Alors il est évident que ce serait celui qui prononcerait le premier les paroles qui baptiserait; tandis que l'autre, quel que soit le droit qu'il aurait, ne ferait rien; et s'il avait la présomption de prononcer les paroles, il devrait être puni comme un rebaptisant. Mais s'ils prononçaient tous les deux en même temps les paroles et qu'ils fissent l'immersion ou l'aspersion de celui qu'ils voudraient baptiser, on devrait les punir parce qu'ils baptisent d'une manière contraire aux règles (1), mais non pour avoir réitéré le baptême; parce que, dans ce cas, ils auraient eu l'un et l'autre l'intention de baptiser quelqu'un qui ne l'est pas, et ils l'auraient baptisé l'un et l'autre autant qu'il était en eux. Il n'y aurait pas deux sacrements, mais le Christ, qui est le seul qui baptise intérieurement, ne conférerait qu'un seul sacrement par l'intermédiaire de l'un et de l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison est applicable aux choses qui agissent d'après leur propre vertu. Or, les hommes ne baptisent pas d'après leur propre vertu, mais d'après la vertu du Christ, qui, par là même qu'il est un, accomplit son œuvre par un seul ministre.

Il faut répondre au *second,* que dans le cas de nécessité une seule personne pourrait baptiser plusieurs individus sous cette formule : *Je vous baptise.* Ainsi on pourrait le faire si on était menacé par un écroulement ou par le glaive, ou par toute autre chose qui ne souffrît point du tout de retard et qui ne permît pas de baptiser chaque personne les unes après les autres. La forme de l'Eglise ne serait pas par là changée, parce que le pluriel n'est qu'un singulier redoublé; surtout puisque le Seigneur a dit au pluriel (Matth. ult.) : *Baptizantes eos,* etc. Il n'en est pas de même de celui qui baptise et de celui qui est baptisé; parce que le Christ, qui est l'auteur principal du baptême, est un, et que ce sacrement rend un en Jésus-Christ la pluralité des individus.

Il faut répondre au *troisième,* que, comme nous l'avons dit (quest. LXVI, art. 3 et 5), l'intégrité du baptême consiste dans la forme des paroles et l'usage de la matière. C'est pourquoi celui qui ne prononce que les paroles ne baptise pas, et il en est de même de celui qui ne fait que les immersions. C'est pour cette raison que si un individu prononce les paroles et qu'un autre fasse les immersions, aucune forme de paroles ne pourra être convenable. En effet il ne pourra dire : *Je te baptise,* puisqu'il ne fait pas les immersions, et que par conséquent il ne baptise pas; et il ne pourrait pas dire non plus : *Nous te baptisons,* puisque ni l'un ni l'autre ne baptise. Car si de deux individus l'un écrit une partie d'un livre et l'autre une autre, ils ne pourraient pas dire dans le sens propre : *Nous avons écrit ce livre;* mais ils le diraient seulement par synecdoche, en prenant le tout pour la partie.

ARTICLE VII. — REQUIERT-ON DANS LE BAPTÊME QUELQU'UN QUI TIENNE SUR LES FONTS SACRÉS CELUI QUI EST BAPTISÉ (2)?

1. Il semble qu'on ne requiert pas dans le baptême quelqu'un qui tienne sur les fonts sacrés celui qui est baptisé. Car notre baptême est consacré

(1) L'acte est valide, mais il est illicite, puisqu'il est contraire à l'usage de l'Eglise et à l'institution du Christ.

(2) Cet article se rapporte aux *parrains* et aux *marraines*. Ces titres viennent des mots *père* et *mère*, parce qu'ils contractent une sorte de paternité ou de maternité par rapport à celui qu'ils présentent au baptême. On les appelle aussi *fidejussores*, *sponsores*, répondants ou cautions. Ici saint Thomas leur donne le nom de *susceptores*, parce qu'ils tiennent ceux que l'on baptise pendant l'administration du sacrement, ou qu'ils les reçoivent après.

par le baptême du Christ et lui est conforme. Or le Christ, dans son baptême, n'a pas été tenu par quelqu'un sur le Jourdain ; mais comme le dit l'Evangile (Matth. III, 16) : *Jésus ayant été baptisé sortit aussitôt hors de l'eau.* Il semble donc que dans le baptême des autres on ne requiert pas quelqu'un qui tienne sur les fonts sacrés celui qui est baptisé.

2. Le baptême est la régénération spirituelle, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Or, dans la génération charnelle on ne requiert que le principe actif, qui est le père, et le principe passif, qui est la mère. Par conséquent, puisque dans le baptême celui qui baptise tient la place du père et l'eau baptismale la place de la mère, comme le dit saint Augustin (*in serm. Epiph.* I *Dom. inf. octav.*), il semble qu'il ne faille pas une autre personne qui tienne celui qui est baptisé sur les fonts sacrés.

3. Dans les sacrements de l'Eglise on ne doit rien faire de dérisoire. Or, il paraît dérisoire que les adultes qui peuvent se soutenir eux-mêmes et sortir du bain sacré soient tenus par un autre. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire, surtout dans le baptême des adultes, qu'il y ait quelqu'un qui lève des fonts sacrés celui qui a été baptisé.

Mais c'est le *contraire.* Saint Denis dit (*De cœlest. hier.* cap. 2) : Que les prêtres livrent celui qui a été baptisé à celui qui l'a tenu sur les fonts de baptême, pour qu'il l'instruise et le dirige.

CONCLUSION. — Comme les petits enfants qui viennent de naître corporellement sont confiés à des nourrices et à des maîtres pour les instruire ; de même dans la régénération spirituelle qui s'opère par le baptême on demande quelqu'un qui reçoive sur les fonts de baptême celui qui vient d'être baptisé, pour qu'il le protége et le forme en ce qui appartient au culte de Dieu.

Il faut répondre que la régénération spirituelle qui est produite par le baptême ressemble d'une certaine manière à la génération charnelle ; d'où il est dit (I. Pet. II, 2) : *Comme des enfants nouvellement nés, désirez ardemment et sans malice le lait spirituel.* Or, dans la génération charnelle le petit enfant qui vient de naître a besoin d'une nourrice et d'un maître. Par conséquent dans la génération spirituelle du baptême, il faut quelqu'un qui remplisse les fonctions de nourrice et de maître, en le formant et en l'instruisant, comme étant un novice, de ce qui appartient à la foi et à la vie chrétienne. Les chefs de l'Eglise ne peuvent le faire, parce qu'ils sont assez occupés par le soin général de l'Eglise. Et comme les petits enfants et les néophytes ont besoin d'un soin tout spécial indépendamment de cette sollicitude générale, il s'ensuit qu'on demande que quelqu'un reçoive sur les fonts sacrés celui qui vient d'être baptisé, et qu'il se charge en quelque sorte de son instruction et de sa protection. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De eccles. hier.* cap. ult.) : Il est venu à l'esprit de nos divins chefs, c'est-à-dire des apôtres, et il leur a paru bon de recevoir les enfants conformément à cette sainte pratique qui consiste en ce que les parents naturels d'un enfant le livrent à un maître instruit dans les choses divines pour qu'il n'agisse que sous ses ordres, le considérant comme son père en Dieu et le garant de son salut (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ n'a pas été baptisé pour être régénéré lui-même, mais pour régénérer les autres. C'est pour-

(1) La coutume de choisir des parrains et des marraines est, comme on le voit, très-ancienne. Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet (sess. XXIV, cap. 2) : *Statuit ut unus tantùm, sive vir, sive mulier, vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant.* D'après le Rituel romain : *Patrinus unus tantùm, sive vir, sive mulier, vel ad summum, unus et una adhibeantur ; sed simul non admittantur duo viri aut duæ mulieres.*

quoi, après son baptême, il n'a pas eu besoin de maître, comme un petit enfant.

Il faut répondre au *second*, que dans la génération charnelle on ne requiert nécessairement que le père et la mère; mais pour rendre l'enfantement plus facile et pourvoir convenablement à l'éducation des enfants, il faut une sage-femme, une nourrice et un précepteur. Celui qui tient l'enfant sur les fonts sacrés remplace dans le baptême tous ces auxiliaires. Par conséquent il n'est pas nécessaire pour le sacrement; mais dans le cas de nécessité un individu tout seul peut baptiser avec de l'eau.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui est baptisé n'est pas reçu par le parrain sur les fonts sacrés à cause de sa faiblesse corporelle, mais à cause de sa faiblesse spirituelle, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VIII. — CELUI QUI TIENT QUELQU'UN SUR LES FONTS SACRÉS EST-IL OBLIGÉ DE L'INSTRUIRE (1)?

1. Il semble que celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés ne soit pas obligé de l'instruire. Car personne ne peut instruire qu'autant qu'il est instruit lui-même. Or, on admet pour parrains des gens qui ne sont pas instruits, mais simples. Celui qui répond pour quelqu'un qu'on baptise n'est donc pas obligé de l'instruire.

2. Le fils peut être instruit par son père plutôt que par un étranger; car le fils tient du père l'existence, la nourriture et l'éducation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12). Si donc celui qui est parrain de quelqu'un était tenu de l'instruire, il serait plus convenable de donner cette charge au père charnel de l'enfant qu'à tout autre; ce qui paraît être cependant défendu, comme on le voit (*Decr.* XXX, quest. 1, cap. *Pervenit* et cap. *Dictum est*).

3. Plusieurs personnes peuvent mieux instruire qu'une seule. Si donc le parrain était tenu d'instruire son filleul, on devrait admettre plusieurs parrains plutôt que de n'en admettre qu'un. Et cependant le contraire est prescrit par le décret du pape Léon (hab. cap. 101 *De consecrat.* dist. IV): Il ne faut pas, dit-il, qu'il se présente plus d'une personne, homme ou femme, pour tenir un enfant sur les fonts de baptême.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Serm. Pasch.* VII *in Dom. in albis*): Pour vous, hommes et femmes, qui avez tenu des enfants sur les fonts de baptême, je vous avertis que vous êtes constitués près de Dieu leurs garants.

CONCLUSION. — Quelquefois, dans le cas de nécessité, celui qui a tenu quelqu'un sur les fonts sacrés du baptême est obligé de l'élever, s'il remarque qu'on s'en acquitte mal.

Il faut répondre que chacun est obligé de remplir la charge qu'il a acceptée. Or, nous avons dit (art. préc.) que celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés, prend l'engagement d'être son précepteur. C'est pourquoi il est obligé d'en avoir soin, dans le cas de nécessité, par exemple dans le temps et le lieu où ceux qui sont baptisés vivent parmi les infidèles. Mais quand ils vivent parmi les catholiques, les parrains peuvent s'exempter de ce soin, en présumant que leurs parents les instruiront convenablement. Si cependant ils pensaient le contraire, ils devraient, autant qu'il est en eux, prendre soin du salut de leurs enfants spirituels (2).

(1) A défaut des parents, le parrain et la marraine sont tenus d'apprendre à leur filleul ou filleule: l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, le symbole des Apôtres, les commandements de Dieu et de l'Eglise, c'est-à-dire les choses principales que tout chrétien est tenu de savoir.

(2) Ce qui était une exception du temps de saint Thomas, dit Mgr Gousset, est malheureusement devenu bien général de notre temps, du moins parmi nous.

Il faut répondre au *premier* argument, que si le péril était imminent il faudrait que celui qui tient quelqu'un sur les fonts de baptême fût instruit dans les choses de Dieu, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 7) : mais quand il n'y a pas de péril, parce que les enfants sont élevés parmi des catholiques, on admet à cette charge tout individu ; car ce qui regarde la vie chrétienne et la foi est publiquement connu de tout le monde. Cependant celui qui n'a pas été baptisé ne peut être parrain (1), comme le déclare le concile de Mayence (hab. cap. *De baptismate*, *de consecrat.* dist. IV) : quoique celui qui n'est pas baptisé puisse conférer le baptême ; parce que la personne de celui qui baptise est nécessaire au sacrement, tandis qu'il n'en est pas de même de la personne du parrain, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2).

Il faut répondre au *second*, que, comme la génération spirituelle diffère de la génération charnelle, de même aussi l'éducation spirituelle doit être différente, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* XII, 9) : *Si nous avons eu du respect pour les pères de notre corps lorsqu'ils nous ont châtiés, combien plus devons-nous être soumis au Père des esprits, afin de jouir de la vie.* C'est pourquoi le Père spirituel doit être autre que le père charnel, à moins que la nécessité n'exige le contraire (2).

Il faut répondre au *troisième*, que l'éducation serait confuse, s'il n'y avait pas un seul maître principal. C'est pourquoi dans le baptême il faut qu'il n'y en ait qu'un qui réponde principalement pour l'enfant (3) ; bien qu'on puisse en admettre d'autres à titre d'auxiliaires.

QUESTION LXVIII.

DE CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME.

Nous avons maintenant à nous occuper de ceux qui reçoivent le baptême. — A ce sujet douze questions se présentent : 1° Tout le monde est-il tenu de recevoir le baptême ? — 2° Peut-on être sauvé sans le baptême ? — 3° Le baptême doit-il être différé ? — 4° Les pécheurs doivent-ils être baptisés ? — 5° Doit-on imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs baptisés ? — 6° La confession des péchés est-elle requise ? — 7° L'intention est-elle requise de la part de celui qui est baptisé ? — 8° Faut-il la foi ? — 9° Les enfants doivent-ils être baptisés ? — 10° Les enfants des juifs doivent-ils être baptisés, malgré leurs parents ? — 11° Doit-on baptiser les enfants dans le sein de leur mère ? — 12° Doit-on baptiser les furieux et les fous ?

ARTICLE I. — TOUS LES HOMMES SONT-ILS OBLIGÉS DE RECEVOIR LE BAPTÊME (4) ?

1. Il semble que tous les hommes ne soient pas obligés de recevoir le baptême. Car le Christ n'a pas rétréci pour les hommes la voie du salut. Or, avant l'arrivée du Christ les hommes pouvaient être sauvés sans le baptême. Ils peuvent donc l'être aussi après son arrivée.

2. Le baptême paraît avoir été établi principalement pour remédier au

(1) Voyez l'énumération de tous ceux qui sont exclus des fonctions de parrain par les règles de l'Eglise, dans la *Théologie morale* de Mgr Gousset, tome II, p. 67.

(2) Si le père ou la mère de l'enfant avait la témérité de le baptiser hors le cas de nécessité, la plupart des canonistes pensent qu'ils contracteraient entre eux une alliance spirituelle, et qu'ils ne pourraient plus réclamer ce qu'ils se doivent comme époux.

(3) Nous avons cité plus haut, pag. 634, ce que le concile de Trente et le Rituel romain disent à cet égard.

(4) Indépendamment des manichéens et des autres hérétiques qui ont attaqué le baptême d'eau, la nécessité du baptême a été encore niée par les pélagiens, qui prétendaient qu'on pouvait sans ce sacrement arriver à la vie éternelle ; par Wiclef, Zuingle et Bucer, qui voulaient qu'il ne fût pas nécessaire aux enfants prédestinés ; par les sociniens, qui disaient que le précepte du baptême n'était pas universel et perpétuel. Toutes ces erreurs ont été ainsi condamnées par le concile de Trente (sess. VII, can. 5) : *Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem : anathema sit.*

péché originel. Or, celui qui a été baptisé n'ayant plus le péché originel, il ne parait pas qu'il puisse le transmettre à ses descendants. Il semble donc que les enfants de ceux qui sont baptisés ne doivent pas recevoir le baptême.

3. On baptise pour qu'on soit purifié du péché par la grâce. Or, ceux qui sont sanctifiés dans le sein de leur mère obtiennent cet avantage sans le baptême. Ils ne sont donc pas tenus de recevoir ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Joan. III, 5) : que *si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu*. Et Gennade ajoute (*Lib. de eccles. dogmat.* cap. 74) : Nous croyons que le chemin du salut n'est ouvert qu'à ceux qui sont baptisés.

CONCLUSION. — Puisque l'on ne peut faire son salut qu'autant qu'on est incorporé au Christ, il est évident que tous les hommes sont obligés de recevoir le baptême par lequel ils sont incorporés au Christ et deviennent ses membres.

Il faut répondre que les hommes sont tenus aux choses sans lesquelles ils ne peuvent faire leur salut. Or, il est évident que personne ne peut faire son salut que par le Christ. D'où l'Apôtre dit (*Rom.* v, 18) : *Comme par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi par la justice d'un seul tous les hommes reçoivent la justification qui donne la vie.* Le baptême étant conféré pour que celui qu'il régénère soit incorporé au Christ et devienne un de ses membres (1), d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* III, 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ*, il s'ensuit évidemment que tout le monde est tenu à le recevoir et que sans lui les hommes ne peuvent être sauvés.

Il faut répondre au *premier* argument, que les hommes n'ont jamais pu être sauvés avant l'arrivée du Christ qu'autant qu'ils sont devenus ses membres. Car, comme le dit saint Paul (*Act.* IV, 12), *il n'y a point d'autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés.* Or, avant l'arrivée du Christ les hommes étaient incorporés au Christ par la foi qu'ils avaient en son avénement futur. La circoncision était le sceau de cette foi, d'après l'Apôtre (*Rom.* IV), et avant qu'elle ne fût établie, les hommes étaient incorporés au Christ par la foi seule, suivant saint Grégoire (*Mor.* lib. IV, cap. 3), avec l'oblation des sacrifices par lesquels les anciens patriarches professaient leur foi. Depuis l'arrivée du Christ les hommes lui sont encore incorporés par la foi, d'après cette pensée de saint Paul, qui dit (*Ephes.* III, 17) : *Que le Christ habite par la foi dans nos cœurs.* Mais la foi en une chose présente se manifeste par d'autres signes que la foi dans cette même chose, quand elle était à venir, comme on ne se sert pas des mêmes expressions pour rendre le présent, le passé et le futur. C'est pour cela que quoique le sacrement de baptême n'ait pas toujours été nécessaire au salut, cependant la foi dont le baptême est le sacrement l'a toujours été.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LXXXI, art. 3 ad 2), ceux qui sont baptisés sont renouvelés spirituellement par le baptême ; tandis que le corps reste soumis à la loi ancienne du péché, d'après ce passage de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 10) : *Le corps est mort à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justice.* D'où saint Augustin conclut (*Lib.* VI *cont. Jul.* cap. 17) que l'on ne baptise pas dans l'homme tout ce qu'il y a en lui. Or, il est évident que par la génération charnelle l'homme n'engendre pas selon l'esprit, mais selon la chair. C'est pourquoi les en-

(1) *Per ipsum*, dit le concile de Florence, *membra Christi, ac de corpore efficimur Ecclesiæ.*

fants de ceux qui sont baptisés naissent avec le péché originel, et par conséquent ils ont besoin du baptême (1).

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui ont été sanctifiés dans le sein de leur mère obtiennent la grâce qui purifie du péché originel; mais ils n'obtiennent pas pour cela le caractère qui leur imprime la ressemblance du Christ. C'est pourquoi s'il y avait maintenant quelqu'un qui fût sanctifié dans le sein de sa mère, il serait nécessaire de le baptiser pour qu'il reçût le caractère et qu'il devînt semblable aux autres membres du Christ.

ARTICLE II. — PEUT-ON ÊTRE SAUVÉ SANS ÊTRE BAPTISÉ (2)?

1. Il semble qu'on ne puisse être sauvé sans le baptême. Car le Seigneur dit (Joan. III, 5) : *Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* Or, il n'y a que ceux qui sont sauvés qui entrent dans le royaume de Dieu. Personne ne peut donc être sauvé sans le baptême qui fait renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint.

2. Gennade dit (*Lib. de eccles. dogm.* cap. 74) : Nous ne croyons pas qu'un catéchumène qui meurt après avoir fait de bonnes œuvres ait la vie éternelle, à moins qu'il n'ait subi le martyre par lequel on accomplit tout ce qui appartient au sacrement de baptême. Or, si quelqu'un pouvait être sauvé sans le baptême, ce seraient surtout les catéchumènes qui font des bonnes œuvres et qui paraissent avoir la foi qui opère par la charité. Il semble donc qu'on ne puisse être sauvé sans le baptême.

3. Comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 3 et 4), le sacrement de baptême est nécessaire au salut. Or, on appelle nécessaire ce sans quoi une chose ne peut exister, d'après Aristote (*Met.* lib. V, text. 6). Il semble donc qu'on ne puisse être sauvé sans le baptême.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Sup. Levit.* quest. XLVIII) que la sanctification invisible a été accordée à quelques-uns et leur a été utile sans les sacrements visibles; tandis que la sanctification visible qui est produite par le sacrement peut être présente sans la sanctification invisible, mais elle ne peut être utile. Par conséquent puisque le sacrement de baptême appartient à la sanctification visible, il semble qu'on puisse être sauvé par la sanctification invisible, sans le sacrement de baptême.

CONCLUSION. — Ils ne peuvent pas être sauvés ceux qui n'ont reçu le baptême ni de vœu, ni en réalité; mais ceux qui ont reçu le baptême de vœu peuvent l'être, quoiqu'ils n'aient pas été réellement baptisés.

Il faut répondre que le sacrement de baptême peut manquer à quelqu'un de deux manières : 1° On peut ne l'avoir reçu ni de vœu, ni réellement; ce qui arrive à ceux qui ne sont pas baptisés et qui ne veulent pas l'être; ce qui suppose évidemment un mépris du sacrement de la part de ceux qui ont l'usage du libre arbitre. C'est pourquoi ceux qui n'ont pas reçu le baptême et qui sont dans cet état ne peuvent pas être sauvés; parce qu'ils ne sont ni sacramentellement, ni mentalement incorporés au Christ par lequel seul on peut être sauvé. — 2° On peut n'avoir pas reçu le sacrement de baptême réellement, mais le recevoir de vœu; comme quand on désire être baptisé, mais que par hasard on est prévenu par la mort avant de recevoir le baptême. Celui qui en est là peut être sauvé (3) sans le baptême

(1) C'est ce qu'a nié Calvin (*Inst.* lib. IV), prétendant que les enfants des fidèles sont sanctifiés dans le sein de leur mère, et que, par conséquent, le baptême ne leur est pas nécessaire pour effacer le péché originel.

(2) Le concile de Trente est formel sur ce point (sess. VII, can. 4) : *Si quis dixerit : sine eis sacramentis, aut eorum voto, per solam fidem homines à Deo gratiam justificationis adipisci; anathema sit.* Et ailleurs (sess. VI, cap. 7) : *Sacramentum baptismi est sacramentum fidei, sine quâ nulli unquàm contigit justificatio.*

(3) Innocent III le décide formellement (*De-*

actuel, à cause du désir qu'il a de le recevoir. Ce désir vient de la foi qui opère par l'amour, et par cette foi Dieu dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, sanctifie l'homme intérieurement. C'est pourquoi saint Ambroise, en parlant de Valentinien, qui était mort catéchumène, dit (*Lib. de orth. Valentin.*) : J'ai perdu celui que je devais régénérer, mais il n'a pas perdu la grâce qu'il a demandée.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le dit l'Ecriture (I. *Reg.* XVI, 7) : *L'homme voit les choses qui paraissent à l'extérieur, tandis que Dieu voit le fond du cœur.* Or, celui qui désire renaître dans l'eau et de l'Esprit-Saint par le baptême, a été régénéré dans le cœur, quoiqu'il ne le soit pas corporellement. C'est ainsi que l'Apôtre dit (*Rom.* II, 29) que *la circoncision véritable est celle du cœur, qui se fait par l'esprit et non selon la lettre, et qui tire sa louange non des hommes, mais de Dieu.*

Il faut répondre au *second*, que personne n'est parvenu à la vie éternelle qu'autant qu'il a été absolument exempt du péché et de la peine qui lui est due. Cet affranchissement universel est produit par le baptême et par le martyre (1). C'est pour ce motif qu'il est dit que tous les sacrements du baptême trouvent leur accomplissement dans le martyre, relativement à la pleine délivrance de la faute et de la peine. Si donc un catéchumène a le désir du martyre, parce qu'autrement il ne mourrait pas avec de bonnes œuvres, puisqu'elles ne peuvent exister sans la foi qui opère par la charité ; il n'arrive pas immédiatement à la vie éternelle, mais il souffre une peine pour ses péchés passés, et *il est sauvé pour ainsi dire par le feu* (I. *Cor.* III, 5).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que le sacrement de baptême est nécessaire au salut, parce que l'homme ne peut être sauvé, s'il n'a au moins la volonté de le recevoir, ce qui devant Dieu est réputé pour le fait.

ARTICLE III. — LE BAPTÊME DOIT-IL ÊTRE DIFFÉRÉ (2)?

1. Il semble qu'on doive différer le baptême. Car le pape saint Léon dit (*Epist.* IV, cap. 5) qu'il y a deux temps, Pâques et la Pentecôte, que les souverains pontifes ont désignés avec raison pour le baptême. Par conséquent, ajoute-t-il, nous vous avertissons de ne choisir aucun autre jour pour l'administration de ce sacrement. Il semble donc qu'on ne doive pas baptiser quelqu'un immédiatement, mais qu'on doive différer de le faire jusqu'aux époques désignées.

2. On lit dans le concile d'Agde (can. XXXIV, et hab. cap. 43 *De consecrat.* dist. IV) : que les juifs, dont la perfidie les fait revenir souvent à leur vomissement, restent, quand ils veulent entrer dans la religion catholique, huit mois à l'entrée de l'église parmi les catéchumènes, et si l'on reconnaît qu'ils sont sincèrement convertis, qu'alors ils reçoivent enfin la grâce du baptême. Les hommes ne doivent donc pas être baptisés immédiatement ; mais on doit différer leur baptême jusqu'à un certain temps.

3. Comme le dit le prophète (Is. XXVII, 9) : *Le fruit de toutes choses c'est le pardon des péchés.* Or, il semble que le péché soit plutôt effacé ou diminué, si le baptême est différé longtemps : 1° Parce que ceux qui pèchent après le baptême le font plus grièvement, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* X, 29) : *Ne croyez-vous pas qu'il méritera un plus grand supplice celui qui*

cretal. lib. IV, tit. 42, cap. 4). D'après saint Liguori, il n'est pas nécessaire que ce vœu soit explicite, il suffit qu'on soit en général dans la disposition de faire tout ce que Dieu a prescrit.

(1) Les théologiens croient que le martyre opère *ex opere operato*, dans les enfants, comme le baptême, et l'Église honore comme saints tous ceux qui ont été mis à mort pour la cause de Jésus-Christ, même quand ils auraient souffert avant d'avoir l'usage de la raison.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des vaudois, des pétrobusiens et des anabaptistes, qui prétendaient qu'on ne devait baptiser que ceux qui avaient l'âge de raison.

aura souillé le sang de l'alliance, dans lequel il a été sanctifié par le baptême? 2° Parce que le baptême efface les péchés passés, mais non les péchés futurs. Par conséquent plus le baptême est différé et plus il efface de péchés. Il semble donc qu'on doive le différer longtemps.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eccli.* v, 8) : *Ne tardez pas de vous convertir au Seigneur et ne différez pas de jour en jour.* Or, ceux qui sont régénérés dans le Christ par le baptême se convertissent parfaitement à Dieu. On ne doit donc pas différer le baptême de jour en jour.

CONCLUSION. — Les enfants doivent être baptisés immédiatement à cause du danger de mort ; les adultes ne doivent pas l'être immédiatement, mais à une certaine époque, à moins qu'ils ne soient parfaitement instruits dans la foi ou qu'ils ne soient évidemment en danger de mort.

Il faut répondre qu'à cet égard il faut distinguer si ceux qui doivent être baptisés sont des enfants ou des adultes. Car si ce sont des enfants on ne doit pas différer le baptême (1) : 1° parce qu'on n'attend pas en eux une instruction plus grande ou une conversion plus parfaite ; 2° à cause du danger de mort, parce qu'on ne peut pas leur venir en aide par un autre remède que par le sacrement de baptême (2). Mais on peut subvenir aux adultes par le seul désir du baptême, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi on ne doit pas leur conférer le sacrement de baptême aussitôt qu'ils sont convertis, mais il faut le différer jusqu'à un certain temps (3) : 1° Pour que l'Eglise prenne ses précautions, afin qu'elle ne soit pas trompée en conférant ce sacrement à des personnes qui s'en approcheraient avec dissimulation, d'après ces paroles (I. Joan. IV, 1) : *Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits s'ils sont de Dieu.* On soumet ceux qui s'approchent du baptême à cette épreuve, quand on examine leur foi et leurs mœurs pendant un certain temps. 2° Ce retard est nécessaire dans l'intérêt de ceux qui sont baptisés ; parce qu'ils ont besoin d'un certain espace de temps, pour s'instruire pleinement de la foi et s'exercer à l'égard de ce qui appartient à la vie chrétienne. 3° C'est nécessaire par respect pour le sacrement, puisque par là même qu'on ne baptise que dans les principales fêtes, à Pâques et à la Pentecôte, on reçoit ce sacrement avec plus de dévotion. — Mais on ne doit pas différer le baptême dans deux circonstances : 1° Quand ceux qui doivent être baptisés se montrent parfaitement instruits dans la foi et aptes à recevoir ce sacrement. C'est ainsi que Philippe baptisa immédiatement l'eunuque, comme on le voit (*Act.* VIII) et que saint Pierre baptisa Corneille et ceux qui étaient avec lui (*Act.* x). 2° Dans le cas d'infirmité ou de danger de mort. D'où le pape saint Léon dit (*ubi suprà*, cap. 6) : Ceux que la nécessité de la mort, d'une maladie, d'un siége, d'une persécution et d'un naufrage presse, doivent être baptisés en tout temps. — Toutefois si quelqu'un est prévenu par la mort sans avoir pu recevoir le sacrement, pendant qu'il attend le temps déterminé par l'Eglise ; il est sauvé, quoiqu'il le soit par le feu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Mais il pèche, s'il diffère de recevoir le baptême au delà du temps fixé par l'Eglise, à

(1) Il y a certainement péché mortel à différer le baptême pendant un mois ; il suffit même de quinze jours, si on n'a pas de raisons légitimes, et il y a même des docteurs qui prétendent que c'est une faute grave d'attendre au delà de huit jours. Voyez saint Liguori, lib. VI, n° 118.

(2) Cajétan avait prétendu, avec Gerson et quelques autres théologiens catholiques, que les enfants pouvaient être sauvés, par là même que leurs parents avaient conçu le désir qu'ils fussent baptisés. Mais saint Pie V a fait effacer cette opinion de Cajétan de ses commentaires sur saint Thomas, comme étant peu conforme à la foi.

(3) Un curé ne doit baptiser un adulte qu'après en avoir donné avis à l'ordinaire pour se conformer ensuite à ce qui lui sera prescrit. Voyez à cet égard ce que dit le *Rituel romain*.

moins que ce ne soit pour une cause nécessaire et d'après la permission de ses supérieurs ecclésiastiques. Mais cependant ce péché peut être effacé avec les autres par la contrition qui vient après et qui tient lieu du baptême, comme nous l'avons dit (*in corp.* et art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce décret du pape saint Léon sur les deux époques que l'on doit observer pour le baptême doit s'entendre des adultes, et il faut excepter le danger de mort, qui est toujours à craindre pour les enfants, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que ceci a été établi à l'égard des juifs pour la plus grande sûreté de l'Eglise, dans la crainte qu'ils ne corrompissent la foi des simples, s'ils n'étaient pleinement convertis; et cependant, comme ce concile l'ajoute lui-même, si pendant le temps prescrit l'un d'eux se trouvait dangereusement malade, on devrait le baptiser.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême n'éloigne pas seulement les péchés passés par la grâce qu'il confère, mais il empêche encore de tomber dans les péchés à venir. Or, on doit principalement désirer que les hommes ne pèchent pas (1), en second lieu qu'ils pèchent plus légèrement, ou bien que leurs péchés soient effacés, d'après ces paroles (I. Joan. II, 1) : *Mes petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez point ; que si néanmoins quelqu'un pèche, nous avons pour avocat auprès du Père, Jésus-Christ qui est juste, et c'est lui qui est la victime de propitiation pour nous.*

ARTICLE IV. — LES PÉCHEURS DOIVENT-ILS ÊTRE BAPTISÉS?

1. Il semble que les pécheurs doivent être baptisés. Car il est dit (Zach. XIII, 1) : *En ce jour-là il y aura une fontaine ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour y laver les souillures du pécheur et de la femme impure;* ce qui s'entend des fonts baptismaux. Il semble donc que le sacrement de baptême doive être aussi conféré aux pécheurs.

2. Le Seigneur dit (Matth. IX, 12) : *Ceux qui se portent bien n'ont pas besoin de médecin, il n'y a que ceux qui se portent mal.* Or, ceux qui se portent mal sont les pécheurs. Par conséquent, puisque le baptême est la médecine qu'emploie le médecin spirituel qui est le Christ, il semble qu'on doive conférer ce sacrement aux pécheurs.

3. On ne doit soustraire aux pécheurs aucun secours. Or, les pécheurs baptisés sont aidés spirituellement par le caractère baptismal, puisqu'il est une disposition à la grâce. Il semble donc qu'on doive conférer le sacrement de baptême aux pécheurs.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Tract.* LXXII *in Joan.* implic. a med. sed expressè *Serm.* XV *de Verb. apost.* cap. 11) : Celui qui vous a créé sans vous ne vous justifiera pas sans vous. Or, quand le pécheur est mal disposé, il ne coopère pas avec Dieu, et même il fait plutôt le contraire. C'est donc en vain qu'on baptiserait quelqu'un qui serait mal disposé, car il ne serait pas pour cela justifié.

CONCLUSION. — On ne doit pas baptiser les pécheurs qui ont la volonté de pécher et le dessein de persévérer dans leurs fautes, puisqu'ils ne peuvent être unis au Christ et purifiés de leur péché; mais on doit le conférer aux autres qui ont la tache du péché et qui sont passibles de la peine qu'il mérite.

Il faut répondre qu'on peut être appelé pécheur de deux manières : 1° A

(1) Le concile de Trente a formellement condamné ceux qui prétendaient qu'on ne devait être baptisé qu'à l'âge où l'a été Notre-Seigneur, ou qui voulaient qu'on attendît à la fin de sa vie : *Si quis dixerit neminem esse baptizandum, nisi eâ ætate, quâ Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo; anathema sit.*

cause de la tache et de la peine qu'on a méritée. Le sacrement de baptême doit être conféré à ces pécheurs, puisque c'est pour eux spécialement qu'il a été établi afin d'effacer les souillures du péché, d'après ces paroles de saint Paul qui dit (*Ephes.* v, 26) que *le Christ purifie l'Eglise par l'eau où elle est lavée et par la parole de vie.* 2° On peut appeler pécheur celui qui a la volonté de pécher et qui est résolu à rester dans son péché. On ne doit pas conférer le sacrement de baptême à ces pécheurs : 1° Parce que par le baptême les hommes sont incorporés au Christ, suivant ce passage de l'Apôtre (*Gal.* iii, 37) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* Or, tant qu'on a la volonté de pécher, on ne peut être uni au Christ, car il est dit (II. *Cor.* vi, 14) : *Qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité?* C'est ce qui fait observer à saint Augustin (*Lib. de pœnit.* cap. 2) qu'aucun individu qui est l'arbitre de sa volonté ne peut commencer une vie nouvelle, s'il ne se repent de sa vie ancienne. 2° Parce que dans les œuvres du Christ et de l'Eglise, il ne doit rien y avoir qui soit fait en vain. Or, ce qui n'arrive pas à la fin à laquelle on le destine est une chose vaine. Et comme celui qui a la volonté de pécher ne peut être simultanément purifié du péché ; ce qui est le but du baptême ; parce qu'alors ce serait supposer simultanément des choses contradictoires, il s'ensuit qu'il est inutile de le baptiser. 3° Parce que dans les signes sacramentels il ne doit point y avoir de fausseté. Or, un signe auquel la chose signifiée ne répond pas est un signe faux. Ainsi celui qui se présente au baptême pour y être purifié indiquant par là qu'il se dispose à recevoir l'ablution intérieure, et cette disposition n'existant pas dans celui qui a la ferme résolution de persister dans son péché, il s'ensuit évidemment qu'on ne doit pas lui conférer le baptême (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage doit s'entendre des pécheurs qui ont la volonté de quitter le péché.

Il faut répondre au *second*, que le médecin spirituel, c'est-à-dire le Christ, opère de deux manières : 1° intérieurement par lui-même ; de la sorte il prépare la volonté de l'homme à vouloir le bien et à haïr le mal ; 2° il opère par ses ministres en appliquant les sacrements extérieurement. Et il opère ainsi en perfectionnant extérieurement ce qu'il a commencé (2). C'est pourquoi on ne doit administrer le sacrement de baptême qu'à celui en qui l'on remarque un signe de conversion intérieure (3); comme on n'administre à un malade une médecine corporelle qu'autant qu'on voit en lui un mouvement vital de la nature.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême est le sacrement de la foi Or, la foi informe ne suffit pas au salut et elle n'en est pas le fondement, mais il n'y a que la foi formée qui opère par l'amour, comme le di saint Augustin (*Lib. de fid. et oper.* cap. 16). Ainsi le sacrement de baptêm ne peut pas sauver celui qui a la volonté de pécher, puisque cette volont exclut la forme de la foi. On ne doit pas non plus disposer quelqu'un à l grâce en imprimant sur lui le caractère baptismal, tant qu'on voit en lu la volonté de pécher, parce que Dieu ne contraint personne à être ver tueux, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. ii, cap. 30).

(1) Le concile de Trente enseigne expressément que la pénitence est nécessaire aux pécheurs qui se présentent au baptême (sess. XIV, cap. 1) : *Fuit quidem pœnitentia necessaria illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate abjectâ et eliminatâ, tantam Dei offensionem cum peccati odio pio animi dolore detestarentur.*

(2) Intérieurement.

(3) Quand il s'agit d'un adulte, indépendamm de la science suffisante et de la volonté de recev le baptême, on exige encore la contrition de fautes, avec un commencement d'amour de Di

ARTICLE V. — DOIT-ON IMPOSER DES ŒUVRES SATISFACTOIRES AUX PÉCHEURS QUI SONT BAPTISÉS (1)?

1. Il semble que l'on doive imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs qui sont baptisés. Car il semble appartenir à la justice de Dieu que l'on soit puni pour tout péché, d'après ces paroles (*Eccl.* ult. 14) : *Toutes les actions que l'on fait, Dieu les soumettra à son jugement.* Or, les œuvres satisfactoires sont imposées aux pécheurs en punition de leurs péchés passés. Il semble donc que des œuvres satisfactoires doivent être imposées aux pécheurs qui sont baptisés.

2. Les pécheurs récemment convertis s'exercent à la justice par des œuvres satisfactoires, et ces œuvres leur évitent l'occasion de pécher; car la satisfaction a pour but de détruire les causes des péchés et de les empêcher de se reproduire. Or, ce double secours est principalement nécessaire à ceux qui viennent d'être baptisés. Il semble donc qu'on doive leur imposer des œuvres satisfactoires.

3. L'homme ne doit pas moins satisfaire à Dieu qu'au prochain. Or, on enjoint à ceux qui viennent d'être baptisés de satisfaire au prochain, dans le cas où ils lui ont fait du tort. On doit donc aussi leur enjoindre de satisfaire à Dieu par des œuvres de pénitence.

Mais c'est le *contraire.* Sur ces paroles (*Rom.* XI) : *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir*, saint Ambroise dit : La grâce de Dieu dans le baptême ne demande ni gémissement, ni plainte, ni aucune action semblable, mais elle ne demande que la foi et elle nous pardonne tout gratuitement.

CONCLUSION. — On ne doit enjoindre aucune œuvre de satisfaction à celui qui est baptisé, puisque la passion et la mort du Christ auquel l'homme est incorporé par le baptême, ont pleinement satisfait pour les péchés de tout le monde.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VI, 3) : *Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort; car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché*, de manière que l'homme est incorporé à la mort du Christ par le baptême. Or, il a été évident d'après ce que nous avons dit (quest. XLVIII et XLIX) que la mort du Christ a suffisamment satisfait non-seulement *pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier*, comme le dit saint Jean (I. Joan. II, 5). C'est pourquoi il n'y a pas de satisfaction à enjoindre à celui qui est baptisé pour ses péchés quels qu'ils soient. Car ce serait faire injure à la passion et à la mort du Christ, comme si elles ne suffisaient pas pour satisfaire pleinement pour les péchés de ceux qui sont baptisés.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* I *de Bapt. parvulor.* seu *de peccat. merit. et remiss.* cap. 26), le baptême sert à incorporer au Christ ceux qui sont baptisés comme ses membres. Par conséquent la peine du Christ a été satisfactoire pour les péchés de ceux qui sont baptisés, comme la peine d'un membre peut être satisfactoire pour le péché d'un autre membre. C'est ce qui a fait dire au prophète (Is. LIII, 4) : *Il s'est véritablement chargé de nos maladies, et il a porté nos douleurs.*

Il faut répondre au *second*, que ceux qui viennent d'être baptisés (2) doivent s'exercer à la justice, non par des œuvres pénales, mais par des

(1) Le concile de Florence s'exprime ainsi sur cette question : *Hujus sacramenti effectus est remissio omnis culpæ originalis et actualis; omnis quoque pœna quæ pro ipsâ culpâ debetur. Propterеâ baptizatis nulla pro peccatis præteritis injungenda est satisfactio.*

(2) Pendant le catéchuménat, on les exerce à des œuvres plus pénibles, pour détruire en eux leurs vices, redresser leurs habitudes mauvaises et leur en faire prendre de bonnes.

œuvres faciles, afin qu'après avoir d'abord été nourris de lait, ils s'élèvent à quelque chose de plus parfait, comme le dit la glose (*ord.* implic.) sur ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXXX) : *Sicut ablactatus est super matre suâ.* Ainsi le Seigneur a exempté du jeûne ses disciples qui venaient de se convertir, comme on le voit (Matth. IX). C'est ce qu'exprime saint Pierre en cet endroit (I. Petr. II, 2) : *Comme des enfants nouvellement nés, désirez ardemment le lait spirituel et pur, afin qu'il vous fasse croître pour le salut.*

Il faut répondre au *troisième*, que restituer au prochain le bien qu'on lui a ravi injustement et lui donner satisfaction pour le tort qu'on lui a causé, c'est cesser de pécher, puisqu'il y a péché à garder ce qui est à autrui et à ne pas apaiser le prochain qu'on a lésé. C'est pourquoi on doit enjoindre aux pécheurs baptisés de satisfaire au prochain, afin que par là ils cessent de pécher ; mais on ne doit pas leur imposer de peine pour leurs péchés passés.

ARTICLE VI. — LES PÉCHEURS QUI S'APPROCHENT DU BAPTÊME SONT-ILS TENUS DE CONFESSER LEURS PÉCHÉS (1)?

1. Il semble que les pécheurs qui se présentent au baptême soient tenus de confesser leurs péchés. Car il est dit (Matth. III, 6) : que *Jean en baptisait beaucoup dans le Jourdain et qu'ils confessaient leurs péchés.* Or, le baptême du Christ est plus parfait que celui de Jean. Il semble donc qu'à plus forte raison ceux qui doivent recevoir le baptême du Christ soient tenus de confesser leurs péchés.

2. Le Sage dit (*Prov.* XXVIII, 13) : *Celui qui cache ses crimes ne rentre pas dans la droite voie, mais celui qui les confesse et qui les quitte obtient miséricorde.* Or, il y en a qu'on baptise pour qu'ils obtiennent miséricorde de leurs péchés. Par conséquent il faut que ceux qui doivent être baptisés confessent leurs péchés.

3. La pénitence est requise avant le baptême, d'après ces paroles (*Act.* II, 39) : *Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé.* Or, la confession est une partie de la pénitence. Il semble donc que la confession des péchés soit requise avant le baptême.

Mais c'est le *contraire.* La confession des péchés doit se faire avec larmes : car saint Augustin dit (alius auctor, *Lib. de verâ et falsâ pœnitentiâ,* cap. 14) : Toutes ces différentes circonstances doivent être confessées et pleurées. Or, comme le dit saint Ambroise (alius auctor, sup. illud *Rom.* XI : *Sine pœnitentia sunt dona Dei*), la grâce de Dieu ne demande dans le baptême ni gémissements, ni larmes. On ne doit donc pas exiger la confession des péchés de ceux qui doivent être baptisés.

CONCLUSION. — Puisque la confession des péchés appartient au sacrement de pénitence, il ne faut pas que ceux qui se présentent au baptême confessent leurs péchés à un prêtre, mais ils ne doivent les confesser qu'à Dieu, en y pensant et en les pleurant intérieurement.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de confession des péchés : 1° l'une intérieure que l'on fait à Dieu. Cette confession est requise avant le baptême; c'est-à-dire, qu'il faut que l'homme pense à ses péchés et les déplore; car il ne peut commencer une vie nouvelle, s'il ne se repent de sa vie ancienne, selon la remarque de saint Augustin (*Lib. de pœnit.* hom. ult. inter L, cap. 2). 2° L'autre est la confession extérieure des péchés que l'on fait à un prêtre. Cette confession n'est pas exigée avant le baptême : 1° Parce que cette confession se rapportant à la personne du ministre, appartient

(1) On ne peut recevoir aucun sacrement avant le baptême. C'est ce qui fait dire au pape Eugène IV : *Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitæ spiritualis janua est.*

au sacrement de pénitence qui n'est pas exigé avant le baptême, parce que le baptême est la porte de tous les sacrements. 2° Parce que la confession extérieure que l'on fait à un prêtre a pour but que le prêtre absolve de ses péchés celui qui se confesse et qu'il lui impose des œuvres satisfactoires. Or, on ne doit pas imposer ces œuvres à ceux qui sont baptisés, comme nous l'avons dit (art. préc.), et ceux qui sont baptisés n'ont pas besoin non plus de la rémission des péchés que l'on obtient par les clefs de l'Eglise, puisque tous leurs fautes leur sont remises par le baptême. 3° Parce que cette confession particulière faite à un homme est une chose pénible à cause de l'humiliation de celui qui la fait. Et comme on n'impose à ceux qui sont baptisés aucune peine extérieure, il s'ensuit qu'on n'exige pas d'eux une confession spéciale de leurs péchés. Mais il suffit de la confession générale qu'ils font quand, selon le rite de l'Eglise, ils renoncent à Satan et à toutes ses pompes. C'est ainsi, dit la glose (*ord.* sup. illud : *Ut baptizarentur ab eo.* Matth. III), que le baptême de Jean donnait l'exemple à ceux qui devaient être baptisés de confesser leurs péchés et de promettre une vie meilleure. Cependant si ceux qui doivent être baptisés voulaient confesser leurs péchés par dévotion, on devrait entendre leur confession (1), non pour leur imposer une satisfaction, mais pour leur donner une règle de vie spirituelle qui les empêchât de tomber dans leurs fautes accoutumées.

Il faut répondre au *premier* argument, que le baptême de Jean ne remettait pas les péchés, mais qu'il était un baptême de pénitence. C'est pourquoi ceux qui se présentaient à ce baptême confessaient avec raison leurs péchés, pour qu'on leur déterminât une pénitence selon la nature de leurs fautes. Mais le baptême du Christ existant sans la pénitence extérieure, comme le dit saint Ambroise (*loc. sup. cit.*), il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *second*, qu'il suffit pour ceux que l'on baptise qu'ils se confessent intérieurement à Dieu, et qu'ils fassent une confession générale extérieure pour qu'ils soient dirigés et qu'ils obtiennent miséricorde; mais une confession spéciale extérieure n'est pas nécessaire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la confession est une partie de la pénitence sacramentelle, qui n'est pas requise avant le baptême (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), au lieu que la vertu de la pénitence intérieure est nécessaire.

ARTICLE VII. — DE LA PART DE CELUI QUI EST BAPTISÉ L'INTENTION DE RECEVOIR LE SACREMENT DE BAPTÊME EST-ELLE NÉCESSAIRE (3)?

1. Il semble que de la part de celui qui est baptisé l'intention de recevoir le sacrement de baptême ne soit pas nécessaire. Car celui qui est baptisé est passif dans le sacrement. Or, l'intention n'est pas requise du côté du patient, mais du côté de l'agent. Il semble donc que par rapport à celui qui est baptisé l'intention de recevoir le baptême ne soit pas nécessaire.

2. Si l'on omet ce qui est requis pour le baptême, on doit le recommencer; comme quand on omet l'invocation de la Trinité, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXVI, art. 6). Or, on ne voit pas qu'on doive baptiser de

(1) Cette confession ne serait pas sacramentelle.

(2) Le sacrement de pénitence n'a été institué que pour remettre les péchés commis après le baptême, d'après cette décision du concile de Trente (sess XIV, can. 1) : *Si quis dixerit, in catholicâ Ecclesiâ pœnitentiam non esse verè et propriè sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis à Christo Domino institutum : anathema sit.*

(3) Cet article est une réfutation indirecte de l'erreur des cérinthiens, des marcionites et des cataphrygiens, qui pensaient que l'on devait baptiser ceux qui étaient morts sans baptême, ou que l'on pouvait baptiser pour eux d'autres personnes vivantes.

nouveau quelqu'un, parce qu'il n'a pas eu l'intention de recevoir ce sacrement; autrement, puisqu'on n'a pas de preuve de l'intention qu'a eue celui qui a reçu le baptême, tout le monde pourrait demander à être baptisé de nouveau pour défaut d'intention. Il ne semble donc pas que l'intention soit requise de la part de celui qui est baptisé pour recevoir le sacrement.

3. On baptise pour effacer le péché originel. Or, le péché originel se contracte sans l'intention de celui qui naît. Par conséquent il semble que le baptême ne requiert pas d'intention de la part de celui qui est baptisé.

Mais c'est le *contraire*. D'après le rite de l'Eglise, ceux qui doivent être baptisés déclarent qu'ils demandent de l'Eglise le baptême; et par là ils font connaître l'intention qu'ils ont de le recevoir.

CONCLUSION. — Puisque par le baptême nous mourons à la vie ancienne, et nous en commençons une nouvelle, il est nécessaire que celui qu'on baptise ait l'intention de recevoir le baptême qui est le commencement d'une vie nouvelle.

Il faut répondre que par le baptême on meurt à la vie ancienne du péché et on commence une vie nouvelle, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VI, 4) : *Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché, afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions de même dans une vie nouvelle.* C'est pourquoi, d'après saint Augustin (hom. ult. inter L, cap. 2), comme il faut dans celui qui a le libre arbitre la volonté de se repentir de son ancienne vie, pour qu'il meure à cette vie de péché; de même il faut qu'il ait la volonté de commencer une vie nouvelle, dont la réception elle-même du sacrement est le commencement. C'est pourquoi de la part de celui qui est baptisé la volonté ou l'intention de recevoir le sacrement est requise.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la justification qui est produite par le baptême on n'est pas passif par contrainte, mais on l'est volontairement. C'est pourquoi on exige de celui qui est baptisé l'intention de recevoir ce qu'on lui donne.

Il faut répondre au *second*, que si un adulte n'avait pas eu l'intention de recevoir le sacrement, on devrait le rebaptiser. Mais si la chose n'était pas certaine, on devrait dire : *Si tu n'es pas baptisé, je te baptise.*

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême a pour but d'effacer non-seulement le péché originel, mais encore les péchés actuels qui sont produits par la volonté et l'intention.

ARTICLE VIII. — LA FOI EST-ELLE NÉCESSAIRE DE LA PART DE CELUI QUI EST BAPTISÉ (1)?

1. Il semble que la foi soit nécessaire de la part de celui qui est baptisé. Car le sacrement de baptême a été établi par le Christ. Or, le Christ en donnant la forme du baptême met la foi avant lui, car il dit (Marc. ult. 19) : *Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé.* Il semble donc que si l'on n'a pas la foi, on ne puisse recevoir le sacrement de baptême.

2. Dans les sacrements de l'Eglise on ne fait rien en vain. Or, d'après le rite de l'Eglise, on interroge sur sa foi celui qui se présente pour être baptisé, puisqu'on lui demande : *Croyez-vous en Dieu le Père?* etc. Il semble donc que la foi soit requise pour le baptême.

3. On requiert pour le baptême l'intention de recevoir ce sacrement. Or, on ne peut avoir cette intention, si l'on n'a une foi droite; puisque le baptême

(1) Le droit canon s'exprime ainsi de la manière la plus formelle (cap. *Sicut in sacramentis, De consecr.* dist. 4) : *Non interest, cùm de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus ille, qui accipit sacramentum : interest quidem plurimùm ad salutis viam, sed ad sacramenti quæstionem nihil interest.*

est le sacrement de la foi véritable. Car c'est par lui qu'on est incorporé au Christ, comme le dit saint Augustin (*Lib.* I *de Bapt. parv.* seu *de peccat. merit. et remiss.* cap. 26), et on ne peut être incorporé au Christ sans la vraie foi, d'après l'Apôtre qui dit (*Ephes.* III, 17) : que *le Christ habite dans nos cœurs par la foi.* Il semble donc que celui qui n'a pas la vraie foi ne puisse recevoir le sacrement de baptême.

4. L'infidélité est le péché le plus grave, comme nous l'avons vu (2ª 2ᵉ, quest. X, art. 3). Or, ceux qui restent dans le péché ne doivent pas être baptisés. On ne doit donc pas non plus baptiser ceux qui persévèrent dans l'infidélité.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire écrivant à l'évêque Quirin dit (in *Regist.* lib. IX, epist. 61) : Les antiques traditions de nos pères nous apprennent que ceux qui sont baptisés parmi les hérétiques, au nom de la Trinité, quand ils reviennent à la sainte Eglise sont reçus dans son sein par l'onction du saint chrême, ou l'imposition des mains, ou la seule profession de foi. Or, il n'en serait pas ainsi, si la vraie foi était nécessaire au baptême. Elle n'est donc pas requise nécessairement pour qu'on reçoive ce sacrement.

CONCLUSION. — La foi est nécessaire dans celui qui reçoit le baptême pour qu'il obtienne la grâce attachée à ce sacrement, mais elle n'est pas nécessaire pour qu'il en ait le caractère.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXII, art. 9, et quest. LXVI, art. 9), le baptême produit dans l'âme deux choses : le caractère et la grâce. Par conséquent une chose est requise nécessairement pour le baptême de deux manières : 1° On peut appeler nécessaire ce sans quoi on ne peut avoir la grâce, qui est le dernier effet du sacrement. La vraie foi est ainsi requise nécessairement pour le baptême (1), parce que, comme le dit saint Paul (*Rom.* III, 22) : *La justice de Dieu est produite par la foi de Jésus-Christ.* 2° On regarde comme nécessairement requis pour le baptême ce sans quoi le caractère baptismal ne peut être imprimé. En ce sens la vraie foi n'est requise nécessairement pour le baptême, ni de la part de celui qui est baptisé, ni de la part de celui qui baptise ; pourvu que du reste on fasse toutes les autres choses qui sont nécessaires au sacrement. Car le sacrement n'est pas produit par la justice de l'homme qui donne ou qui reçoit le baptême, mais par la vertu de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur parle en cet endroit du baptême selon qu'il conduit les hommes au salut par la grâce sanctifiante ; ce qui ne peut avoir lieu sans la vraie foi. C'est pourquoi il dit expressément : *Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé.*

Il faut répondre au *second*, que l'Eglise a l'intention de baptiser les hommes, pour les délivrer du péché, d'après la pensée du prophète qui dit (Is. XXVII, 9) : *que tout le fruit qu'on se propose, c'est d'effacer le péché.* C'est pourquoi elle veut, autant qu'il est en elle, ne baptiser que ceux qui ont la foi droite, sans laquelle les péchés ne sont pas remis. C'est pour ce motif qu'elle demande à ceux qui se présentent au baptême s'ils croient. Mais si quelqu'un reçoit le baptême hors de l'Eglise sans avoir la vraie foi, il ne le reçoit pas pour son salut. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib.* IV *de bapt. cont. Donat.*) : L'Eglise comparée au paradis nous indique qu'on peut

(1) Pour que le baptême soit fructueux, non-seulement il faut l'intention de recevoir le sacrement et la vraie foi, mais il faut encore, comme nous l'avons dit, la contrition avec un commencement d'amour de Dieu quand il s'agit des adultes

recevoir son baptême hors de son sein, mais que hors d'elle personne ne peut arriver au salut de la béatitude éternelle.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui n'a pas la vraie foi sur d'autres articles peut l'avoir à l'égard du sacrement de baptême, et par conséquent rien n'empêche qu'il ne puisse avoir l'intention de recevoir ce sacrement. Si cependant à l'égard de ce sacrement il n'a pas des idées saines, il suffit pour le recevoir qu'il en ait l'intention générale, et qu'il se propose de recevoir le baptême, tel que le Christ l'a établi et que l'Eglise le confère.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme on ne doit pas conférer le baptême à celui qui ne veut pas renoncer à ses péchés ; de même on ne doit pas baptiser non plus celui qui veut rester dans son infidélité. Cependant si on les baptise, ils reçoivent l'un et l'autre le sacrement, quoiqu'ils ne le reçoivent pas pour leur salut (1).

ARTICLE IX. — LES ENFANTS DOIVENT-ILS ÊTRE BAPTISÉS (2)?

1. Il semble que les enfants ne doivent pas être baptisés. Car il faut dans celui qui est baptisé l'intention de recevoir le sacrement, comme nous l'avons dit (art. 7). Or, les enfants ne peuvent avoir cette intention, puisqu'ils n'ont pas l'usage de leur libre arbitre. Il semble donc qu'ils ne puissent recevoir le sacrement de baptême.

2. Le baptême est le sacrement de la foi, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 1). Or, les enfants n'ont pas la foi qui consiste dans la volonté de ceux qui croient, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan.* tract. XXVI, et *Lib. de prædest. sanct.* cap. 5). On ne peut pas dire non plus qu'ils soient sauvés dans la foi de leurs parents ; puisque ceux-ci sont quelquefois des infidèles, et que par conséquent ils les damneraient plutôt par leur infidélité. Il semble donc que les enfants ne puissent pas être baptisés.

3. Saint Pierre dit (I. Pet. III, 21) : que *le baptême sauve les hommes, non en purifiant la chair de ses souillures, mais en engageant l'homme à conserver sa conscience pure pour Dieu.* Or, les enfants n'ont la conscience ni bonne, ni mauvaise, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison ; et il n'est pas non plus convenable de les interroger, puisqu'ils ne comprennent pas. Ils ne doivent donc pas être baptisés.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (cap. ult. *De hier. ecclesiast.*) : Nos chefs divins, c'est-à-dire les apôtres, ont approuvé qu'on baptisât les enfants.

CONCLUSION. — On doit baptiser les enfants puisqu'ils sont souillés du péché originel, et pour qu'étant nourris dès leur enfance dans la religion chrétienne, ils y persévèrent plus sûrement.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* V, 17) : *Si à cause du péché d'un seul la mort a régné par ce seul homme*, c'est-à-dire par Adam, *à bien plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce, et des dons et de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul homme, qui est Jésus-Christ.* Or, les enfants contractent le péché originel par suite du péché d'Adam : ce qui est évident par là même qu'ils sont soumis à la

(1) Ainsi on ne pourrait pas les rebaptiser de nouveau.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des vaudois, des pétrobusiens, des anabaptistes, qui ont prétendu qu'on ne pouvait baptiser les enfants qui n'avaient pas l'usage de raison ; ce qui est contraire à toute la tradition, et ce que le concile de Trente a condamné en ces termes (sess. VII, can. 13) : *Si quis dixerit parvulos, eò quod actum credendi non habent, suscepto baptismo, inter fideles computandos non esse, ac proptereà, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut præstare omitti eorum baptisma, quam eos, non actu proprio credentes baptizari in solâ fide Ecclesiæ, anathema sit.*

mort, qui a passé par le péché du premier homme dans tous les autres, comme le dit saint Paul (*ibid.*). A plus forte raison les enfants peuvent-ils recevoir la grâce par le Christ pour régner dans la vie éternelle. Et comme le Seigneur dit lui-même (Joan. III, 5) : *Que si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu;* il s'ensuit qu'il a été nécessaire que les enfants fussent baptisés, afin que comme ils ont la damnation par Adam en naissant, de même ils arrivent au salut en renaissant par le Christ. — Il a encore été convenable qu'on baptisât les enfants, afin qu'étant nourris dès leur enfance dans les choses qui appartiennent à la vie chrétienne, ils y persévérassent plus fermement, d'après cette maxime (*Prov.* XXII, 6) : *Formez l'enfant à l'entrée de la vie, car il ne s'en éloignera point même dans sa vieillesse.* Saint Denis donne cette raison (ult. cap. *Eccles. hier.* vers. fin.).

Il faut répondre au *premier* argument, que la régénération spirituelle qui est produite par le baptême ressemble d'une certaine manière à la naissance charnelle, du moins en ceci : c'est que comme les enfants qui sont dans le sein de leur mère ne se nourrissent pas par eux-mêmes, mais sont sustentés par la nourriture de la mère; de même les enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison, étant en quelque sorte dans le sein de l'Eglise, leur mère, ne reçoivent pas le salut par eux-mêmes, mais par l'action de l'Eglise. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De peccator. merit. et remiss.* lib. I, cap. 25) : L'Eglise notre mère prête aux petits enfants sa bouche maternelle pour les pénétrer des sacrés mystères; parce qu'ils ne peuvent pas croire par leur propre cœur pour être justifiés, et qu'ils ne peuvent confesser leur foi par leur propre bouche pour être sauvés. Puis il ajoute (cap. 19) : Si on leur donne avec raison le nom de fidèles, parce qu'ils professent la foi d'une certaine manière par l'organe de ceux qui les enfantent au Christ, pourquoi ne leur donnerait-on pas le nom de pénitents, puisqu'ils renoncent au démon et au siècle par la bouche de ces mêmes personnes. Pour la même raison, on peut dire qu'ils ont l'intention d'être baptisés, non par l'acte de leur propre volonté, puisque quelquefois ils s'y opposent et qu'ils pleurent, mais par l'acte de ceux qui les présentent au baptême.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin écrivant à l'évêque Boniface (*Cont. duas epist. Pelag.* lib. I, cap. 22), dans l'Eglise du Sauveur les petits enfants croient par les autres, comme ils ont contracté d'après les autres les péchés qui sont remis dans le baptême (1). Ils n'en sont pas moins sauvés quoique leurs parents soient des infidèles, parce que, comme l'observe le même docteur dans une de ses lettres au même évêque (*Epist.* XCVIII) : Les enfants sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle, moins par ceux qui les portent entre leurs bras (quoiqu'ils le soient aussi par ceux-là mêmes lorsqu'ils sont de véritables chrétiens) que par toute la société des saints et des fidèles. Car il faut comprendre qu'ils sont présentés par tous ceux qui sont contents qu'ils le soient, et dont la charité contribue à les mettre en union avec l'Esprit-Saint. Mais l'infidélité des parents ne nuit point aux enfants, quand même ils s'efforceraient de les faire participer aux sacrifices des démons après le baptême; parce que, comme le dit saint Augustin (*ibid.*), un enfant, après avoir été engendré par la volonté charnelle des autres, et après avoir été une fois régénéré par une volonté étrangère et spirituelle, ne peut plus contracter aucun péché par la volonté d'autrui, si la sienne n'y consent. Car *l'âme du père*

(1) C'est la double application de la grande loi de la solidarité.

est à moi ainsi que l'âme du fils, dit Dieu par le prophète (Ezech. XVIII, 4), *et celle qui aura péché mourra.* Ce qui fait que l'âme a reçu d'Adam une tache qui ne peut être effacée que par la grâce du sacrement, c'est qu'elle n'était point encore vivante séparée de lui, quand il a commis son péché. Ainsi la foi d'une personne, et même de toute l'Eglise, sert aux petits enfants par l'opération de l'Esprit-Saint, qui unit l'Eglise et qui communique les biens de l'un à un autre.

Il faut répondre au *troisième,* que comme l'enfant, quand on le baptise, ne croit pas par lui-même, mais par les autres; de même on ne l'interroge pas par lui-même, mais par les autres; et ceux qui sont interrogés confessent la foi de l'Eglise au nom de l'enfant, qui y est uni par le sacrement de la foi. Par la grâce sanctifiante, l'enfant reçoit en lui-même une conscience qui est pure; cette grâce n'est pas actuelle (1), mais habituelle.

ARTICLE X. — DOIT-ON BAPTISER LES ENFANTS DES JUIFS OU DES AUTRES INFIDÈLES MALGRÉ LEURS PARENTS (2)?

1. Il semble qu'on doive baptiser les enfants des juifs ou des autres infidèles malgré leurs parents. Car on doit plutôt venir en aide à l'homme contre le danger de la mort éternelle que contre celui de la mort temporelle. Or, on doit venir en aide à un enfant qui serait exposé au péril de la mort temporelle, quand même ses parents s'y opposeraient par malice. A plus forte raison doit-on venir en aide aux enfants des infidèles, en les délivrant par le baptême du danger de la mort éternelle, même malgré leurs parents.

2. Les enfants des serfs sont serfs et sous la puissance de leurs seigneurs. Or, les juifs sont les serfs des rois et des princes, et il en est de même de tous les autres infidèles. Les princes peuvent donc sans injustice faire baptiser les enfants des juifs et des autres serfs qui sont infidèles.

3. Tout homme appartient à Dieu, d'où lui vient son âme, plus qu'à son père charnel, dont il tient son corps. Il n'est donc pas injuste que les petits enfants des infidèles soient enlevés à leurs parents charnels et consacrés à Dieu par le baptême.

Mais c'est le *contraire.* Ainsi il est dit (*Decret.* dist. XLV, cap. 5, et *Conc. Tolet.* IV, can. 57) : A l'égard des juifs, le saint concile ordonne qu'on ne fasse violence à personne pour l'obliger à croire; car on ne doit pas sauver ces hommes malgré eux, mais il faut qu'ils le soient volontairement pour que la forme de la justice soit entière.

CONCLUSION. — Les enfants des infidèles étant confiés aux soins de leurs parents avant qu'ils n'aient l'usage du libre arbitre, on ne doit pas alors les baptiser malgré ces derniers; mais quand ils ont l'usage du libre arbitre et qu'ils sont maîtres d'eux-mêmes pour les choses divines, on peut avec raison les engager et les exciter à recevoir le baptême.

Il faut répondre que les enfants des infidèles ont l'usage du libre arbitre ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, par rapport à ce qui est de droit divin ou de droit naturel, ils commencent à être maîtres d'eux-mêmes. C'est pourquoi ils peuvent de leur volonté propre, malgré leurs parents, recevoir le baptême, comme ils peuvent aussi se marier. C'est pour cela qu'on peut licitement les engager à se faire baptiser et le leur conseiller. — Mais s'ils n'ont pas l'usage du libre arbitre, de droit naturel ils sont sous la garde de leurs parents, tant qu'ils ne peuvent pourvoir à eux-mêmes. C'est pourquoi il est

(1) Elle ne peut être actuelle, car l'intelligence et la volonté ne sont pas susceptibles de recevoir son action et son mouvement.

(2) Saint Thomas a traité déjà cette question 2ª 2ª, quest. X, art. 12. Voyez le tome IV, pages 105 et suiv.

dit des enfants des anciens qu'ils étaient sauvés dans la foi de leurs parents. C'est pour cela qu'il serait contraire à la justice naturelle que ces enfants fussent baptisés malgré leurs parents, comme si l'on baptisait quelqu'un qui a l'usage de raison malgré lui. D'ailleurs il serait dangereux de baptiser ainsi les enfants des infidèles, parce qu'ils retourneraient facilement à leur infidélité par l'affection naturelle qu'ils ont pour leurs parents. C'est pour ce motif que l'Eglise n'a pas coutume de baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne doit pas délivrer quelqu'un de la mort corporelle contre le droit civil; par exemple, si quelqu'un est condamné à mort par son juge, personne ne doit l'arracher à la mort violemment. On ne doit donc pas non plus aller contre le droit naturel, par lequel le fils est placé sous la tutelle du père, dans le but de le délivrer du danger de la mort éternelle.

Il faut répondre au *second*, que les juifs sont les serfs des princes d'après la servitude civile qui n'exclut pas l'ordre du droit naturel ou divin.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme se rapporte à Dieu par la raison, au moyen de laquelle il peut le connaître. Ainsi l'enfant, avant d'avoir l'usage de raison, est, d'après l'ordre naturel, mis en rapport avec la raison de ses parents, sous la tutelle desquels la nature le place, et c'est d'après leur disposition qu'on doit le traiter relativement aux choses divines.

ARTICLE XI. — LES ENFANTS QUI SONT DANS LE SEIN DE LEUR MÈRE DOIVENT-ILS ÊTRE BAPTISÉS?

1. Il semble que les enfants qui sont dans le sein de leur mère puissent être baptisés. Car le don du Christ est plus efficace pour le salut que le péché d'Adam pour la damnation, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* v). Or, les enfants sont damnés dans le sein de leur mère à cause du péché d'Adam. A plus forte raison peuvent-ils être sauvés par le don du Christ, qui est produit par le baptême. Les enfants qui sont dans le sein de leur mère peuvent donc être baptisés.

2. L'enfant qui est dans le sein de sa mère paraît être quelque chose d'elle. Or, en baptisant la mère, on baptise tout ce qui est en elle et qui lui appartient. Il semble donc qu'en baptisant la mère on baptise l'enfant qui est dans son sein.

3. La mort éternelle est pire que la mort corporelle. Or, de deux maux on doit choisir le moindre. Si donc l'enfant qui est dans le sein de sa mère ne peut être baptisé, il serait mieux qu'on ouvrît le sein de la mère et qu'on le baptisât après l'en avoir tiré de force, plutôt que de laisser mourir l'enfant sans baptême, pour être damné éternellement.

4. Il arrive quelquefois qu'il n'y a qu'une partie de l'enfant qui sort d'abord. Ainsi il est dit (*Gen.* XXXVIII, 27) : *que Thamar étant en couche, l'un des deux enfants passa la main, et que la sage-femme la prit et y lia un ruban d'écarlate, en disant* : *celui-ci sort le premier. Mais cet enfant ayant retiré sa main, ce fut son frère qui sortit.* Or, quelquefois dans ce cas il y a danger de mort. Il semble donc que cette partie doive être baptisée, l'enfant étant encore dans le sein de sa mère.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Epist.* CCLXXXVII *ad Dardan.*) : On ne renaît pas, si on ne naît d'abord. Or, le baptême est une régénération spirituelle. On ne doit donc pas être baptisé avant qu'on ne soit né.

CONCLUSION. — Puisque le corps de l'enfant qui est dans le sein de sa mère ne peut recevoir l'ablution de l'eau, il est évident que l'enfant ne peut pas être ainsi baptisé.

Il faut répondre qu'il est nécessaire pour le baptême que le corps de celui

qui doit être baptisé soit lavé par l'eau de quelque manière, puisque le baptême est une ablution, comme nous l'avons dit (quest. LXVI, art. 1). Or, le corps de l'enfant, avant qu'il soit sorti du sein de sa mère, ne peut recevoir l'ablution de l'eau d'aucune manière; à moins que par hasard on ne dise que l'ablution baptismale qui lave le corps de la mère n'arrive à l'enfant qui est dans son sein. Mais cela est impossible, soit parce que l'âme de l'enfant que le baptême doit sanctifier est distincte de l'âme de la mère; soit parce que son corps qui est animé est déjà formé et par conséquent distinct aussi de celui de sa mère; et c'est pour cela que le baptême que la mère reçoit ne rejaillit pas sur l'enfant qui existe dans son sein. C'est ce qui fait dire à saint Augustin contre Julien (lib. IV, cap. 14) : Si ce qui est conçu dans la mère appartient à son corps de telle sorte qu'on le considère comme une de ses parties, on ne baptiserait pas un enfant, dont la mère l'aurait été dans un danger de mort pressant, lorsqu'elle le portait dans son sein. Mais puisqu'on baptise néanmoins l'enfant, il est donc manifeste qu'il n'appartenait pas au corps de sa mère, lorsqu'il était dans son sein. Par conséquent il s'ensuit que les enfants qui sont dans le sein de leur mère ne peuvent être baptisés d'aucune manière (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les enfants qui sont dans le sein de leur mère n'ont pas encore vu le jour de manière à vivre avec les autres hommes. Ainsi ils ne peuvent pas être soumis à l'action des hommes de telle sorte qu'ils reçoivent les sacrements par leur ministère pour être sauvés. Mais ils peuvent être soumis à l'opération de Dieu en qui ils vivent, de manière à obtenir ainsi leur sanctification par un privilége de la grâce, comme on le voit à l'égard de ceux qui ont été sanctifiés dans le sein de leur mère.

Il faut répondre au *second*, qu'un membre intérieur de la mère est quelque chose d'elle par continuité et par l'union naturelle de la partie avec le tout; tandis que l'enfant qui est dans son sein est quelque chose d'elle par suite du lien qui unit l'un à l'autre deux corps bien distincts. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on *ne doit pas faire le mal pour que le bien arrive*, selon la pensée de saint Paul (*Rom.* III, 8). C'est pourquoi on ne doit pas tuer la mère pour baptiser l'enfant. Si cependant la mère mourait et que l'enfant fût vivant dans son sein, on devrait l'ouvrir pour baptiser l'enfant (2).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on doit attendre que l'enfant soit totalement sorti du sein de la mère pour le baptiser, si la mort n'est pas imminente. Mais si la tête sort la première, comme elle est la partie où tous les sens ont leur siége, on doit le baptiser dans le cas de nécessité, et on ne doit pas le rebaptiser ensuite, s'il lui arrive de naître parfaitement. Il semble qu'on doive faire de même, quelle que soit la partie du corps qui se présente, si le danger est imminent. Mais, parce que la vie ne réside tout entière dans aucune des parties du corps comme dans la tête, il y en a qui pensent que, quelle que soit la partie du corps que l'eau ait touchée, en raison du doute, l'enfant, après qu'il est né complétement, doit être baptisé de nouveau sous cette forme : *Si tu n'es pas baptisé, je te baptise* (3).

(1) Le Rituel romain dit : *Nemo in utero matris clausus baptizari debet.* Cependant, ajoute Mgr Gousset, dans les accouchements laborieux, si on craint que l'enfant ne meure dans le sein maternel, la sage-femme ou le chirurgien doit, si on juge la chose possible, le baptiser, en faisant parvenir l'eau *quo meliori modo*, sauf à faire réitérer le baptême sous condition, si l'enfant vient à naître.

(2) Cette opération ne peut être faite que par un médecin ; si on trouve l'enfant encore vivant, on le baptise absolument ; si on doute de sa mort on le baptise conditionnellement.

(3) Le Rituel romain s'exprime ainsi à ce su-

ARTICLE XII. — LES FURIEUX ET LES FOUS DOIVENT-ILS ÊTRE BAPTISÉS (1)?

1. Il semble que les furieux et les fous ne doivent pas être baptisés. Car pour recevoir le baptême on requiert l'intention dans celui qui est baptisé, comme nous l'avons dit (art. 7 huj. quæst.). Or, les furieux et les fous ne peuvent avoir qu'une intention déréglée, puisqu'ils n'ont pas l'usage de raison. On ne doit donc pas les baptiser.

2. L'homme surpasse les animaux en ce qu'il a la raison. Or, les furieux et les fous n'ont pas l'usage de raison, et quelquefois on n'espère pas qu'ils l'aient comme on le fait des enfants. Il semble donc que comme on ne baptise pas les animaux, de même on ne doive pas baptiser les furieux et les fous.

3. L'usage de la raison est plus enchaîné dans les furieux et les fous que dans ceux qui dorment. Or, ordinairement on ne confère pas le baptême à ceux qui dorment. On ne doit donc pas le conférer aux fous et aux furieux.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit de l'un de ses amis (*Conf.* lib. IV, cap. 4), que, quand il fut dans un état désespéré, on le baptisa sans qu'il le sût. Le baptême n'en fut pas moins efficace. On doit donc quelquefois conférer le baptême à ceux qui sont privés de l'usage de la raison.

CONCLUSION. — Ceux qui sont fous de naissance étant semblables à des enfants, on doit les baptiser; mais on doit baptiser aussi ceux qui ont été raisonnables auparavant, s'ils ont eu l'intention de recevoir le baptême ou s'ils ont des intervalles lucides et qu'ils le demandent, pendant qu'ils ont l'usage de leur raison.

Il faut répondre qu'à l'égard des fous et des furieux il faut faire une distinction. Car il y en a qui le sont de naissance, sans avoir aucun intervalle lucide, de manière qu'on ne voit jamais en eux aucune lueur de raison. Pour ceux-là il semble que relativement au baptême on doive porter sur eux le même jugement que sur les enfants que l'on baptise dans la foi de l'Eglise (2), comme nous l'avons dit (art. 9 huj. quæst.). — Il y en a d'autres qui, après avoir eu l'esprit sain d'abord, sont devenus fous. On doit juger ceux-ci d'après les intentions qu'ils ont eues, lorsqu'ils avaient l'esprit sain. C'est pourquoi si l'on a vu qu'ils aient eu alors la volonté de recevoir le baptême, on doit le leur conférer dans leur fureur et leur démence, quand même ils feraient dans ce cas de l'opposition. Autrement, si l'on n'a pas remarqué en eux la volonté d'être baptisés, lorsqu'ils avaient l'esprit sain, on ne doit pas les baptiser. — Il y en a d'autres qui, quoiqu'ils soient furieux ou fous de naissance, ont néanmoins des intervalles lucides dans lesquels ils peuvent faire un usage convenable de leur raison. Si dans ce cas ils veulent être baptisés on peut le faire, même quand ils sont dans leur démence. On doit même leur conférer ce sacrement si l'on craint qu'il n'y ait danger. Autrement il vaut mieux attendre le temps où ils ont leur raison, pour qu'ils reçoivent le sacrement avec plus de dévotion. Mais si dans les instants lucides, on ne voit pas en eux la volonté de recevoir le baptême, on ne doit pas les baptiser quand ils sont dans leur folie. — Il y en a d'autres enfin qui, quoiqu'ils n'aient pas l'esprit absolument sain, ont cependant assez de raison pour pouvoir penser à leur salut et comprendre la vertu du sacrement.

jet : *Si infans caput emiserit et periculum mortis immineat, baptizatur in capite, nec posteà, si vivus evaserit, erit iterùm baptizandus; at si aliud membrum emiserit quod vitalem motum indicet in illo, in periculum impendeat, baptizetur; et tunc, si natus vixerit, erit sub conditione baptizandus.*

(1) Toutes les décisions données par saint Thomas dans cet article sont sanctionnées par la pratique de toute l'Eglise.

(2) C'est aussi ce que dit formellement le Rituel romain : *Si tales à nativitate fuerint, de iis idem judicium faciendum est quod de infantibus; atque in fide Ecclesiæ baptizari possunt.*

On doit raisonner à l'égard de ces derniers comme à l'égard de ceux qui ont l'esprit sain : on les baptise quand ils le veulent, mais on ne les baptise pas malgré eux.

Il faut répondre au *premier* argument, que les fous qui n'ont jamais eu et qui n'ont pas l'usage de raison sont baptisés d'après l'intention de l'Eglise, comme ils croient et se repentent d'après son action, ainsi que nous l'avons dit au sujet des enfants (art. 9 huj. quæst.). Mais ceux qui ont eu dans un temps ou qui ont l'usage de raison, on les baptise d'après l'intention propre qu'ils ont ou qu'ils ont eue dans le temps où leur esprit était sain.

Il faut répondre au *second*, que les furieux ou les fous sont privés de l'usage de la raison par accident, c'est-à-dire par suite de l'empêchement d'un organe corporel, mais non à cause de ce qui manque à l'âme raisonnable, comme les animaux. Il n'y a donc pas de parité à établir.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui dorment ne doivent pas être baptisés, à moins qu'ils ne soient en danger de mort. Dans ce cas on doit les baptiser s'ils ont auparavant manifesté la volonté de recevoir le baptême, comme nous l'avons dit au sujet des fous (*in corp. art.*) et comme saint Augustin le raconte de son ami (*Confess.* lib. IV) qui fut baptisé sans le savoir, parce qu'il était en danger de mort.

QUESTION LXIX.

DES EFFETS DU BAPTÊME.

Nous devons ensuite nous occuper des effets du baptême. — A ce sujet dix questions se présentent : 1° Tous les péchés sont-ils effacés par le baptême ? — 2° Par le baptême l'homme est-il délivré de toute la peine due à ses péchés ? — 3° Le baptême enlève-t-il les peines de cette vie ? — 4° Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus ? — 5° Des effets des vertus que le baptême confère. — 6° Les petits enfants reçoivent-ils aussi dans le baptême les grâces et les vertus ? — 7° Le baptême ouvre-t-il à ceux qui sont baptisés la porte du royaume céleste ? — 8° Le baptême produit-il un effet égal dans tous ceux qui sont baptisés ? — 9° La fiction empêche-t-elle l'effet du baptême ? — 10° Quand la fiction n'existe plus le baptême produit-il son effet ?

ARTICLE I. — TOUS LES PÉCHÉS SONT-ILS EFFACÉS PAR LE BAPTÊME (1)?

1. Il semble que tous les péchés ne soient pas effacés par le baptême. Car le baptême est une régénération spirituelle qui est diamétralement opposée à la génération charnelle. Or, l'homme ne contracte que le péché originel par cette génération. Le baptême n'efface donc que ce péché.

2. La pénitence est la cause suffisante de la rémission des péchés actuels. Or, avant le baptême la pénitence est requise dans les adultes, d'après ces paroles (*Act.* II, 38) : *Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé.* Le baptême n'opère donc rien pour la rémission des péchés actuels.

3. Pour des maladies différentes il faut des remèdes différents ; parce que, comme le dit saint Jérôme (alius auctor, sup. illud Marc. IX : *Hoc genus dæmoniorum*), ce qui guérit le talon ne guérit pas l'œil. Or, le péché originel qui

(1) Cet article est une réfutation de tous les hérétiques qui ont nié la nécessité ou l'utilité du baptême, et principalement de Luther et de Calvin, qui ont prétendu que le baptême n'effaçait pas véritablement les péchés, mais qu'il les couvrait seulement ; ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. V, can. 5) : *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam quæ in baptismate confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam rationem peccati habet, sed dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit.*

est effacé par le baptême est un autre genre de péché que le péché actuel. Tous les péchés ne sont donc pas remis par ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Ezech. XXXVI, 25) : *Je répandrai sur vous de l'eau pure et vous serez purifiés de toutes vos souillures.*

CONCLUSION. — Puisque tout péché appartient à la vie ancienne à laquelle l'homme meurt par le baptême, il est évident que ce sacrement les efface tous.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VI, 3) : *Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort.* Puis il conclut : *Ainsi pensez que vous êtes morts au péché et que vous vivez de la vie de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur.* D'où il est évident que par le baptême l'homme meurt à la vie ancienne du péché et qu'il commence à vivre de la vie nouvelle de la grâce. Et comme tout péché appartient à cette vie ancienne, il s'ensuit que tout péché est effacé par le baptême.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* IV, 16) : Le péché d'Adam n'a pas autant de puissance que le don du Christ qu'on reçoit dans le baptême. *Car nous avons été condamnés par le jugement de Dieu pour un seul péché, au lieu que nous sommes justifiés par la grâce après plusieurs péchés.* D'où saint Augustin dit (*Lib.* I *de Bapt. parvul.* seu *de peccat. merit. remiss.* cap. 15) que par la génération charnelle on ne contracte que le péché originel, tandis que par la régénération du Saint-Esprit on obtient non-seulement la rémission du péché originel, mais encore des péchés volontaires.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne peut obtenir la rémission d'aucun péché que par la vertu de la passion du Christ. D'où l'Apôtre dit (*Hebr.* IX, 22) : *Qu'il n'y a pas de péché remis sans qu'il y ait du sang répandu.* Ainsi le mouvement de la volonté humaine qui existe dans celui qui est pénitent ne suffirait pas pour remettre la faute, si l'on n'avait la foi dans la passion du Christ et la volonté d'y participer, soit en recevant le baptême, soit en se soumettant aux clefs de l'Église. C'est pourquoi quand un adulte pénitent s'approche du baptême, il obtient la rémission de toutes ses fautes par suite du dessein qu'il a de recevoir ce sacrement; mais il l'obtient plus parfaitement encore en le recevant réellement.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison est bonne pour des remèdes particuliers. Mais le baptême opère en vertu de la passion du Christ qui est le remède universel de tous les péchés. C'est pourquoi il efface tous les péchés.

ARTICLE II. — L'HOMME EST-IL DÉLIVRÉ PAR LE BAPTÊME DE TOUTE LA PEINE DUE AU PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que le baptême ne délivre pas l'homme de toute la peine due au péché. Car l'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 1) : *Les choses qui viennent de Dieu ont été mises dans leur ordre.* Or, la faute n'est mise dans son ordre que par la peine, comme le dit saint Augustin (*Retract.* lib. I, cap. 9, et *De lib. arb.* lib. III, cap. 18). Le baptême n'efface donc pas la peine due aux péchés antérieurs.

2. L'effet du sacrement a une ressemblance avec le sacrement lui-même; parce que les sacrements de la loi nouvelle produisent ce qu'ils figurent, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 1 ad 1). Or, l'ablution baptismale

(1) *In renatis,* dit le concile de Trente, *nihil odit Deus, quià nihil est damnationis iis qui verè consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem... ità ut nihil prorsùs eos ab ingressu cœli remoretur.* Et le concile de Florence, après avoir dit qu'on ne doit point imposer d'œuvres satisfactoires à ceux qui sont baptisés, ajoute : *Morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum cœlorum et Dei visionem perveniunt.*

a de la ressemblance avec l'ablution qui efface une tache, tandis qu'elle ne paraît point en avoir avec la remise d'une peine que l'on a méritée. La peine que l'on mérite n'est donc pas effacée par le baptême.

3. Du moment que la peine est remise, on ne mérite plus d'être puni et par conséquent il serait injuste qu'on le fût. Si donc le baptême remet la peine, il serait injuste de pendre après son baptême un brigand qui aurait commis un homicide auparavant; et par conséquent ce sacrement enlèverait aux lois humaines leurs rigueurs, ce qui répugne. Le baptême ne remet donc pas la peine qu'on a méritée.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (alius auctor super illud *Rom.* XI: *Sine pœnitentiâ sunt dona et vocatio Dei*) : La grâce de Dieu pardonne tout gratuitement dans le baptême.

CONCLUSION. — Puisque le baptême communique aux hommes le mérite de la passion du Christ, comme s'ils eussent souffert et qu'ils fussent morts, il s'ensuit qu'il les délivre de toute la peine due à leurs péchés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXVIII, art. 5 in corp. ad 1), par le baptême on est incorporé à la passion et à la mort du Christ, d'après ces paroles (*Rom.* VI, 8) : *Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui.* D'où il est évident que la passion du Christ est communiquée à tous ceux qui sont baptisés à titre de remède, comme s'ils avaient souffert, et qu'ils fussent morts eux-mêmes. — La passion du Christ, comme nous l'avons dit (q. LXVIII, art. 5), étant une satisfaction suffisante pour tous les péchés de tous les hommes, il s'ensuit que celui qui est baptisé est délivré de toute la peine qu'il avait méritée pour ses péchés, comme s'il eût lui-même suffisamment satisfait pour toutes ses fautes.

Il faut répondre au *premier* argument, que la peine de la passion du Christ étant communiquée à celui qui est baptisé, selon qu'il devient membre du Christ, comme s'il l'avait lui-même endurée, il s'ensuit que ses péchés demeurent dans leur ordre par la peine (1) de la passion du Christ elle-même.

Il faut répondre au *second*, que l'eau ne purifie pas seulement, mais elle rafraîchit encore. Ainsi par sa fraîcheur elle indique que la peine est remise, comme par son ablution elle signifie que la faute est effacée.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les châtiments que la justice humaine inflige, on ne considère pas seulement de quelle peine le coupable est digne devant Dieu, mais encore à quoi il est tenu envers les hommes qui ont été blessés et scandalisés par la faute qu'il a commise. C'est pour ce motif que, quoique un homicide soit délivré par le baptême de la peine due à sa faute devant Dieu, néanmoins il reste encore obligé envers les hommes, et il est juste qu'il les édifie par sa peine, comme il les a scandalisés par son crime. Cependant le prince pourrait, par piété, faire grâce à ceux qui sont dans ce cas.

ARTICLE III. — LE BAPTÊME DOIT-IL ENLEVER LES PEINES DE CETTE VIE?

1. Il semble que le baptême doive détruire les peines de cette vie. Car, comme le dit saint Paul (*Rom.* V), *le don du Christ est plus puissant que le péché d'Adam.* Or, par le péché d'Adam *la mort est entrée en ce monde*, d'après ce même apôtre, et, par conséquent, avec elle toutes les autres peines de la vie présente. A plus forte raison, par le don du Christ, que l'on reçoit dans le baptême, l'homme doit-il être délivré de ces peines.

2. Le baptême efface le péché originel et le péché actuel, comme nous

(1) Cette peine acquitte largement la dette que nous pouvons avoir contractée par nos péchés.

l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, il efface le péché actuel de manière à délivrer de toute la peine qu'il mérite. Il délivre donc aussi des misères de la vie présente, qui sont la peine du péché originel.

3. En ôtant la cause, on ôte les effets. Or, la cause de ces misères, c'est le péché originel, qui est effacé par le baptême. Elles ne doivent donc plus subsister, une fois que le péché originel est effacé.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (*Rom.* VI) : *Destruatur corpus peccati*, la glose dit (*ord. Aug. Lib.* I *de peccat. merit. et rem.* cap. ult.) : Le baptême fait que le vieil homme est crucifié et le corps du péché détruit, non de telle manière que la concupiscence de la chair, qui était en lui pendant qu'il vivait et qui lui était innée, se trouve absolument détruite et n'existe plus, mais de telle sorte que cette concupiscence qui était en nous à notre naissance ne nous nuise pas à notre mort. Pour la même raison, les autres peines ne sont donc pas détruites par le baptême.

CONCLUSION. — Quoique le baptême ait la vertu d'enlever les peines de la vie présente, cependant il ne les détruit pas avant la résurrection, de manière que les membres incorporés au Christ soient semblables à leur chef, et qu'ils remportent la victoire dans le combat spirituel, et qu'on ne s'approche pas du baptême en vue des avantages de la vie présente, mais plutôt pour les avantages de la vie future.

Il faut répondre que le baptême a la puissance de détruire les misères de la vie présente ; cependant il ne les détruit pas ici-bas, mais par sa vertu il en délivrera les justes à la résurrection quand *le corps mortel se revêtira d'immortalité*, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 53). Et c'est avec raison qu'il en est ainsi : 1° parce que par le baptême l'homme est incorporé au Christ et devient un de ses membres, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi il est convenable que ce qui s'est passé dans le chef se passe aussi dans les membres qui lui ont été incorporés. Or, le Christ a été plein de grâce et de vérité, dès le commencement de sa conception. Néanmoins il a eu un corps passible, qui, après sa passion et sa mort, est ressuscité pour la vie glorieuse. De là il résulte que le chrétien obtient la grâce dans le baptême, quant à l'âme, et qu'il a cependant un corps passible, dans lequel il peut souffrir pour le Christ, mais ce corps ressuscitera ensuite pour une vie immortelle. D'où l'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 11) : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera vos corps mortels, à cause de son esprit qui habite en vous.* Et plus loin (17) : *Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, pourvu toutefois que nous souffrions avec lui, afin que nous soyons glorifiés avec lui.* 2° C'est convenable pour l'exercice de la vie spirituelle, c'est-à-dire afin que l'homme combattant contre la concupiscence et les autres misères, il reçoive la couronne de la victoire (1). Ainsi, sur ces paroles (*Rom.* VI) : *Ut destruatur corpus peccati*, la glose dit (Aug. *Lib.* I *de peccat. merit. et remiss.* cap. ult.) : Si l'homme vit après avoir été baptisé, il a dans sa chair la concupiscence, contre laquelle il combat, et il la surmonte avec le secours de Dieu. C'est ce que figurent ces paroles (*Judic.* III, 1) : *Voici les peuples que le Seigneur a laissé vivre, pour servir d'exercice et d'instruction aux Israélites, afin que leurs enfants apprissent après eux à combattre leurs ennemis, et qu'ils s'accoutumassent à ces sortes de combats.* 3° Cela a été convenable dans la crainte que les hommes s'approchassent du baptême pour être délivrés des misères de la vie présente, et non pour obtenir la gloire de la vie éternelle. C'est ce qui

(1) Ces peines deviennent ainsi une occasion de mérite ; elles sont un préservatif contre les fautes dans lesquelles nous pourrions tomber, et elles font naître en nous des vertus que nous ne connaîtrions pas, si nous n'avions pas à lutter contre la souffrance.

fait dire à saint Paul (I. *Cor.* xv, 19) : *Si nous n'avons d'espérance dans le Christ que pour cette vie, nous sommes les plus misérables des hommes.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit la glose (*Pet. Lombard. Rom.* vi, super illud : *Ut ultrà non serviamus peccato*), quand on prend un ennemi redoutable, on ne le fait pas périr immédiatement, mais on le laisse vivre quelque temps dans la honte et la douleur; de même le Christ a d'abord enchaîné la peine, et il la détruira ensuite dans le siècle futur.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit la glose (*ord.* sup. illud : *Homo noster crucifixus*), il y a pour le péché deux sortes de peines, la peine éternelle et la peine temporelle. Le Christ a complétement effacé la peine éternelle, de telle sorte que ceux qui sont baptisés et véritablement pénitents ne la ressentent pas. Mais pour la peine temporelle il ne l'a pas encore absolument détruite; car la faim, la soif et la mort subsistent. Cependant il a renversé son royaume et sa domination, de manière que l'homme ne la redoute pas, et il l'exterminera enfin complétement dans les derniers temps.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXXI, art. 1), le péché originel s'est répandu de manière que la personne a souillé d'abord la nature et qu'ensuite la nature a souillé la personne. Mais le Christ intervertissant cet ordre répare d'abord ce qui appartient à la personne, et ensuite il réparera simultanément dans tout le monde ce qui appartient à la nature. C'est pourquoi le baptême délivre immédiatement l'homme de la faute du péché originel et de la peine de la privation de la vue de l'essence divine, qui se rapportent à la personne, au lieu que les misères de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif et les autres peines semblables, se rapportent à la nature dont les principes les produisent, selon qu'elle a été privée de la justice originelle. C'est pourquoi ces défauts ne seront détruits que dans la réparation dernière de la nature par la résurrection glorieuse.

ARTICLE IV. — LE BAPTÊME CONFÈRE-T-IL A L'HOMME LA GRACE ET LES VERTUS (1)?

1. Il semble que le baptême ne confère pas à l'homme la grâce et les vertus. Car, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. in arg. 2), les sacrements de la loi nouvelle font ce qu'ils figurent. Or, l'ablution du baptême signifie que l'âme est purifiée de ses fautes et non qu'elle est revêtue de la grâce et des vertus. Il semble donc que le baptême ne confère pas à l'homme la grâce et les vertus.

2. Ce que l'on possède, on n'a pas besoin de le recevoir de nouveau. Or, il y en a qui s'approchent du baptême et qui ont déjà la grâce et les vertus. Ainsi il est dit (*Act.* x, 1) : *Il y avait à Césarée un homme appelé Corneille, qui était centenier d'une cohorte qu'on appelait l'italienne. C'était un homme religieux et craignant Dieu.* Néanmoins il fut ensuite baptisé par saint Pierre. La grâce et les vertus ne sont donc pas conférées par le baptême.

3. La vertu est une habitude qui par son essence est une qualité qui change difficilement, par laquelle on agit d'une manière facile et agréable. Or, après le baptême il reste dans l'homme le penchant au mal par lequel la vertu est détruite, et qui rend difficile le bien qui est l'acte de la vertu. L'homme n'obtient donc pas la grâce et les vertus par le baptême.

(1) Il est de foi que le baptême confère la grâce sanctifiante avec les vertus infuses, puisque nous avons vu (quest. LXII) que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce *ex opere operato*.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Tit.* III, 5) : *Il nous a sauvés par l'eau de la régénération*, c'est-à-dire par le baptême, *et par le renouvellement de l'Esprit-Saint qu'il a répandu sur nous abondamment*; c'est-à-dire pour la rémission des péchés et l'abondance des vertus, comme le dit la glose (*interl.*). On reçoit donc dans le baptême la grâce de l'Esprit-Saint et l'abondance des vertus.

CONCLUSION. — **Puisque les hommes sont incorporés au Christ par le baptême, ils obtiennent, en recevant ce sacrement, non-seulement la grâce, mais encore les vertus.**

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* I *de bapt. parvul.* seu *de peccator. merit. et remiss.* cap. 26), le baptême a la puissance d'incorporer au Christ ceux qui le reçoivent comme ses membres. Or, la plénitude de la grâce et de la vertu découle du Christ, qui est le chef, sur tous ses membres, d'après ces paroles (Joan. I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude*. D'où il est évident que par le baptême on acquiert la grâce et les vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'eau du baptême signifie la purification de la faute par son ablution, et la délivrance de la peine par son rafraîchissement; de même elle signifie la splendeur de la grâce et des vertus par sa clarté naturelle.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXVIII, art. 3), on obtient la rémission de ses péchés avant le baptême, selon qu'on a la volonté implicite ou explicite de recevoir ce sacrement. Cependant, quand on le reçoit réellement, la rémission est plus complète quant à la délivrance de la peine entière. Ainsi avant leur baptême, Corneille et ceux qui lui ressemblaient ont obtenu la grâce et les vertus par la foi du Christ et le désir du baptême qu'ils avaient implicitement ou explicitement; mais en recevant ce sacrement ils ont eu une plus grande abondance de grâce et de vertus. C'est pourquoi sur ces paroles (*Ps.* XXII) : *Super aquas refectionis educavit me*, la glose dit (*interl. et ord. implic.*) : Il nous a fortifiés dans le baptême par un accroissement de vertu et de bonnes œuvres.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on trouve dans ceux qui sont baptisés de la difficulté pour le bien et du penchant pour le mal, non parce qu'ils manquent de l'habitude des vertus, mais à cause de la concupiscence qui n'est pas détruite dans le baptême. Toutefois comme le baptême affaiblit cette passion pour l'empêcher de dominer; de même il affaiblit ces deux dispositions mauvaises, dans la crainte qu'elles ne triomphent de l'homme.

ARTICLE V. — EST-IL CONVENABLE D'ATTRIBUER AU BAPTÊME CERTAINS ACTES DE VERTUS?

1. Il semble qu'on attribue à tort au baptême, comme ses effets, certains actes de vertus, tels que l'incorporation au Christ, l'illumination et la fécondité. Car on ne donne le baptême à un adulte qu'autant qu'il a la foi, d'après ces paroles (Marc. ult. 16) : *Celui qui aura cru et qui sera baptisé sera sauvé*. Or, on est incorporé au Christ par la foi, suivant la pensée de saint Paul qui dit (*Eph.* III, 17) : *que le Christ habite dans nos cœurs par la foi*. On n'est donc baptisé qu'autant qu'on est déjà incorporé au Christ, et par conséquent cette incorporation n'est pas un effet du baptême.

2. L'illumination est produite par l'enseignement, d'après saint Paul qui dit (*Eph.* III, 8) : *Moi qui suis le plus petit d'entre tous les saints, j'ai reçu la grâce d'illuminer tous les hommes*. Or, l'enseignement qui consiste dans le catéchisme précède le baptême. Il n'en est donc pas l'effet.

3. La fécondité appartient à la génération active. Or, on est régénéré spi-

rituellement par le baptême. La fécondité n'est donc pas un effet de ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*loc. cit.* art. préc.) que le baptême a la vertu d'incorporer au Christ ceux qui le reçoivent. Saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 2) attribue l'illumination à ce sacrement ; et sur ces paroles (*Ps.* XXII) : *Super aquam refectionis*, la glose ajoute (*interl.*) que l'âme que le péché a rendue aride et stérile devient féconde par le baptême.

CONCLUSION. — Puisque les hommes sont incorporés au Christ par le baptême, il est évident que ceux qui sont baptisés reçoivent du Christ, leur chef, un sentiment spirituel et un mouvement ; l'un quand ils sont éclairés à l'égard de la connaissance de la vérité, et l'autre quand ils sont enrichis par l'infusion de la grâce de la fécondité des bonnes œuvres.

Il faut répondre que par le baptême on est régénéré à la vie spirituelle, qui est produite par la foi du Christ, selon ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* II, 20) : *Si je vis maintenant dans la chair, j'y vis en la foi du Fils de Dieu.* Or, la vie n'appartient qu'aux membres qui sont unis au chef dont ils reçoivent le sentiment et le mouvement. Et c'est pour cela qu'il est nécessaire que par le baptême on soit incorporé au Christ, comme un de ses membres. — Mais comme dans l'ordre naturel la tête communique aux membres le sentiment et le mouvement, de même c'est du chef spirituel, qui est le Christ, que découle sur ses membres le sentiment spirituel qui consiste dans la connaissance de la vérité et le mouvement spirituel qui est produit par l'action de la grâce. D'où il est dit (Joan. I, 14) : *Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité.* C'est pourquoi il s'ensuit que ceux qui sont baptisés sont éclairés par le Christ à l'égard de la connaissance de la vérité, et fécondés par lui de la fécondité des bonnes œuvres par l'infusion de la grâce (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les adultes qui croient d'abord dans le Christ lui sont incorporés par la pensée ; mais ensuite une fois qu'ils sont baptisés ils lui sont incorporés pour ainsi dire corporellement, c'est-à-dire par le sacrement visible, et s'ils n'avaient pas eu l'intention de le recevoir, ils n'auraient pas pu lui être incorporés mentalement.

Il faut répondre au *second*, que le docteur éclaire extérieurement par son ministère en catéchisant ; tandis que Dieu éclaire intérieurement ceux qui ont été baptisés en préparant leurs cœurs à recevoir la doctrine de vérité, d'après ces paroles (Joan. VI, 45) : *Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'on met parmi les effets du baptême la fécondité par laquelle on produit les bonnes œuvres, mais non la fécondité par laquelle on engendre d'autres hommes dans le Christ, selon cette expression de saint Paul (I. *Cor.* IV, 15) : *Je vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile.*

ARTICLE VI. — LES ENFANTS REÇOIVENT-ILS LA GRACE ET LES VERTUS DANS LE BAPTÊME (2) ?

1. Il semble que les enfants ne reçoivent pas dans le baptême la grâce et les vertus. Car on n'a pas la grâce et les vertus sans la foi et la charité. Or, la foi, comme le dit saint Augustin (*Epist.* XCVIII), consiste dans la volonté

(1) C'est pour ce motif que parmi les effets du baptême on met l'*incorporation*, par laquelle nous sommes incorporés au Christ comme ses membres ; l'*illumination*, qui est l'effet de la foi dans l'intelligence ; la *fécondation*, qui nous fait multiplier les bonnes œuvres.

(2) Le concile de Trente a décidé que le baptême conférait à tout le monde sans exception la grâce et les vertus, et, par conséquent, aux enfants comme aux autres (sess. VII, can. 7) : *Si quis dixerit non Dei gratiam per hujusmodi sacramenta semper et omnibus, quantùm est ex parte Dei, etiamsi ritè ea suscipiant, sed aliquandò et aliquibus, anathema sit.*

de ceux qui croient; de même la charité consiste aussi dans la volonté de ceux qui aiment. Les enfants n'ayant pas l'usage de cette faculté, il s'ensuit qu'ils n'ont ni la foi, ni la charité. Ils ne reçoivent donc ni la grâce, ni les vertus dans le baptême.

2. Sur ces paroles (Joan. XIV : *Majora horum faciet*), saint Augustin dit (*Tract.* LXXII *in Joan.*) : Que pour faire d'un impie un juste le Christ opère en lui, mais non sans lui. Or, l'enfant, quand il n'a pas l'usage du libre arbitre, ne coopère pas avec le Christ pour sa justification, et même quelquefois il résiste de tout son pouvoir. Il n'est donc pas justifié par la grâce et les vertus.

3. Saint Paul dit (*Rom.* IV, 5) : *Lorsqu'un homme, sans faire des œuvres, croit en celui qui justifie le pécheur, sa foi lui est imputée à justice, suivant le décret de la grâce de Dieu.* Or, l'enfant ne croit pas en celui qui justifie l'impie. Il n'obtient donc ni la grâce sanctifiante, ni les vertus.

4. Ce que l'on fait avec une intention charnelle ne paraît pas produire un effet spirituel. Or, quelquefois les enfants sont présentés au baptême avec une intention charnelle; par exemple, on le fait pour qu'ils soient guéris corporellement. Ils n'obtiennent donc pas l'effet spirituel de la grâce et des vertus.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 52) : Les enfants meurent en renaissant au péché qu'ils ont contracté en naissant, et par conséquent c'est à eux que se rapportent ces paroles : *Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché.* Aussi l'Apôtre ajoute : *Afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions aussi dans une vie nouvelle.* Or, cette vie nouvelle est produite par la grâce et les vertus. Les enfants reçoivent donc dans le baptême la grâce et les vertus.

CONCLUSION. — Puisque les enfants deviennent les membres du Christ dans le baptême, il s'ensuit qu'ils reçoivent du Christ, leur chef, non-seulement son caractère, mais encore l'influence de la grâce et de la vertu.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs anciens qui ont supposé que les enfants ne recevaient pas dans le baptême la grâce et les vertus; mais que ce sacrement leur imprimait le caractère du Christ, en vertu duquel, quand ils sont arrivés à l'âge mûr, ils obtiennent la grâce et les vertus. Or, il est évident que ce sentiment est faux pour une double raison : 1° Parce que les enfants, comme les adultes, deviennent les membres du Christ dans le baptême; par conséquent, il est nécessaire qu'ils participent à l'influence de la grâce et de la vertu qui découle de leur chef. 2° Parce que, d'après ce sentiment, les enfants qui meurent après avoir reçu le baptême ne parviendraient pas à la vie éternelle; puisque, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* VI, 23), *la grâce de Dieu est la vie éternelle.* Il n'aurait donc pas été utile pour leur salut qu'ils fussent baptisés (1). — Ce qui a été la cause de cette erreur, c'est qu'ils n'ont pas su distinguer entre l'habitude et l'acte. Comme ils ont vu que les enfants étaient incapables de produire des actes de vertus, ils ont cru qu'ils ne possédaient la vertu d'aucune manière après leur baptême. Mais cette impuissance d'action n'existe pas dans les enfants parce qu'ils manquent des habitudes nécessaires, elle résulte seulement d'un empêchement corporel. C'est ainsi que ceux qui dorment, quoiqu'ils

(1) *Absit,* dit le pape Innocent III, *ut universi parvuli pereant, quorum quotidiè tanta multitudo moritur : quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem.* Extrav. *de bapt. et ejus effect.* cap. *Majores.*

aient les habitudes des vertus, sont cependant empêchés par le sommeil d'en produire les actes.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi et la charité consistent dans la volonté des hommes, mais de telle sorte que les habitudes de ces vertus, aussi bien que celles des autres, requièrent la puissance de la volonté qui existe dans les enfants; au lieu que les actes des vertus demandent l'acte de cette faculté, ce qui n'existe pas en eux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*loc. cit.*) que le sacrement de la foi, c'est-à-dire celui qui produit l'habitude de la foi, fait un fidèle d'un petit enfant, quoiqu'il n'ait pas encore la foi qui consiste dans l'acte de la volonté de ceux qui croient.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de char.* tract. III, sup. *Epist.* I *Joan.*), on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint qu'autant qu'on le veut; ce qui ne doit pas s'entendre des petits enfants, mais des adultes. C'est aussi des adultes que l'on parle, quand on dit que le Christ ne justifie pas l'homme sans lui. Quant aux enfants que l'on baptise, s'ils s'y opposent de toutes leurs forces, on ne le leur impute pas; parce qu'ils ignorent tellement ce qu'ils font qu'ils ne semblent pas agir, selon la pensée du même docteur (*Lib. de præsc. Dei ad Dardan.* ep. CCLXXXVII).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit encore saint Augustin (*Serm.* X *de verb. apost.* cap. 11) : L'Eglise, comme une bonne mère, prête aux petits enfants les pieds des autres pour marcher, le cœur des autres pour croire, la langue des autres pour confesser le Christ. Ainsi les enfants ne croient pas par leur acte propre, mais par la foi de l'Eglise qui leur est communiquée, et c'est en vertu de cette foi que la grâce et les vertus leur sont conférées.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'intention charnelle de ceux qui présentent des enfants au baptême ne leur nuit pas; comme la faute de l'un ne nuit pas à l'autre, s'il n'y consent. D'où saint Augustin dit (*Epist.* XCVIII *ad Bonifac.*) : Ne soyez pas inquiet, s'il y en a qui présentent leurs enfants au baptême, non dans un sentiment de foi, en vue de les faire régénérer pour la vie éternelle par une opération toute spirituelle de la grâce, mais uniquement parce qu'ils regardent ce sacrement comme un moyen de rendre la santé à leurs enfants ou de la leur conserver. Car les enfants n'en sont pas moins régénérés, bien que ce ne soit pas dans cette intention qu'on les ait présentés au baptême.

ARTICLE VII. — LE BAPTÊME A-T-IL POUR EFFET D'OUVRIR LA PORTE DU ROYAUME CÉLESTE (1)?

1. Il semble que le baptême n'ait pas pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste. Car on n'a pas besoin d'ouvrir ce qui est ouvert. Or, la porte du royaume du ciel a été ouverte par la passion du Christ. C'est pourquoi il est dit (*Apoc.* IV, 1) : *Après cela j'ai vu une grande porte ouverte dans le ciel.* Le baptême n'a donc pas pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste.

2. Le baptême a produit son effet en tout temps depuis qu'il a été établi. Or, il y en a qui ont reçu le baptême du Christ avant sa passion, comme on le voit (Joan. III). Cependant, s'ils étaient morts alors, ils n'auraient pas encore trouvé ouverte la porte du royaume céleste, dans lequel personne n'est entré avant le Christ, d'après ces paroles du prophète (Mich. II, 13) : *Il est monté ouvrant le chemin devant eux.* Le baptême n'a donc pas eu pour effet d'ouvrir le royaume du ciel.

(1) Cet article n'est qu'une conséquence de ce qui a été dit dans les deux premiers articles de cette question.

3. Ceux qui sont baptisés sont encore soumis à la mort et aux autres peines de la vie présente, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Or, l'entrée du ciel n'est ouverte à personne tant qu'il est soumis à la peine, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont dans le purgatoire. Le baptême n'a donc pas pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (Luc. III) : *Apertum est cœlum*, la glose dit (*ord.*) : On voit par là la vertu du baptême ; pour celui qui en sort la porte du royaume céleste est ouverte.

CONCLUSION. — Puisque le baptême efface toutes les fautes et toute la peine qu'elles méritent, on doit croire qu'il ouvre la porte du royaume du ciel.

Il faut répondre qu'ouvrir la porte du royaume céleste, c'est écarter l'obstacle qui empêche d'y entrer. Or, cet obstacle, c'est le péché et la peine qu'il mérite. Et comme nous avons démontré (art. 1 et 2 huj. quæst.) que le baptême efface toutes les fautes et toute la peine qu'elles ont méritée, il s'ensuit que ce sacrement a pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste.

Il faut répondre au *premier* argument, que le baptême ouvre à celui qui est baptisé la porte du royaume céleste, en tant qu'il l'incorpore à la passion du Christ en lui en appliquant les mérites.

Il faut répondre au *second*, que, quand la passion du Christ n'était pas encore parfaite en réalité, mais qu'elle ne l'était que dans la foi de ceux qui croyaient, le baptême ouvrait proportionnellement la porte du ciel, c'est-à-dire qu'il ne le faisait pas en réalité, mais en espérance. Car ceux qui étaient baptisés attendaient en mourant avec une espérance assurée leur entrée dans le royaume céleste.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui est baptisé n'est pas sujet à la mort et aux misères de la vie présente, parce que la personne le mérite, mais à cause de l'état de notre nature. C'est pourquoi cela n'empêche pas d'entrer dans le royaume céleste, quand l'âme est séparée du corps par la mort, comme ayant satisfait à ce qu'on devait à la nature.

ARTICLE VIII. — LE BAPTÊME PRODUIT-IL DANS TOUS LES HOMMES UN EFFET ÉGAL ?

1. Il semble que le baptême ne produise pas dans tous les hommes un effet égal. Car il a pour effet d'effacer la faute. Or, il efface plus de péchés dans certains individus que dans d'autres. Car il n'efface que le péché originel dans les enfants, tandis qu'il efface encore les péchés actuels dans les adultes, et parmi eux il y en a qui en ont plus et d'autres moins. Il ne produit donc pas le même effet dans tous les hommes.

2. Le baptême confère à l'homme la grâce et les vertus. Or, il y en a qui après leur baptême paraissent avoir une grâce plus grande et des vertus plus parfaites que d'autres qui ont été baptisés comme eux. Le baptême ne produit donc pas le même effet dans tout le monde.

3. La nature est perfectionnée par la grâce, comme la matière par la forme. Or, la forme est reçue dans la matière selon sa capacité. Par conséquent, puisque parmi les enfants qui sont baptisés, il y en a qui ont une capacité naturelle plus grande que d'autres, il semble qu'ils reçoivent une grâce plus grande.

4. Dans le baptême il y en a qui obtiennent non-seulement le salut de leur âme, mais encore celui de leur corps ; comme on le voit à l'égard de Constantin (1), qui fut guéri de la lèpre dans son baptême. Le baptême ne produit donc pas le même effet dans tout le monde.

(1) Ce fait se trouve emprunté aux actes de saint Sylvestre, que Baronius regarde comme authentiques. D'après ces actes, le pape saint Sylvestre aurait baptisé Constantin à Rome, l'an 324.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Ephes.* IV, 5) : *Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême.* Or, une cause uniforme produit un effet qui est uniforme aussi. Par conséquent le baptême produit le même effet dans tout le monde.

CONCLUSION. — Le baptême produit le même effet dans tous ceux qui le reçoivent de la même manière par rapport au but pour lequel il a été établi, c'est-à-dire par rapport au renouvellement de la vie spirituelle; quant aux autres effets ils ne sont pas les mêmes, ils sont plus grands dans les uns et moindres dans les autres, selon l'ordre de la divine providence.

Il faut répondre que le baptême produit deux sortes d'effets, l'un par lui-même, et l'autre par accident. L'effet qu'il produit par lui-même est celui pour lequel il a été établi, c'est-à-dire la régénération des hommes à la vie spirituelle. Il produit également cet effet dans tous ceux qui le reçoivent de la même manière. Ainsi tous les enfants recevant le baptême de la même manière (parce qu'ils ne sont pas baptisés dans leur propre foi, mais dans la foi de l'Eglise), ils reçoivent tous également le même effet dans ce sacrement. Mais les adultes qui s'approchent du baptême par leur propre foi ne le reçoivent pas tous de la même manière. Car les uns le reçoivent avec plus et les autres avec moins de dévotion; c'est pourquoi la grâce de la régénération est plus vive dans les uns et l'est moins dans les autres, comme le même feu donne plus de chaleur à celui qui s'en approche davantage, quoique, considéré en lui-même, il répande également sa chaleur vers tout le monde. — L'effet que le baptême produit par accident est celui pour lequel ce sacrement n'a pas été établi, mais que la vertu divine opère en lui miraculeusement. Comme le dit la glose (August. lib. I *De peccat. merit. et rem.* cap. 39) sur ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI) : *Ut ultra non serviamus peccato* : Le baptême ne fait pas que la loi du péché qui est dans nos membres se trouve complétement éteinte, sinon par un miracle ineffable du Créateur. Tous ceux qui sont baptisés ne reçoivent pas également ces effets, quoiqu'ils s'approchent de ce sacrement avec une égale dévotion; mais ces faveurs sont dispensées selon l'ordre de la providence divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que la moindre grâce baptismale est suffisante pour effacer tous les péchés. Par conséquent si le baptême efface plus de péchés dans les uns et qu'il en efface moins dans les autres, ceci ne résulte pas de l'efficacité plus ou moins grande du sacrement, mais de la condition du sujet; parce qu'il efface dans chaque individu toutes les fautes qu'il y trouve.

Il faut répondre au *second*, que si l'on voit se manifester une grâce plus grande ou moindre dans ceux qui sont baptisés, cette différence peut résulter de deux causes : 1° de ce que l'un reçoit dans le baptême une grâce plus grande qu'un autre, parce qu'il s'en est approché avec plus de dévotion, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*); 2° de ce que, bien qu'ils aient reçu une grâce égale, ils n'en ont pas usé également. L'un en a profité avec plus de zèle, et l'autre a manqué d'y correspondre par négligence.

Il faut répondre au *troisième*, que la différence des capacités naturelles dans les hommes ne provient pas de la diversité de leur âme qui est renou-

Voyez les Annales de Baronius à cette année. Mais la plupart des historiens modernes sont d'un sentiment opposé. Ils croient qu'il a été baptisé à Nicomédie sur la fin de sa vie. Voyez Papebroch, *Acta sanctorum*, ad 21 maii; *Critica Pagi*, ad an. 324; Noël Alexandre, *Hist. Eccles.* sæc. IV, Dissertat., les Bénédictins de Saint-Maur dans leurs notes sur le discours de saint Ambroise, à l'occasion de la mort de Théodose, Tillemont, Fleury, etc.

velée par le baptême (puisque tous les hommes étant de la même espèce ont la même forme), mais elle résulte de la diversité des dispositions de leur corps. Or, il en est autrement pour les anges qui diffèrent d'espèce. C'est pourquoi les dons gratuits que les anges reçoivent varient selon la diversité de leurs capacités naturelles, tandis qu'il n'en est pas de même des hommes.

Il faut répondre au *quatrième*, que la santé du corps n'est pas par elle-même un effet du baptême, mais elle est une opération miraculeuse de la providence divine.

ARTICLE IX. — LA FICTION EMPÊCHE-T-ELLE L'EFFET DU BAPTÊME (1)?

1. Il semble que la fiction n'empêche pas l'effet du baptême. Car l'Apôtre dit (*Gal.* III, 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* Or, tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ sont baptisés dans le Christ. Ils revêtent donc tous le Christ; ce qui consiste à percevoir l'effet de ce sacrement, et par conséquent la fiction ne le rend pas nul.

2. La vertu divine qui peut changer la volonté de l'homme en la tournant au bien, opère dans le baptême. Or, l'effet de la cause qui agit ne peut être empêché par l'obstacle que cette cause peut enlever. La fiction n'empêche donc pas l'effet du baptême.

3. L'effet du baptême est la grâce à laquelle le péché est opposé. Or, il y a beaucoup d'autres péchés plus graves que la fiction, et on ne dit pas qu'ils empêchent l'effet du baptême. La fiction ne l'empêche donc pas non plus.

Mais c'est le *contraire*. Le Sage dit (*Sap.* I, 5) : *L'Esprit-Saint, qui est le maître de la science, fuit le déguisement.* Or, l'effet du baptême vient de l'Esprit-Saint. Par conséquent le déguisement l'empêche.

CONCLUSION. — Puisque Dieu ne contraint pas les hommes à être justes, il est évident que ceux qui s'approchent du baptême avec dissimulation n'en reçoivent pas l'effet.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 30), Dieu ne contraint pas l'homme à être juste. C'est pourquoi, pour que quelqu'un soit justifié par le baptême, il faut que la volonté de l'homme embrasse ce sacrement et l'effet qu'il produit. Or, on dit que quelqu'un use de fiction par là même que sa volonté est en contradiction avec le baptême ou avec son effet. Car, d'après saint Augustin (*Lib.* I *de Bapt. cont. Donat.* cap. 4, lib. VII, cap. 53), on use de fiction de quatre manières : 1° quand on ne croit pas, puisque le baptême est le sacrement de la foi; 2° parce qu'on méprise le sacrement lui-même; 3° parce qu'on l'administre d'une autre façon sans observer le rite de l'Eglise (2); 4° parce qu'on s'en approche indévotement. D'où il est évident que la fiction empêche l'effet du baptême.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut entendre que l'on est baptisé dans le Christ de deux manières. 1° On peut être baptisé dans le Christ, c'est-à-dire lui ressembler. Tous ceux qui sont ainsi baptisés en lui,

(1) Par fiction on entend ici celui qui s'approche du sacrement de baptême sans la foi ou sans la pénitence, ou avec une certaine affection pour le péché. Ces dispositions mauvaises n'empêchent pas de recevoir le sacrement et son caractère, mais elles empêchent ses autres effets, qui sont la rémission des péchés et de la peine qu'ils ont méritée.

(2) Il peut se faire alors que le sacrement soit invalide, si on manque à quelque chose d'essentiel dans la matière ou la forme. Il en est de même pour la seconde condition, si le mépris se traduit par des actes qui montrent qu'on agit dérisoirement, *mimicè*, en le conférant ou en le recevant.

lui ressemblent par la foi et la charité et revêtent le Christ par la grâce. 2° On dit que l'on est baptisé dans le Christ selon qu'on reçoit son sacrement. Tous ceux qui revêtent le Christ de la sorte reçoivent le caractère, mais ils ne lui sont pas conformés par la grâce.

Il faut répondre au *second*, que quand Dieu change la volonté de l'homme de mal en bien, alors l'homme ne s'approche pas du sacrement par feinte, mais Dieu ne le fait pas toujours. D'ailleurs le sacrement n'est pas établi pour que celui qui est dissimulé ne le soit plus, mais pour que celui qui s'en approche franchement soit justifié.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que l'on use de fiction par là même qu'on a l'air extérieurement de vouloir ce qu'on ne veut pas. Or, quiconque se présente au baptême montre par là qu'il a la vraie foi du Christ, qu'il est pénétré de respect pour ce sacrement, et qu'il veut se conformer au Christ et s'éloigner du péché. Ainsi tout homme qui veut rester attaché au péché et qui se présente au baptême, le fait avec dissimulation, parce qu'il n'a pas la dévotion que ce sacrement exige. Mais ceci doit s'entendre du péché mortel qui est contraire à la grâce et non du péché véniel. Par le mot de fiction on comprend donc ici en quelque sorte tout péché (1).

ARTICLE X. — UNE FOIS QUE LA FICTION A CESSÉ, LE BAPTÊME OPÈRE-T-IL SON EFFET (2)?

1. Il semble que la fiction cessant, le baptême n'opère pas son effet. Car une œuvre morte qui existe sans la charité ne peut jamais être vivifiée. Or, celui qui s'approche du baptême avec feinte reçoit ce sacrement sans la charité. Il ne peut donc jamais être vivifié au point de conférer la grâce.

2. La fiction paraît être plus forte que le baptême, puisqu'elle en empêche l'effet. Or, le plus fort n'est pas enlevé par le plus faible. Par conséquent le péché de fiction ne peut être effacé par le baptême que la fiction empêche : et par suite le baptême n'obtient pas son effet qui consiste dans la rémission de tous les péchés.

3. Il arrive qu'on s'approche du baptême avec feinte, et qu'après l'avoir reçu on commette beaucoup de péchés. Ces péchés ne sont cependant pas effacés par ce sacrement, parce qu'il efface les péchés passés et non les péchés à venir. Le baptême dans ce cas n'obtiendra donc jamais son effet qui est la rémission de tous les péchés.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Bapt.* lib. I, cap. 12) : Alors le baptême commence à être utile pour le salut, quand une confession franche et vraie remplace cette fiction qui, tant que le cœur persévérait dans sa malice ou son sacrilége, ne permettait pas que les péchés fussent effacés.

CONCLUSION. — Une fois que la pénitence a fait cesser la fiction, le baptême obtient toujours son effet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXVI, art. 9), le baptême est une régénération spirituelle. Or, quand une chose est engendrée, elle reçoit tout à la fois avec la forme l'effet de la forme, à moins qu'il n'y ait un obstacle; et quand cet obstacle est enlevé, la forme de la chose engendrée produit son effet. Ainsi quand un corps grave est engendré, il est en même temps porté à descendre de haut en bas, à moins que quelque chose ne l'en empêche. Et dès que cet obstacle est détruit, il commence alors à se mouvoir de cette manière. — De même, quand on est baptisé, on reçoit le caractère qui est comme la forme, et on obtient son effet propre, qui

(1) Tout péché mortel auquel on ne veut pas renoncer.

(2) Le sentiment exposé par saint Thomas dans cet article est le plus communément suivi par les théologiens.

est la grâce qui remet tous les péchés. Mais cet effet est quelquefois empêché par la fiction. Par conséquent il faut que dès que la pénitence a fait cesser cette dernière, le baptême obtienne immédiatement son effet.

Il faut répondre au *premier* argument, que le sacrement de baptême est l'œuvre de Dieu et non de l'homme. C'est pourquoi ce n'est pas une œuvre morte dans celui qui dissimule et qui reçoit ce sacrement sans la charité.

Il faut répondre au *second*, que la fiction n'est pas détruite par le baptême, mais par la pénitence que l'on fait ensuite. Dès qu'elle a cessé, le baptême efface tous les péchés et la peine méritée par ceux qui ont précédé le baptême et qui existaient simultanément avec lui. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*loc. sup. cit.*) : Le jour d'hier est pardonné et tout ce qui précède, l'heure même et le moment avant le baptême et pendant le baptême est aussi pardonné; ensuite on commence à redevenir coupable. Par conséquent le baptême et la pénitence concourent à produire l'effet du baptême; le baptême comme la cause qui agit par elle-même, et la pénitence comme la cause par accident, c'est-à-dire qui écarte l'obstacle.

Il faut répondre au *troisième*, que l'effet du baptême n'est pas d'effacer les péchés futurs, mais les péchés présents ou passés. C'est pourquoi, quand la fiction cesse, les péchés qui suivent sont remis, mais ils le sont par la pénitence et non par le baptême. Par conséquent ils ne sont pas remis complètement quant à la peine qu'ils ont méritée, comme les péchés qui précèdent le baptême.

QUESTION LXX.

DE LA CIRCONCISION QUI A PRÉCÉDÉ LE BAPTÊME.

Nous avons à nous occuper en dernier lieu de ce qui a préparé le baptême, et d'abord de la préparation qui l'a précédé, c'est-à-dire de la circoncision ; ensuite des préparatifs qui existent simultanément avec lui, c'est-à-dire du catéchisme et de l'exorcisme. — Sur la circoncision quatre questions se présentent : 1° La circoncision a-t-elle été une préparation et une figure du baptême? — 2° De son institution. — 3° De son rite. — 4° De son effet.

ARTICLE I. — LA CIRCONCISION A-T-ELLE ÉTÉ LA PRÉPARATION ET LA FIGURE DU BAPTÊME ?

1. Il semble que la circoncision n'ait pas été la préparation et la figure du baptême. Car toute figure a de la ressemblance avec son objet figuré. Or, la circoncision n'a pas de ressemblance avec le baptême. Il semble donc qu'elle n'ait été ni la préparation, ni la figure de ce sacrement.

2. L'Apôtre dit en parlant des anciens pères (I. *Cor.* x) qu'ils *ont tous été baptisés dans la nue et dans la mer*. Or, il ne dit pas qu'ils ont été baptisés dans la circoncision. La protection qui s'est manifestée dans la colonne nébuleuse et dans le passage de la mer Rouge a donc été plutôt une préparation au baptême et sa figure que la circoncision.

3. Nous avons dit (quest. XXXVIII, art. 1 ad 1) que le baptême de Jean a été une préparation au baptême du Christ. Si donc la circoncision a été préparatoire et figurative du baptême du Christ, il semble que le baptême de Jean ait été superflu ; ce qui répugne. Elle n'a donc été ni une préparation, ni une figure du baptême.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Col.* II, 11) : *Vous avez été circoncis non de cette circoncision faite de main d'homme, qui consiste dans le dépouillement du corps, mais de la circoncision du Christ, et vous avez été ensevelis avec lui par le baptême.*

CONCLUSION. — Puisque la foi des anciens a été la même que la nôtre, et que

tout leur arrivait en figure, il est évident que la circoncision, qui est une profession de foi, a été une préparation et une figure du baptême.

Il faut répondre qu'on appelle le baptême le sacrement de la foi, en ce sens que dans le baptême il y a une profession de foi, et que par le baptême on est agrégé à la société des fidèles. Or, notre foi est la même que celle des anciens patriarches, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* IV, 13) : *Nous croyons ayant le même esprit de foi.* La circoncision était aussi une protestation de foi, et c'est pour cela qu'il est dit (*Rom.* IV, 11) : qu'*Abraham reçut la circoncision comme le sceau de la foi*, et c'était par conséquent par elle que les anciens étaient agrégés à la société des fidèles. D'où il est évident que la circoncision a été une préparation au baptême et qu'elle l'a figuré à l'avance, selon que tout ce qui arrivait aux juifs était une figure de l'avenir, d'après l'expression de saint Paul (I. *Cor.* X) ; comme leur foi avait aussi l'avenir pour objet.

Il faut répondre au *premier* argument, que la circoncision avait de la ressemblance avec le baptême par rapport à l'effet spirituel du sacrement. Car, comme on enlevait par la circoncision une partie du corps, de même par le baptême on dépouille l'homme de sa vie charnelle.

Il faut répondre au *second*, que le miracle de la colonne nébuleuse et du passage de la mer Rouge ont été des figures de notre baptême par lequel nous renaissons de l'eau signifiée par la mer Rouge, et de l'Esprit-Saint signifié par la colonne nébuleuse; mais ces miracles n'étaient pas une profession de foi comme la circoncision ; c'est pourquoi ils n'étaient que des figures et non des sacrements. Quant à la circoncision elle était un sacrement qui préparait au baptême; cependant elle le figurait moins expressément que ces deux prodiges sous le rapport extérieur. C'est pourquoi l'Apôtre a plutôt fait mention de ces prodiges que de la circoncision (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême de Jean a été une préparation au baptême du Christ quant à l'exercice de l'acte, tandis que la circoncision l'a été quant à la profession de foi qui est requise dans le baptême, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LA CIRCONCISION A-T-ELLE ÉTÉ CONVENABLEMENT ÉTABLIE (2) ?

1. Il semble que la circoncision n'ait pas été convenablement établie. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y avait dans la circoncision une profession de foi. Or, personne n'a jamais pu être délivré du péché du premier homme que par la foi en la passion du Christ, d'après ces paroles (*Rom.* III, 25) : *Celui que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang.* La circoncision eût donc dû être établie immédiatement après le péché du premier homme et non dans le temps d'Abraham.

2. Dans la circoncision l'homme faisait profession d'observer la loi ancienne, comme dans le baptême il fait profession d'observer la nouvelle. D'où l'Apôtre dit (*Gal.* V, 3) : *Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il s'engage à observer la loi.* Or, on n'a pas commencé à observer la loi du temps d'Abraham, mais plutôt du temps de Moïse. C'est donc à tort que la circoncision a été établie du temps d'Abraham.

3. La circoncision a été une figure et une préparation du baptême. Or, on confère le baptême à tous les peuples d'après ces paroles (Matth. ult.

(1) D'ailleurs rien n'empêche d'admettre que la même chose a été figurée de différentes manières sous la loi ancienne.

(2) Cet article et le suivant ont pour objet de rendre sensible la sagesse que Dieu a mise dans toutes ses œuvres (*Sap.* XI) : *Omnia in pondere, numero et mensurâ disposuisti.*

19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant*, etc. La circoncision n'a donc pas dû être établie pour être observée seulement par le peuple juif, mais par tous les peuples.

4. La circoncision charnelle doit répondre à la circoncision spirituelle, comme la figure à l'objet figuré. Or, la circoncision spirituelle, qui est produite par le Christ, convient indifféremment aux deux sexes; parce qu'en Jésus-Christ il n'y a ni homme ni femme, comme le dit saint Paul (*Gal.* III). C'est donc à tort que l'on a établi la circoncision, qui ne convient qu'aux hommes.

Mais c'est le *contraire*. Car, comme on le voit (*Gen.* XVII), la circoncision a été établie par Dieu dont les œuvres sont parfaites.

CONCLUSION. — **Puisque Abraham a reçu le premier la promesse du Christ qui devait naitre et qu'il s'est séparé le premier de la société des infidèles, il est convenable que la circoncision ait été établie en lui.**

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la circoncision était une préparation au baptême en ce qu'elle était une profession de la foi du Christ que nous professons aussi dans ce sacrement. Or, parmi les anciens patriarches, Abraham est le premier qui ait reçu la promesse de l'avénement du Christ, puisqu'il lui a été dit (*Gen.* XXII, 18) : *Toutes les nations de la terre seront bénies en votre race*. Il est aussi le premier qui se soit séparé de la société des infidèles, d'après l'ordre de Dieu qui lui a dit (*Gen.* XII, 1) : *Sortez de votre terre et de votre famille*. C'est pourquoi il est convenable que la circoncision ait été établie dans ce patriarche.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'immédiatement après le péché du premier homme, par suite de la science d'Adam qui avait été pleinement instruit des choses divines, la foi et la raison naturelle étaient encore si puissantes dans l'homme qu'il n'avait pas besoin qu'on lui déterminât des signes particuliers de foi et de salut; mais chacun exprimait sa foi à sa manière par les signes qui lui convenaient. Du temps d'Abraham la foi était affaiblie, un grand nombre se laissant déjà aller à l'idolâtrie. La raison naturelle avait été aussi obscurcie par l'accroissement de la concupiscence charnelle jusqu'au point de pécher contre nature. C'est pourquoi il a été convenable d'établir alors, et non auparavant, la circoncision pour professer la foi et pour diminuer la concupiscence de la chair.

Il faut répondre au *second*, que la loi n'a dû être observée que quand le peuple a été réuni ; parce que la loi a pour but le bien public, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. XC, art. 2). Or, le peuple des fidèles devait être uni par un signe sensible; ce qui est nécessaire pour que les hommes soient unis dans une religion quelconque, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 11). C'est pour cette raison qu'il a fallu que la circoncision fût établie avant qu'on ne promulguât la loi. Quant aux patriarches qui ont vécu avant la loi, ils ont instruit leurs familles des choses divines sous forme d'avertissement paternel. D'où le Seigneur dit à d'Abraham (*Gen.* XVIII, 19) : *Je sais qu'il ordonnera à ses enfants et à toute sa maison après lui de garder la voie du Seigneur*.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême contient en lui la perfection du salut à laquelle Dieu appelle tous les hommes, d'après la pensée de saint Paul qui dit (I. *Tim.* II, 3) : que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*. C'est pourquoi le baptême est offert à tous les peuples. Mais la circoncision ne contenait pas la perfection du salut; elle la figurait seulement comme une chose qui devait être accomplie par le Christ qui devait naître des Juifs. C'est pour ce motif qu'elle n'a été donnée qu'à ce peuple.

Il faut répondre au *quatrième*, que la circoncision a été établie comme le

signe de la foi d'Abraham qui a cru qu'il serait le père du Christ qui lui a été promis. C'est pourquoi il était convenable qu'elle ne se rapportât qu'aux hommes. C'est aussi du père et non de la mère que vient le péché originel contre lequel la circoncision a été spécialement établie, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. LXXXI, art. 5, *in corp.* et ad 2). Mais le baptême contient la vertu du Christ qui est la cause universelle du salut de tous les hommes et de la rémission de tous les péchés.

ARTICLE III. — LE RITE DE LA CIRCONCISION A-T-IL ÉTÉ CONVENABLE?

1. Il semble que le rite de la circoncision n'ait pas été convenable. Car la circoncision, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 préc.), est une profession de foi. Or, la foi existe dans la puissance qui perçoit, dont les opérations se manifestent surtout dans la tête. Le signe de la circoncision eût donc dû être placé sur la tête plutôt que sur le membre de la génération.

2. Pour l'usage des sacrements nous employons les choses dont on se sert le plus communément, comme l'eau qui sert à laver et le pain à se nourrir. Or, pour couper on se sert plus communément d'un couteau de fer que d'un couteau de pierre. On n'eût donc pas dû faire la circoncision avec un couteau de pierre.

3. Comme le baptême est établi pour remédier au péché originel, de même aussi la circoncision, ainsi que le dit Bède (*Hom. circumc.*). Or, le baptême n'est pas différé jusqu'au huitième jour, dans la crainte que les enfants ne soient exposés au péril d'être damnés, à cause du péché originel, s'ils venaient à mourir n'étant pas encore baptisés. Cependant quelquefois on baptise aussi après le huitième jour. On n'eût donc pas dû déterminer pour la circoncision le huitième jour, mais on devait quelquefois prévenir ce délai, comme on devait aussi quelquefois attendre plus tard.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (*Rom.* IV) : *Et signum accepit circumcisionis*, la glose dit (*ord.*) : que le rite de la circoncision est déterminé d'une manière convenable.

CONCLUSION. — La circoncision étant un signe de la foi établi par Dieu, son rite a été prescrit dans la loi d'une manière convenable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la circoncision est un signe de la foi établi par Dieu, dont la sagesse est infinie. Or, il appartient à la sagesse de déterminer les signes qui conviennent. C'est pourquoi on doit reconnaître que le rite de la circoncision a été convenable.

Il faut répondre au *premier* argument, que c'était avec raison que la circoncision se pratiquait sur le membre de la génération : 1° parce qu'elle était le signe de la foi par laquelle Abraham a cru que le Christ naîtrait de sa race; 2° parce qu'elle était un remède au péché originel, qui se transmet par l'acte de la génération; 3° parce qu'elle avait pour but d'affaiblir la concupiscence de la chair, qui subsiste surtout dans cet organe à cause de l'abondance de la délectation charnelle.

Il faut répondre au *second*, que le couteau de pierre n'était pas nécessaire à la circoncision. Aussi on ne trouve pas que cet instrument ait été déterminé par un précepte divin. Généralement, les Juifs ne se servaient pas de cet instrument pour circoncire (1), comme ils ne s'en servent pas non plus maintenant. Cependant on parle de circoncisions fameuses qui ont

(1) Saint Justin, dans son dialogue avec Tryphon, dit que la première circoncision a été faite avec un couteau de fer, et que les Juifs de son temps se servaient généralement de cet instrument.

été faites avec un couteau de pierre. Ainsi il est dit (*Ex.* IV, 25) : *Que Séphora prit aussitôt une pierre très-tranchante et circoncit la chair de son fils.* Le Seigneur dit à Josué (Jos. V, 2) : *Faites-vous des couteaux de pierre, et circoncisez une seconde fois les enfants d'Israël.* Ce qui figurait que la circoncision spirituelle devait être produite par le Christ, dont il est dit (I. *Cor.* X, 4) : *La pierre était le Christ.*

Il faut répondre au *troisième*, que le huitième jour était fixé pour la circoncision; soit pour une raison mystique, parce que dans le huitième âge, qui sera l'âge de la résurrection, la circoncision spirituelle sera consommée par le Christ (comme dans le huitième jour), alors qu'il délivrera les élus, non-seulement de leur faute, mais encore de toutes leurs peines; soit à cause de la tendresse du corps de l'enfant avant le huitième jour. C'est pour cette raison que la loi donne ce précepte au sujet des autres animaux (*Lev.* XXII, 27) : *Lorsqu'un veau, un agneau et un chevreau seront nés, ils seront sept jours à téter leur mère; mais le huitième jour et les suivants ils pourront être offerts au Seigneur.* Le huitième jour elle était de nécessité de précepte, de telle sorte que si on le dépassait on péchait, quand même c'eût été le jour du sabbat, d'après ces paroles (Joan. VII, 23) : *On circoncit un homme le jour du sabbat, pour ne pas violer la loi de Moïse.* Mais ce terme n'était pas nécessaire pour le sacrement. Car si quelques-uns n'étaient pas circoncis le huitième jour, ils pouvaient l'être ensuite. — D'autres disent que dans le cas d'un danger de mort imminent on pouvait devancer le huitième jour. Mais ce sentiment ne peut être appuyé ni sur l'autorité de l'Ecriture, ni sur la coutume des Juifs. — Il vaut donc mieux dire, comme le remarque Hugues de Saint-Victor (lib. I *De sacram.* part. XII, cap. 2), qu'aucune nécessité ne faisait devancer le huitième jour (1). C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de Salomon (*Prov.* IV) : *J'étais aux yeux de ma mère comme un fils unique*, la glose dit (*ord.*) qu'il ne parle pas de l'autre enfant de Bersabée, parce qu'étant mort avant le huitième jour il ne reçut pas de nom, et par conséquent ne fut pas circoncis.

ARTICLE IV. — LA CIRCONCISION CONFÉRAIT-ELLE LA GRACE SANCTIFIANTE (2)?

1. Il semble que la circoncision ne conférait pas la grâce sanctifiante. Car saint Paul dit (*Gal.* II, 21) : *Si la justice s'acquiert par la loi, c'est donc en vain que Jésus-Christ est mort*, c'est-à-dire sans motif. Or, la circoncision était une sorte d'obligation que l'on contractait de remplir la loi, d'après ces paroles du même apôtre (*Gal.* V, 3) : *Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'observer toute la loi.* Si donc la justice est produite par la circoncision, c'est en vain, c'est-à-dire sans cause que le Christ est mort. Comme cela répugne, il s'ensuit que la circoncision ne produisait pas la grâce sanctifiante qui délivre du péché.

2. Avant l'établissement de la circoncision, la foi seule suffisait pour être justifié. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. IV, cap. 2) : Que l'eau du baptême fait parmi nous ce qu'a fait la foi seule chez les anciens pour les petits enfants. Or, la vertu de la foi n'a pas été affaiblie par là même que la circoncision a été prescrite. La foi seule justifiait donc les petits enfants et non la circoncision.

3. Il est dit (Jos. V, 5) : *Que le peuple qui est né dans le désert a été qua-*

(1) Ainsi le huitième jour était de nécessité de précepte.

(2) A l'égard des enfants, la circoncision conférait la grâce *ex opere operato passivè;* mais quand il s'agit des adultes, la question est beaucoup plus controversée. Un grand nombre de théologiens prétendent qu'elle ne conférait la grâce que *ex opere operantis.*

rante ans sans recevoir la circoncision. Si donc la circoncision effaçait le péché originel, il semble que tous ceux qui sont morts dans le désert, les enfants aussi bien que les adultes, auraient été damnés. On peut faire la même objection au sujet des enfants qui mouraient avant le huitième jour de la circoncision, que l'on ne devait pas devancer, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3).

4. Il n'y a que le péché qui empêche d'entrer dans le royaume céleste. Or, ceux qui ont été circoncis avant la passion étaient empêchés d'y entrer. La circoncision ne justifiait donc pas les hommes du péché.

5. Le péché originel n'est pas remis sans le péché actuel, parce que c'est une impiété que de n'attendre de Dieu qu'un demi-pardon, comme le dit saint Augustin (*alius auctor, in lib. De verâ et falsâ pœnit.* cap. 9). Or, on ne lit nulle part que la circoncision remette le péché actuel. Elle ne remettait donc pas non plus le péché originel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin écrit au comte Valère contre Julien (*De nupt. et concupisc.* lib. II, cap. 11) : Depuis que la circoncision a été établie parmi le peuple de Dieu, elle a été le sceau de la justice de la foi, et elle servait à effacer dans les enfants la tache originelle et l'ancien péché; comme le baptême, depuis qu'il est établi, sert à la régénération de l'homme.

CONCLUSION. — Quoique la grâce ait été conférée dans la circoncision comme dans le baptême, par rapport à tous ses effets, cependant le baptême la produit d'une autre manière; car dans la circoncision la grâce vient de la foi et non de la vertu de la circoncision elle-même, au lieu que dans le baptême on l'obtient par la force du sacrement.

Il faut répondre que tout le monde reconnaît communément que la circoncision remettait le péché originel (1). Mais il y en a qui ont prétendu qu'elle ne conférait pas la grâce, et qu'elle effaçait seulement le péché. C'est ce que suppose le Maître des sentences (I. dist. IV *Sent.* et *Rom.* IV, *in glossâ ord.* sup. illud : *Signum accepit*). Mais il ne peut en être ainsi, parce que la faute n'est remise que par la grâce, d'après ces paroles (*Rom.* III, 24) : *Vous avez été justifiés gratuitement par la grâce*, etc. — C'est pourquoi d'autres ont pensé que la circoncision conférait la grâce, quant aux effets qui éloignent la faute, mais non quant aux effets positifs, dans la crainte d'être forcés de dire que la grâce que la circoncision conférait suffisait pour accomplir les préceptes de la loi, et que par conséquent l'avénement du Christ a été superflu. Mais on ne peut non plus soutenir cette hypothèse : 1° Parce que la circoncision donnait aux enfants la faculté de parvenir à la gloire dans le temps convenable; ce qui est le dernier effet positif de la grâce. 2° Parce que selon l'ordre de la cause formelle les effets positifs sont naturellement antérieurs aux effets privatifs, quoique, selon l'ordre de la cause matérielle, ce soit le contraire. Car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet. — C'est pour cela que d'autres ont pensé que la circoncision conférait la grâce, quant à son effet positif, qui consiste à rendre digne de la vie éternelle, mais non quant à tous ses effets, parce qu'elle ne suffisait pas pour comprimer le foyer de la concupiscence, ni pour accomplir les préceptes de la loi. C'est le sentiment que j'ai suivi autrefois (IV. dist. I, quest. II, art. 4, quest. III). Mais en considérant la chose avec soin, on voit que ce sentiment n'est pas fondé, parce que la moindre grâce peut résister à toute concupiscence, quelle qu'elle soit, et éviter tous

(1) C'est, à la vérité, le sentiment le plus suivi; cependant Bellarmin, Vasquez, Lherminier, Noël Alexandre, Tournély et quelques autres, sont d'une opinion différente.

les péchés mortels qu'on commet en transgressant les préceptes de la loi. Car la moindre charité aime plus Dieu que la cupidité n'aime des monceaux d'or et d'argent. — Par conséquent, il faut dire que dans la circoncision la grâce était conférée par rapport à tous ses effets, mais d'une autre manière que dans le baptême. Car dans le baptême elle est conférée d'après la vertu que ce sacrement possède, selon qu'il est l'instrument de la passion du Christ, qui est maintenant parfaite, au lieu que dans la circoncision elle était conférée, non en vertu de la circoncision elle-même, mais en vertu de la foi en la passion du Christ, dont la circoncision était le signe; de telle sorte que celui qui recevait la circoncision professait qu'il recevait cette foi; l'adulte le professait pour lui-même, et un autre le professait pour les enfants. C'est ce qui fait dire à saint Paul (*Rom.* IV, 11) : qu'*Abraham reçut la marque de la circoncision, comme le sceau de la justice qui venait de la foi qu'il avait eue*, c'est-à-dire que la justice venait de la foi qui était signifiée, et non de la circoncision qui la signifiait. Et parce que le baptême opère instrumentalement en vertu de la passion du Christ, tandis qu'il n'en est pas de même de la circoncision, il s'ensuit que le baptême imprime un caractère qui incorpore l'homme au Christ, et qu'il confère une grâce plus abondante que la circoncision. Car l'effet de ce qui est présent est supérieur à celui que produit son espérance.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement serait concluant, si la justice avait été produite par la circoncision autrement que par la foi dans la passion du Christ.

Il faut répondre au *second*, que comme avant l'établissement de la circoncision, la foi seule dans le Christ à venir justifiait les enfants, aussi bien que les adultes, il en a été de même après que la circoncision a été établie. Mais auparavant on n'exigeait pas un signe particulier qui fût une manifestation de cette foi, parce que les fidèles ne s'étaient pas encore séparés des infidèles pour s'unir entre eux et offrir un culte au seul vrai Dieu. Cependant il est probable que les parents qui avaient la foi adressaient à Dieu quelques prières pour leurs enfants, surtout quand ils étaient en danger de mort, ou bien qu'ils les bénissaient (ce qui était en quelque sorte le sceau de la foi), comme les adultes offraient pour eux-mêmes des prières et des sacrifices.

Il faut répondre au *troisième*, que le peuple dans le désert était excusable de ne pas se conformer au précepte de la circoncision, soit parce qu'il ne savait pas en quel temps il devait décamper, soit parce que, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. IV, cap. 26), il n'était pas nécessaire qu'il eût un signe pour le distinguer, puisqu'il habitait dans un lieu où il était séparé des autres nations. Cependant, comme le remarque saint Augustin (*Lib. Quæst. in Jos.* quæst. VI), ils étaient coupables de désobéissance, ceux qui négligeaient de le faire par mépris (1). Néanmoins il semble qu'aucun d'eux ne soit mort incirconcis dans le désert, parce que, comme le dit le Psalmiste (*Ps.* CIV) : *Il n'y avait personne d'infirme dans leurs tribus;* mais il paraît qu'il n'est mort dans le désert que ceux qui avaient été circoncis en Egypte (2). Si cependant il y en a qui sont morts sans être circoncis, on doit penser d'eux ce que l'on pense de ceux qui mouraient avant l'établissement de la circoncision. On doit aussi penser de même des enfants qui mouraient avant le huitième jour sous la loi.

(1) Estius et plusieurs autres commentateurs pensent que la négligence qu'ils mettaient à observer ce précepte était coupable.

(2) Le Talmud et plusieurs rabbins ont aussi fait cette remarque.

Il faut répondre au *quatrième*, que la circoncision effaçait le péché originel quant à la personne, mais il restait un obstacle du côté de la nature entière qui ne permettait pas d'entrer dans le royaume céleste; cet obstacle a été enlevé par la passion du Christ. C'est pour cela que le baptême n'introduisait pas non plus dans le ciel avant la passion du Christ. La circoncision y aurait aussi introduit, si on l'eût pratiquée après la passion du Christ.

Il faut répondre au *cinquième*, que les adultes, quand ils étaient circoncis, obtenaient la rémission non-seulement du péché originel, mais encore des péchés actuels; toutefois il ne s'ensuit pas qu'ils aient été délivrés de toute la peine due à leur péché, comme dans le baptême où l'on reçoit une grâce plus abondante.

QUESTION LXXI.

DES PRÉPARATIFS ET DES CÉRÉMONIES DU BAPTÊME.

Nous devons nous occuper maintenant des préparatifs et des cérémonies du baptême. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le catéchisme doit-il précéder le baptême ? — 2° L'exorcisme doit-il le précéder ? — 3° Les choses que l'on fait dans le catéchisme et l'exorcisme produisent-elles quelque effet ou sont-elles seulement des signes ? — 4° Faut-il que ceux qui doivent être baptisés soient catéchisés ou exorcisés par des prêtres ?

ARTICLE I. — LE CATÉCHISME DOIT-IL PRÉCÉDER LE BAPTÊME (1)?

1. Il semble que le catéchisme ne doive pas précéder le baptême. Car le baptême régénère les hommes à la vie spirituelle. Or, l'homme reçoit la vie avant l'enseignement. Il n'est donc pas nécessaire que l'homme soit catéchisé, c'est-à-dire instruit avant d'être baptisé.

2. On baptise non-seulement les adultes, mais encore les enfants qui ne sont pas capables d'être instruits, parce qu'ils n'ont pas l'usage de raison. Il est donc ridicule de les catéchiser.

3. Dans le catéchisme, celui qui est catéchisé confesse sa foi. Or, les enfants ne peuvent pas confesser leur foi par eux-mêmes, et un autre ne peut pas la confesser pour eux; soit parce que personne ne peut obliger un autre à une chose, soit parce qu'on ne peut savoir si les enfants, quand ils seront parvenus à l'âge de raison, donneront à la foi leur assentiment. Le catéchisme ne doit donc pas précéder le baptême.

Mais c'est le *contraire*. Raban Maur dit (*De instit. cler*. lib. I, cap. 25) : On doit catéchiser avant de baptiser, afin qu'étant d'abord catéchumène, l'homme reçoive les premiers éléments de la foi.

CONCLUSION. — Le baptême étant un sacrement de foi et l'instruction étant nécessaire pour qu'on ait la foi, c'est avec raison que le catéchisme précède le baptême.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), le baptême est le sacrement de la foi chrétienne, puisqu'il est une profession de cette foi. Or, pour qu'on reçoive la foi il est nécessaire qu'on en soit instruit, d'après ces paroles (*Rom*. X, 14) : *Comment croiront-ils en lui, s'ils n'ont point entendu sa parole? Et comment l'entendront-ils si personne ne la leur prêche?* C'est pourquoi il est convenable que le catéchisme précède le baptême. Aussi le Seigneur, donnant à ses disciples le précepte de baptiser, le fait-il précéder de celui d'enseigner, en disant (Matth. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant*, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vie de la grâce dans la-

(1) Quand il s'agit de baptiser des adultes, il faut avant tout qu'on les instruise des principales vérités de la foi. *Oportet*, dit le pape saint Martin, *ut qui baptizandi sunt symbolum discant*. C'est pour ce motif qu'on donnait à ceux qui aspiraient à recevoir le baptême le nom de catéchumènes.

quelle on est régénéré par le baptême présuppose la vie de la nature raisonnable par laquelle l'homme peut participer à l'enseignement.

Il faut répondre au *second*, que, comme l'Eglise notre mère, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXIX, art. 6 ad 3), prête aux enfants qui doivent être baptisés les pieds des autres pour marcher, le cœur des autres pour croire; de même elle leur prête aussi les oreilles des autres pour entendre, et l'entendement des autres pour être instruits par eux. C'est pourquoi on doit les catéchiser pour la même raison qui veut qu'on les baptise.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui répond pour l'enfant qu'on baptise : *Je crois*, ne prédit pas que l'enfant croira, quand il sera parvenu à l'âge de raison; autrement il dirait : *il croira*, mais il professe la foi de l'Eglise dans la personne de l'enfant auquel elle est communiquée par la vertu du sacrement qui lui est conféré et à laquelle il s'oblige par un autre. Car il ne répugne pas que l'on s'oblige pour un autre à l'égard de ce qui est nécessaire au salut. Ainsi, en répondant pour l'enfant, le parrain promet de faire tous ses efforts pour que l'enfant croie; ce qui ne suffirait cependant pas dans les adultes qui ont l'usage de raison.

ARTICLE II. — L'EXORCISME DOIT-IL PRÉCÉDER LE BAPTÊME (1)?

1. Il semble que l'exorcisme ne doive pas précéder le baptême. Car l'exorcisme a pour but de guérir les énergumènes, c'est-à-dire les possédés. Or, tous ceux qui doivent être baptisés ne sont pas dans cet état. L'exorcisme ne doit donc pas précéder le baptême.

2. Tant que l'homme est soumis au péché le diable a puissance sur lui, parce que, comme le dit l'Evangile (Joan. VIII, 34) : *Celui qui commet le péché en est l'esclave*. Or, le péché est effacé par le baptême. Les hommes ne doivent donc pas être exorcisés avant de recevoir ce sacrement.

3. L'eau bénite n'est faite que pour arrêter la puissance des démons. Il ne fallait donc pas pour cela employer d'autres remèdes par le moyen des exorcismes.

Mais c'est le *contraire*. Le pape Célestin dit (*Epist.* II, can. 9, et hab. cap. 53 *De consecrat.* dist. IV, et *Lib. de eccles. dogm.* cap. 31) : Que ceux qui se présentent au sacrement de la régénération, enfants ou adultes, n'approchent pas de la source de vie avant que les clercs n'aient chassé d'eux l'esprit immonde par les exorcismes et d'autres cérémonies.

CONCLUSION. — C'est avec raison qu'avant le baptême on chasse les démons par des exorcismes, dans la crainte qu'ils n'empêchent le salut de l'homme.

Il faut répondre que celui qui veut faire quelque chose avec sagesse écarte d'abord ce qui fait obstacle à son œuvre. D'où le prophète dit (Hier. IV, 3) : *Préparez-vous avec soin une terre nouvelle, et ne semez pas sur des épines*. Mais le diable est l'ennemi du salut de l'homme que le baptême produit, et il a sur lui de la puissance par là même qu'il est soumis au péché originel ou au péché actuel. C'est pourquoi il est convenable qu'avant le baptême on chasse les démons par des exorcismes dans la crainte qu'ils ne mettent des entraves au salut de l'homme : et c'est cette expulsion que signifie le souffle du ministre (2) sur l'enfant. — La bénédiction avec l'imposition de la main lui ferme le chemin une fois qu'il est banni, de ma-

(1) Cet article est une réfutation de l'impiété des calvinistes, qui tournent en dérision les exorcismes et les adjurations que l'on fait sur les enfants quand on les baptise. Les exorcismes sont très-anciens. Car saint Justin en parle dans son Dialogue avec Tryphon; Tertullien, *De præscript.* cap. 41; saint Cyprien, *Ep.* II; saint Cyrille, *Catéch.* I; saint Ambroise, *De sacr.* lib. I, cap. 5.

(2) Sur l'exsufflation, voyez saint Ambroise, *De iis qui initiantur*, cap. 1; saint Augustin, *De peccat. orig.* cap. 40, et *Lib. cont. Jul.* cap. 5.

nière qu'il ne puisse plus revenir. Le sel (1) qu'on met dans la bouche à celui qui est baptisé et la salive qu'on lui applique aux narines et aux oreilles indiquent, par rapport aux oreilles qu'il reçoit l'enseignement de la foi, par rapport aux narines qu'il l'approuve, et par rapport à la bouche qu'il la confesse. L'onction de l'huile (2) signifie l'aptitude qu'a l'homme de combattre les démons.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on appelle énergumènes ceux qui souffrent intérieurement de l'opération intrinsèque du démon; et quoique tous ceux qui se présentent au baptême ne soient pas tourmentés par lui corporellement, cependant tous ceux qui n'ont pas reçu ce sacrement sont soumis à sa puissance, du moins à cause de la peine méritée par le péché originel.

Il faut répondre au *second*, que le baptême en effaçant le péché délivre l'homme de la puissance du démon relativement à ce qui l'empêche d'arriver à la gloire; au lieu que les exorcismes bannissent cette puissance, selon qu'elle empêche l'homme de recevoir ce sacrement.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on se sert de l'eau bénite contre les attaques des démons qui viennent du dehors; au lieu que l'exorcisme se ait contre les attaques des démons qui viennent du dedans. C'est pourquoi on appelle énergumènes, c'est-à-dire travaillés au dedans, ceux qu'on exorcise. — Ou bien il faut dire que comme pour remédier au péché on se sert en second lieu de la pénitence, parce que le baptême ne se renouvelle pas; de même pour remédier aux attaques des démons on se sert en second lieu de l'eau bénite, parce que les exorcismes du baptême ne se recommencent pas.

ARTICLE III. — LES CHOSES QUE L'ON FAIT DANS L'EXORCISME PRODUISENT-ELLES QUELQUE EFFET?

1. Il semble que les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne produisent pas d'effet, mais qu'elles ont seulement une signification. Car si un enfant meurt après les exorcismes, avant d'avoir reçu le baptême, il n'est pas sauvé. Or, l'effet que produisent les choses qu'on fait dans les sacrements ont pour but de faire arriver l'homme à son but. D'où il est dit (Matth. ult. 16) : *Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé*. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne font donc rien, mais elles sont seulement significatives.

2. On requiert seulement pour un sacrement de la loi nouvelle qu'il soit signe et cause, comme nous l'avons dit (quest. LX, art. 1, et quest. LXII, art. 1). Si donc les choses que l'on fait dans l'exorcisme produisent quelque effet, il semble qu'elles soient autant de sacrements particuliers.

3. Comme l'exorcisme se rapporte au baptême, de même si l'exorcisme produit quelque effet, cet effet se rapporte à l'effet du baptême. Or, la disposition précède nécessairement la forme parfaite, parce que la forme n'est reçue que dans une matière qui a été disposée. Il s'ensuivrait donc que personne ne pourrait obtenir l'effet du baptême, s'il n'était auparavant exorcisé; ce qui est évidemment faux. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne produisent donc pas d'effet.

4. Comme il y a des choses que l'on fait dans l'exorcisme avant le baptême, de même il y en a aussi que l'on fait après. C'est ainsi que le prêtre fait l'onction du chrême sur le sommet de la tête de celui qui est baptisé. Or, les choses que l'on fait après le baptême ne paraissent pas produire

(1) Sur le sel, voyez Origène, ***Hom.*** VI ***sup. Ezech. Conc. Carthag.*** III, can. 5; Isid. ***Lib.*** II ***offic.*** can. 20; saint Augustin, ***Confess.*** lib. I, cap. 11.

(2) Sur l'huile voyez saint Clément, ***Recogniti sumus***, lib. III; saint Chrysostome, ***Hom.*** VI ***in cap.*** II ***ad Coloss.*** saint Cyrille, ***Catech.*** II, et saint Ambroise, ***De sac.*** lib. I, cap. 2, et lib. II, cap. 7.

d'effet ; parce qu'alors l'effet du baptême serait imparfait. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme avant le baptême ne produisent donc rien.

Mais c'est le *contraire* Saint Augustin dit (*Lib.* I *de symb.* cap. 1) : On souffle sur les petits enfants et on les exorcise pour chasser d'eux la puissance ennemie du démon qui a trompé l'homme. Or, l'Eglise ne fait rien en vain. Par conséquent toutes ces cérémonies ont pour but de chasser la puissance des démons.

CONCLUSION. — Les choses que l'on fait dans les exorcismes, non-seulement signifient, mais encore elles produisent quelque chose; car elles repoussent la puissance du démon et ouvrent les sens pour percevoir les mystères du salut.

Il faut répondre que quelques auteurs ont dit que les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne produisent aucun effet, mais qu'elles sont seulement des signes. Or, il est évident que cette opinion est fausse, parce que l'Eglise se sert dans les exorcismes d'expressions impératives pour chasser la puissance du démon, comme quand elle dit : *Diable maudit, sors de lui*, etc. C'est pourquoi il faut dire que ces exorcismes produisent un effet, mais d'une autre manière que le baptême. En effet, par le baptême l'homme reçoit la grâce pour obtenir la pleine rémission de ses fautes; au lieu que les choses que l'on fait dans l'exorcisme éloignent deux sortes d'obstacles qui pourraient empêcher de percevoir la grâce du salut. L'un de ces obstacles est extrinsèque, selon que les démons font leurs efforts pour empêcher le salut de l'homme. Cet obstacle est éloigné par le souffle du ministre qui chasse la puissance du démon, comme on le voit d'après le passage de saint Augustin (*loc. sup. cit.*), de manière qu'il n'empêche pas de recevoir le sacrement. Mais la puissance du démon reste dans l'homme quant à la tache du péché et quant à la peine qu'il mérite, jusqu'à ce que le péché soit effacé par le baptême. C'est ce qui fait dire à saint Cyprien (lib. IV, epist. 7) : Sachez que la malice du diable peut subsister jusqu'à ce que l'eau du salut arrive, mais que dans le baptême il perd toute sa perversité. L'autre empêchement est intrinsèque. Il résulte de ce que l'homme par suite de la souillure du péché originel a les sens fermés pour percevoir les mystères du salut. D'où Raban Maur dit (*De instit. cleric.* lib. I, cap. 27) : que par la salive symbolique et le tact du prêtre la sagesse et la vertu divine opère le salut du catéchumène ; qu'on lui ouvre les narines afin qu'il perçoive la bonne odeur de la connaissance de Dieu ; qu'on lui ouvre les oreilles afin qu'il entende les préceptes divins ; qu'on lui ouvre les sens au fond du cœur afin qu'il réponde (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses que l'on fait dans l'exorcisme n'effacent pas la faute pour laquelle l'homme est puni après sa mort, mais elles enlèvent seulement les obstacles qui empêchent d'en recevoir la rémission par le sacrement. Par conséquent, après la mort, l'exorcisme est sans puissance sans le baptême. Cependant Prépositivus (2) dit que les enfants exorcisés, s'ils meurent avant le baptême, tombent dans des ténèbres moins épaisses ; mais ce sentiment ne paraît pas exact, parce que ces ténèbres sont la privation de la vision divine et que cette privation n'est susceptible ni de plus, ni de moins.

Il faut répondre au *second*, qu'il est de l'essence du sacrement qu'il produise son effet principal qui est la grâce qui remet la faute ou qui supplée à

(1) Sur les cérémonies du baptême et leur signification, voyez le catéchisme du concile de Trente.

(2) Prépositivus est un théologien qui avait aussi composé une Somme théologique. Elle est restée manuscrite dans la bibliothèque impériale. Voyez ce qu'en dit Ellies Dupin dans sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* XIII[e] *siècle*.

ce qui manque à l'homme : ce que ne produisent pas les choses que l'on fait dans l'exorcisme; mais elles ne font qu'enlever ce qui fait obstacle au sacrement. C'est pourquoi elles ne sont pas des sacrements, mais des sacramentaux.

Il faut répondre au *troisième*, que la disposition qui suffit pour recevoir la grâce baptismale c'est la foi et l'intention; soit la foi et l'intention propre de celui qui est baptisé, s'il s'agit d'un adulte; soit la foi et l'intention de l'Eglise elle-même, s'il s'agit d'un enfant. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme ont pour but d'éloigner les obstacles. C'est pourquoi le baptême peut avoir son effet sans cela. Cependant on ne doit les omettre que dans le cas de nécessité; et du moment que le danger a cessé, on doit les suppléer pour conserver l'uniformité dans le baptême. Et ce n'est pas en vain qu'on les supplée après le baptême; parce que, comme l'effet du baptême est empêché, avant qu'on ne reçoive le sacrement; de même il peut être empêché après qu'on l'a reçu.

Il faut répondre au *quatrième*, que parmi les choses que l'on fait à l'égard de celui qui est baptisé après le baptême, il y en a qui ne sont pas seulement significatives, mais qui produisent un effet. Ainsi l'onction que l'on fait sur le sommet de la tête opère la conservation de la grâce baptismale; il y en a aussi qui sont de simples signes et qui ne produisent rien : tel est le vêtement blanc qu'on lui donne pour signifier le renouvellement de la vie.

ARTICLE IV. — EST-IL DE L'OFFICE DU PRÊTRE DE CATÉCHISER ET D'EXORCISER CELUI QUI DOIT ÊTRE BAPTISÉ?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas au prêtre de catéchiser et d'exorciser celui qui doit être baptisé. Car il appartient à l'office des ministres d'opérer sur ceux qui sont immondes, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 5). Or, les catéchumènes que l'on instruit dans le catéchisme et les énergumènes que l'on purifie dans l'exorcisme sont comptés au nombre des esprits immondes, comme le dit le même Père (*ibid.* cap. 3). Il n'appartient donc pas à l'office du prêtre, mais plutôt à celui des ministres de catéchiser et d'exorciser.

2. Les catéchumènes sont instruits de la foi par l'Ecriture sainte que les ministres lisent dans l'église. Car, comme les lecteurs lisent dans l'église l'Ancien Testament, de même aussi les diacres et les sous-diacres lisent le Nouveau; et par conséquent il appartient aux ministres de catéchiser. De même il semble qu'il leur appartienne aussi d'exorciser. Car saint Isidore dit (*in quad. epist. ad Laudefred. quæ hab. post conc. Tolet.* VIII) : Il appartient à l'exorciste de retenir dans sa mémoire les exorcismes et d'imposer les mains sur les énergumènes et les catéchumènes en les exorcisant. Il n'appartient donc pas à l'office du prêtre de catéchiser et d'exorciser.

3. Catéchiser est la même chose qu'enseigner, et enseigner est la même chose que perfectionner; ce qui appartient à l'office des évêques, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 5). Cette fonction n'appartient donc pas à l'office du prêtre.

Mais c'est le *contraire*. Le pape Nicolas Ier dit (hab. inter ejus *Decret.* tit. XVI, et cap. 57 *De consecrat.* dist. IV) : Les prêtres de chaque église peuvent faire le catéchisme à ceux qui doivent être baptisés. D'où saint Grégoire dit (*Sup. Evang.* hom. XXIX) : Quand les prêtres par la grâce de l'exorcisme imposent les mains à ceux qui croient, que font-ils autre chose que de chasser les démons?

CONCLUSION. — Le devoir du prêtre est d'instruire dans la foi ceux qui doivent être baptisés.

Il faut répondre que le ministre est au prêtre, ce qu'un agent secondaire et instrumental est à l'agent principal, comme le mot de ministre l'indique. Or, un agent secondaire n'agit pas sans l'agent principal, mais il coopère avec cet agent dans ses opérations. Or, plus l'opération est élevée et plus l'agent principal a besoin d'instruments ou de ministres excellents. Et, comme l'opération du prêtre qui confère le sacrement l'emporte sur celle qui a pour objet ses préparatifs, il s'ensuit que ce sont les ministres supérieurs, auxquels on donne le nom de diacres, qui coopèrent avec le prêtre dans la collation des sacrements. Car saint Isidore dit (*loc. cit. in arg.* 2) qu'il appartient au diacre d'assister les prêtres et de les servir pour tout ce que l'on fait dans les sacrements du Christ, par exemple, pour le baptême, le saint chrême, la patène et le calice. Mais ce sont les ministres inférieurs qui coopèrent avec les prêtres pour les choses qui sont une préparation au sacrement : ainsi les lecteurs l'aident pour le catéchisme, et les exorcistes pour l'exorcisme.

Il faut répondre au *premier* argument, que les ministres opèrent sur ceux qui sont immondes d'une manière secondaire et pour ainsi dire instrumentale, au lieu que l'opération du prêtre est principale.

Il faut répondre au *second*, que les lecteurs et les exorcistes ont l'office de catéchiser et d'exorciser, non d'une manière principale, mais comme étant dans ce cas les auxiliaires du prêtre.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a plusieurs sortes d'instruction. L'une a pour but de convertir à la foi, c'est celle que saint Denis attribue à l'évêque (*De eccles. hier.* cap. 2), et elle peut convenir à tout prédicateur ou même à tout fidèle. Il y en a une autre par laquelle on enseigne les éléments de la foi et la manière dont on doit se conduire en recevant les sacrements. Celle-ci appartient secondairement aux ministres et principalement aux prêtres. Une troisième espèce d'instruction a pour objet la conduite que l'on doit tenir pour vivre chrétiennement ; elle appartient aux parrains. Enfin il y a un quatrième genre d'instruction qui porte sur les mystères profonds de la foi et sur la perfection de la vie chrétienne. Elle appartient de droit aux évêques.

FIN DU SIXIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE SIXIÈME VOLUME.

QUESTION V.

QUESTION VI.

QUESTION VII.

QUESTION VIII.

QUESTION IX.

QUESTION X.

QUESTION XI.

QUESTION XII.

QUESTION XIII.

QUESTION XIV.

QUESTION XV.

QUESTION XVI.

QUESTION XXVI.

QUESTION XXVII.

QUESTION XXVIII.

QUESTION XXIX.

QUESTION XXX.

QUESTION XXXI.

QUESTION XXII.

QUESTION XXXIII.

QUESTION XXXIV.

QUESTION XXXV.

QUESTION XXXVI.

QUESTION XXXVII.

QUESTION XXXVIII.

QUESTION XXXIX.

QUESTION XLVII.

De la cause efficiente de la passion du Christ. 438

QUESTION XLVIII.

Du mode par lequel la passion du Christ a produit son effet. 447

QUESTION XLIX.

Des effets de la passion du Christ. 455

QUESTION L.

De la mort du Christ. 463

QUESTION LI.

De la sépulture du Christ. 472

QUESTION LII.

De la descente du Christ aux enfers. 478

QUESTION LIII.

De la résurrection du Christ. 489

QUESTION LXII.

QUESTION LXIII.

QUESTION LXIV.

QUESTION LXV.

QUESTION LXVI.

FIN DE LA TABLE DU SIXIÈME VOLUME.

